DICTIONNAIRE PRATIQUE

DES

CONNAISSANCES RELIGIEUSES

TOME CINQUIÈME

NAZARETH — RÉVOLUTION

DICTIONNAIRE PRATIQUE

DES

CONNAISSANCES RELIGIEUSES

PUBLIÉ SOUS LA DIRECTION DE

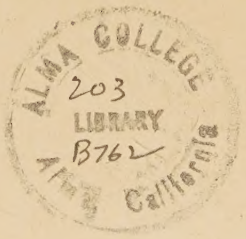
J. BRICOUT

PREMIER VICAIRE DE N.-D. DE LORETTE, A PARIS

ANCIEN DIRECTEUR DE LA *REVUE DU CLERGÉ FRANÇAIS*

TOME CINQUIÈME

NAZARETH — RÉVOLUTION



PARIS-VI

LIBRAIRIE LETOUZEY ET ANÉ

87, BOULEVARD RASPAIL, 87

1927

TOUS DROITS RÉSERVÉS

42091

NIHIL OBSTAT :
Parisiis, die 5ª julii 1927.
Leo DÉSERS,
cens. design.

IMPRIMATUR :
Parisiis, die 5ª julii 1927,
V. DUPIN,
v. g.

DICTIONNAIRE PRATIQUE

DES

CONNAISSANCES RELIGIEUSES

N *(Suite)*

NAZARETH. — La petite ville palestinienne de Nazareth est aussi connue des fidèles que Jérusalem et Bethléem. Nous en dirons brièvement l'histoire, la topographie et l'état de population, les souvenirs, et nous réfuterons, en passant, une célèbre fantaisie de Renan. Nous nous inspirons particulièrement de *La Palestine*, par des professeurs [assomptionnistes] de Notre-Dame de France à Jérusalem, 3e édit., Paris, 1922, p. 487-508 : nos références sans indication d'auteur se rapportent à ce volume.

I. Histoire. — Le nom de « Nazareth » qui signifie « rejeton, fleur », ne paraît dans aucun livre de l'Ancien Testament; pour la première fois il se rencontre Luc., I, 26 : « L'ange Gabriel fut envoyé par Dieu à une ville de Galilée appelée Nazareth. » Nazareth était alors une bourgade misérable et généralement méprisée. « Peut-il sortir quelque chose de bon de Nazareth ? » Joan., I, 46, disait Nathanaël à Philippe qui lui racontait les miracles de Jésus. Le Sauveur et les premiers chrétiens furent désignés sous le titre de Nazaréens, et c'est encore de ce nom que les chrétiens sont appelés dans tout l'Orient. Il est très probable qu'une basilique fut bâtie au lieu de l'Annonciation dès le règne de Constantin, ou tout au moins au IVe siècle. Les monuments de Nazareth échappèrent à la destruction quand, en 636, les Arabes s'emparèrent de la cité. Les croisés, qui en 1099 s'en emparèrent à leur tour, la perdirent définitivement en 1263, lorsque le sultan Bibars l'occupa et détruisit de fond en comble la basilique de l'Annonciation. Les Franciscains réussirent enfin à restaurer le sanctuaire, et Bonaparte se le fit montrer, quand, en 1799, les armées françaises occupèrent un moment la ville.

Avant la Grande Guerre, Nazareth était administrée par un caïmacan (sous-préfet turc), dépendant de Caïffa. Un gouverneur anglais y réside aujourd'hui.

II. Topographie et population. — « Bethléem, écrit L.-Cl. Fillion, *Vie de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, Paris, 1922, t. I, p. 333, se dresse fièrement au-dessus de ses deux collines. Nazareth, au contraire, semble vouloir se dissimuler derrière sa couronne de montagnes. Aussi ne l'aperçoit-on guère que lorsqu'on est sur le point d'y pénétrer. » « Bâtie en amphithéâtre sur les pentes d'une colline élevée, le Nébi Saïn (485 mètres d'altitude), elle présente, de l'extérieur, un assez bel aspect avec ses maisons blanches séparées par des jardinets. A l'intérieur, continuent les auteurs de *La Palestine*, elle est sale comme toutes les villes d'Orient : ses rues, raides et glissantes, tracées sans aucun ordre sur des pentes abruptes, ne peuvent êt reparcourues qu'à pied et pas toujours facilement. »

Depuis quelques années la population s'y est accrue assez rapidement. Elle s'y élève présentement à 8 000 habitants environ, dont presque un tiers de musulmans, le reste se partageant, à chiffres presque égaux, entre les grecs schismatiques et les catholiques de diverses dénominations (latins, grecs catholiques, maronites). Les protestants n'y seraient pas plus de 300, et les juifs en seraient absents. Il est, d'ailleurs, impossible de préciser les chiffres respectifs des groupes chrétiens, parce qu'ils « sont sujets à de fréquentes modifications : il n'est pas de ville en Palestine où le changement de religion se fasse plus facilement, non par suite de controverses ou de disputes théologiques, mais bien d'intrigues ou jalousies mesquines entre fidèles. »

Au demeurant, « les Nazaréens d'aujourd'hui n'ont guère meilleure réputation que ceux du temps de Notre-Seigneur; ils passent pour turbulents et chicaneurs. » La plupart sont cultivateurs et, « grâce à leur amour du travail, une aisance relative règne parmi eux... L'industrie des objets de piété, si prospère dans d'autres villes, est encore inconnue » à Nazareth.

III. Une fantaisie de Renan. — Dans sa *Vie de Jésus*, 13e édit. et suiv., p. 27-30, Renan écrivait de Nazareth : « Les environs sont charmants, et nul endroit du monde ne fut si bien fait pour les rêves de l'absolu bonheur. Même aujourd'hui, Nazareth est un délicieux séjour, le seul endroit peut-être de la Palestine où l'âme se sente un peu soulagée du fardeau qui l'oppresse au milieu de cette désolation sans égale. La population est aimable et souriante; les jardins sont frais et verts... » Et le charmant conteur, d'opposer à ce délicieux séjour « la triste Judée, desséchée comme par un vent brûlant d'abstraction et de mort. » Tout cela moins pour dépeindre la réalité que pour produire un effet littéraire de contraste et surtout pour essayer d'expliquer les « hautes pensées », p. 68, de Jésus, ou encore la « délicieuse pastorale » qu'aurait été, d'après Renan, « l'histoire du christianisme naissant », p. 70.

Mais ce n'est là, en grande partie, que du roman, et ces Galiléens ou cette Galilée, si violemment opposés à la Judée et aux Judéens, sont assez chimériques. Après avoir rapporté les paroles de Renan, le P. La-

grange, qui connaît bien la Palestine et l'histoire d'Israël, ajoute, *La Vie de Jésus d'après Renan*, Paris, 1923, p. 76, 77 :

Croyez-vous? Sancho Pansa n'y aurait pas vu de si belles choses, et à l'abri de son masque et de son bon sens, je demande si l'aspect riant de Nazareth, comme celui de plusieurs autres villages, ne vient pas de ce que la population est demeurée chrétienne? Quant aux environs, ce sont toujours les mêmes arbres et les mêmes collines, dirait notre Sancho, et plus d'un coin de Galilée n'est pas moins propice à toutes les variétés du rêve. Et pour les rêves de l'absolu bonheur, n'est-il pas étrange qu'ils soient nés à Jérusalem? Jérusalem et la Judée, c'est pourtant l'ombre épaisse à côté de la lumière, « la triste Judée, desséchée comme par un vent brûlant d'abstraction et de mort ». Ne serait-ce pas plutôt, desséchée par le vent qui souffle des rives surchauffées de la mer Morte? et n'était-ce pas assez du désert de Juda pour attrister la Judée, sans y mêler les abstractions? Faisait-on de la métaphysique religieuse dans toute la Judée, et les environs d'Hébron [au sud de la Judée] ne sont-ils pas aussi enchanteurs que ceux de Nazareth? Et enfin, n'est-ce pas au désert qu'on soupire après les eaux vives, et faut-il s'étonner que des rêves apocalyptiques de bonheur absolu soient sortis de la triste Judée, comme un triomphe sur la mort?

Gais ou sombres, fallait-il changer les paysages en systèmes? Franchement, il y a là un peu d'enfantillage.

IV. Souvenirs. — « Nazareth est, avant tout, la ville où Jésus vécut jusqu'à l'âge de trente ans en compagnie de Marie et de Joseph. De plus, la tradition nous a conservé avec une vraie certitude historique l'emplacement exact de la *maison que Jésus y habitait*. Autour de ce sanctuaire principal, au second rang comme importance et aussi comme certitude, viennent se grouper d'autres sanctuaires qui marqueraient le lieu où se sont passés certains épisodes évangéliques ou même simplement certains traits légendaires de la vie de Jésus. Ce sont : l'*atelier de saint Joseph* où Jésus se fit apprenti, la *fontaine* où Marie allait puiser de l'eau, la *synagogue* où Jésus enseignait, un *rocher* sur lequel il aurait pris un repas, la *corniche abrupte* d'où les Juifs [de Nazareth] voulaient le précipiter, la colline isolée sur laquelle, pendant cette scène, Marie était saisie d'*effroi*. Lieux vénérables, eux aussi, moins bien déterminés sans doute par la tradition primitive, mais pieux legs d'un passé reculé qui ont au moins le grand mérite de nous rappeler dans la ville qui en fut le théâtre les scènes de l'Évangile. » *La Palestine* décrit chacun de ces lieux vénérables, de ces sanctuaires. Mais nous ne nous arrêterons qu'à trois particulièrement connus : le sanctuaire de l'Annonciation et l'atelier de saint Joseph dans le quartier latin, au sud de Nazareth; la fontaine de la Vierge, dans le quartier grec, au nord-est.

Le sanctuaire actuel de l'Annonciation, église paroissiale des catholiques latins, qui date du XVIIIe siècle, n'a rien de remarquable en fait d'architecture; mais il renferme la Grotte de l'Annonciation. « Dans la nef centrale, sous le massif élevé qui porte le maître-autel et le chœur des franciscains, s'ouvre une arcade assez large, décorée de placages de marbre blanc. C'est l'emplacement de la maison de Marie. On y descend par un large escalier de dix-sept marches. Au bas de l'escalier, en entrant sous l'arcade, le palier s'élargit de chaque côté et forme ce qu'on appelle communément la Chapelle de l'Ange... Une porte conduit, deux degrés plus bas, dans un réduit obscur, tout entier creusé dans le roc... : c'est la Grotte de l'Annonciation... Sous l'autel [qui occupe tout le fond], une plaque de marbre porte cette inscription : *Ici le Verbe s'est fait chair.* »

L'atelier de saint Joseph, où les franciscains viennent de construire une belle église avec crypte sur l'emplacement d'une église, semble-t-il, de quelque grand couvent du Moyen Age, ne se trouve qu'à 100 mètres environ au nord-est de la basilique de l'Annonciation.

La fontaine de la Vierge, sur la route de Tibériade, est, en somme, l'unique source de la ville : aussi s'y presse-t-on tout le jour. Les chrétiens l'appellent « fontaine de Madame Marie », *Aïn Sitti Mariam*. Dès les premiers siècles une église, l'église de la Nutrition probablement, fut bâtie au-dessus de la fontaine. Mais la construction qui la recouvre aujourd'hui ne date que de 1862, et elle sert d'église à la paroisse grecque schismatique. « Pour plusieurs anciens pèlerins et encore aujourd'hui pour les chrétiens orientaux,... c'est là que, le jour même de l'Incarnation, comme Marie était à la fontaine, l'ange Gabriel l'aurait saluée une première fois, mais sans se montrer à ses yeux : *Je vous salue, Marie, pleine de grâce*. La Vierge, émue et étonnée, dit la légende, rentra précipitamment dans sa chambrette, où elle se mit à filer la pourpre. Et c'est ici que l'archange lui apparut et que le salut libérateur se fit entendre pour la seconde fois. Ce récit est tiré de l'évangile apocryphe de saint Jacques le Mineur. » On comprend que la fontaine soit dite aussi Fontaine Saint-Gabriel, et que, à partir du XIIe siècle, l'emplacement de l'église de la Nutrition ait été occupé par une église dédiée à l'archange. « Le souvenir et le titre de saint Gabriel sont d'ailleurs restés attachés à l'église de la paroisse orthodoxe. » A noter que, en 1573, pour résoudre la difficulté qu'il y aurait à accoler l'édicule de Lorette à la grotte de l'Incarnation, le P. Boniface de Raguse disait que « la maison transportée à Lorette était celle que les pèlerins, sous le nom de maison de la Nutrition, vénéraient près de la fontaine, tandis que celle de l'Incarnation n'avait pas quitté Nazareth. » Cet essai de solution ne semble pas, d'ordinaire, pris au sérieux.

Ajoutons que, le 6 septembre 1923, Mgr Baudrillart a consacré une autre et récente basilique de Nazareth, la basilique de Jésus Adolescent, annexée à l'Œuvre des orphelins dirigée par les Salésiens. Elle est au-dessus de Nazareth, tout à fait sur la hauteur. Le promoteur de l'œuvre et le collecteur des fonds est le chanoine Caron, ancien supérieur du petit séminaire de Versailles. La principale donatrice, considérée comme la fondatrice, est de Versailles. L'architecte du temple est un Français, M. Gauthier. Il a été spécifié que les Salésiens de la province de France garderaient l'orphelinat et l'église.

J. Bricout.

NECKER DE SAUSSURE (Mme), 1765-1841, fille du célèbre naturaliste de Saussure, cousine et amie de Mme de Staël, naquit à Genève. Elle est surtout connue pour son ouvrage : *L'éducation progressive ou étude du cours de la nature humaine*, 3 vol., Bruxelles, 1836-1838. Ce titre résume sa pensée, à savoir que l'éducation doit suivre le développement des facultés de l'enfant et s'adapter à elles pour, de progrès en progrès, les mener à la perfection. Elle se soucie spécialement de la formation morale, mais elle ne méconnaît point l'importance de la vigueur corporelle et de la culture de l'esprit. A noter aussi qu'elle place la religion à la base de l'éducation, et que, en dépit de son protestantisme austère et orthodoxe, elle fait une part raisonnable à la liberté de l'enfant, des filles comme des garçons. Quoiqu'elle doive beaucoup à son compatriote Rousseau, Mme Necker de Saussure est loin, fort heureusement, d'être toujours d'accord avec lui.

J. Bricout.

NELLY est la forme que les Anglais donnent au nom d'*Éléonore* (voir ce mot, t. II, col. 1123).

NÉPOTIEN (*Nepotianus*), prêtre d'Altino au IVe siècle, sous l'évêque Héliodore dont il était le

neveu. Sa mort arrivée en 396 fut l'occasion d'une lettre dans laquelle saint Jérôme fait à Héliodore l'éloge du prêtre défunt, « mon Népotien, le vôtre, ou plutôt le Népotien du Christ et par cela même plus véritablement le nôtre. » Ce jeune homme, d'abord soldat, avait manifesté de l'attrait pour la vie monastique et Jérôme dans une lettre lui avait exposé ce qu'était cette vie. Ensuite, ordonné prêtre par son oncle, il s'était adonné au ministère paroissial et avait fait preuve d'un grand zèle pour la beauté de la maison de Dieu. A ses derniers moments, il avait eu un pieux souvenir pour Jérôme, qui rappelle tout cela dans la lettre où il fait l'éloge de son disciple docile.

J. Baudot.

NESMY Jean, pseudonyme de M. Henry Surchamp, né en 1876. Disciple de M. René Bazin, M. J. Nesmy publia en 1905 son premier roman *L'Ivraie*. Il y contait l'histoire lamentable d'un de ses compatriotes, un paysan limousin, que la grande ville arrachait à son milieu familial, démoralisait et ruinait de toute façon. *Les Égarés* (1906) mettaient en parallèle saisissant les vieux maîtres d'école patriotes et les jeunes instituteurs imbus de socialisme humanitaire. Au cours de la guerre, M. J. Nesmy revenait avec bonheur sur ce sujet, en racontant la conversion et la mort héroïque d'un instituteur sectaire dans *L'Ame de la Victoire* (1918). En 1909, il étudiait le rôle social du prêtre au milieu de populations ouvrières sans foi, dans *La lumière de la maison*. En même temps il publiait des recueils de nouvelles régionalistes : *L'âme limousine; La graine au vent; L'arc-en-ciel; L'amour dans le brouillard*, etc.; un beau roman rustique, *Le roman de la forêt* (1913) ; un magnifique poème en prose, *Les quatre saisons de la forêt* (1922); des articles littéraires ici et là.

Les romans de M. Jean Nesmy, comme ceux de M. René Bazin, « se rattachent au roman social », déclare M. J. Morienval, c'est dire qu'ils ont une réelle et haute valeur d'apostolat. Toutefois, il ne conviendrait de permettre indistinctement ni *L'Ivraie*, ni même *L'âme limousine*, dit très justement M. l'abbé Bethleem. Par exemple, je voudrais qu'on obligeât tous les élèves de nos collèges à lire les *Quatre saisons de la forêt* et que les autres volumes de M. Nesmy fussent mis à leur disposition. Cela est écrit avec tant de finesse et de délicatesse, cela est si harmonieux, si bien composé, d'une grâce si touchante et d'une inspiration si noble! M. J. Nesmy est, à l'heure présente, un de nos meilleurs écrivains catholiques.

Léon Jules.

NESTOR gouvernait l'église de Pergé en Pamphylie, à l'époque où sévissait la persécution de Dèce. Il conseillait aux chrétiens de prendre la fuite, mais demeurait ferme dans l'attente du combat. Amené devant le tribunal du préfet Pollion, il manifesta une sainte joie de pouvoir témoigner sa fidélité au Christ. Condamné à être crucifié comme son divin Maître, il endura courageusement ce supplice, ne cessant de prier pour la persévérance de ses diocésains dans la foi à Jésus-Christ. Sa mémoire est au 26 février dans le martyrologe romain.

J. Baudot.

NESTORIANISME, hérésie christologique du v^e^ siècle provoquée par le patriarche de Constantinople, Nestorius. — I. Exposé. II. Histoire. III. Intervention de l'Église. IV. Destinées ultérieures.

I. Exposé du nestorianisme. — Si la foi chrétienne a toujours professé l'unité du Christ, elle ne pouvait, en face des données évangéliques, avoir d'hésitation sur le double élément qui constitue le mystère de sa personnalité. Le Sauveur parle et agit tour à tour en homme et en Dieu. Aussi l'Église avait-elle défendu sa parfaite humanité contre le docétisme au II^e^ siècle, sa parfaite divinité contre l'adoptianisme au III^e^ et l'arianisme au IV^e^.

Longtemps cette simple affirmation parut suffisante. Mais le jour vint où les progrès de l'analyse firent surgir le besoin de préciser la notion de ces deux parties constituantes et la loi de leurs mutuels rapports. La solution en apparence la plus rationnelle était de considérer la divinité et l'humanité comme deux êtres complets, non seulement distincts, mais séparables ou séparés, entre lesquels seul un lien moral maintenait l'union. En termes philosophiques, on aurait alors deux personnes et le Christ serait un homme dans lequel le Verbe habitait comme dans un temple, sur l'âme duquel l'Esprit de Dieu régnait plus parfaitement que sur celle d'aucun prophète, mais dans le même sens. Ce dualisme christologique s'est appelé dans l'histoire, du nom de son principal fauteur, le nestorianisme.

De ce système découlaient de graves conséquences sur toute l'économie de l'Incarnation. L'humanité du Christ était admise à mériter la grâce de l'union par l'effort de sa bonne volonté. Parce qu'elle était accidentelle, cette union, une fois réalisée, restait compatible avec la pleine autonomie des actes humains du Sauveur et l'on pouvait même concevoir qu'elle cessât d'exister. En vue de conserver la dualité du Christ, le nestorianisme en ruinait l'unité.

Dès lors, la sainte Vierge ne pouvait plus être dite « mère de Dieu », mais seulement « mère du Christ ». Cette répercussion sur la doctrine mariale est peut-être le trait qui fit le plus pour découvrir le système et attirer l'attention sur ses dangers.

II. Histoire du nestorianisme. — Comme le monophysisme, le nestorianisme ne fut que l'aboutissement aigu de très vieilles tendances.

Dans son fond, il répondait à ce désir de rendre raisonnable le mystère du Dieu fait homme qui avait fait naître l'adoptianisme au II^e^ siècle et qui allait s'aviver, au V^e^, sous l'influence de la philosophie d'Aristote. A quoi s'ajoutait un double souci d'exégèse littérale et de psychologie réaliste, qui tournait les esprits positifs de préférence vers la considération de l'humanité du Christ. Souci qui devenait une nécessité quand il s'agissait de réagir contre les excès de la tendance inverse qui s'étaient manifestés dans l'apollinarisme. Un problème délicat était posé devant la pensée chrétienne, dont l'imperfection du vocabulaire usuel sur les concepts de nature et de personne compliquait la solution.

L'école d'Antioche fut le confluent de ces courants divers. Ressuscitée au IV^e^ siècle, elle compta des maîtres importants et respectés : Diodore, mort évêque de Tarse entre 386 et 394; Théodore, évêque de Mopsueste de 392 à 428. Le premier avait combattu l'hérésie arienne et apollinariste; le second est un des princes de l'exégèse. Mais l'un et l'autre professaient une christologie nettement dualiste.

« Diodore distingue énergiquement dans le Sauveur le Fils de Dieu du fils de David que le premier a pris et en qui il a habité.... Aussi n'est-ce que par figure, et parce que le fils de David a été le temple du Verbe, que l'on peut dire du Dieu Verbe, du Fils de Dieu, qu'il est fils de David. » J. Tixeront, *Histoire des dogmes*, t. III, p. 13. Théodore admet bien dans le Christ, après l'union, l'existence de ce qu'il appelle « une seule personne »; mais c'est d'unité morale qu'il s'agit, puisqu'elle est due en partie aux mérites prévus du Christ et s'explique « par une bienveillance, par une complaisance particulière que Dieu et le Verbe spécialement ont prise en Jésus », *ibid.*, p. 16. En réalité, les natures sont distinctes au point de former « deux personnes complètes en soi » et « c'est l'homme seul qui est le Jésus de l'histoire », *ibid.*, p. 19. Aussi la sainte Vierge

n'est-elle dite mère de Dieu qu' « improprement » et « par relation ». Jésus lui-même n'est pas fils naturel de Dieu. « C'est par grâce qu'il a reçu la filiation, la divinité seule possédant la filiation naturelle », *ibid.*, p. 21.

Toutes ces thèses ne fussent peut-être jamais sorties de l'enceinte des écoles si un disciple de Théodore, le prêtre Nestorius, n'était devenu, en 428, évêque de Constantinople. « Antiochien de formation et d'esprit », Tixeront, *ibid.*, p. 23, celui-ci ne tarda pas à manifester ses doctrines.

Il ressort de ses écrits que « l'unique personnalité qu'il admet dans le Verbe incarné » est « un *résultat* de l'union ». En effet, « dans cette union, les natures restent ce qu'elles étaient; mais les personnalités s'unissent au point de n'en former qu'une, le « *prosôpon* d'union », qui n'est ni celui du Verbe, ni celui de l'homme, mais du composé. » Il y a donc « une sorte d'échange mutuel des personnalités entre le Verbe et l'homme », « prise » de l'homme par le Verbe, « don » de l'homme au Verbe; mais, en réalité, « les *prosôpons* du Verbe et de l'homme continuent de subsister de quelque façon comme *prosôpons* subordonnés au *prosôpon* du Christ dont ils sont les composants. » Tixeront, *ibid.*, p. 28-30.

Cette théologie subtile fut jetée dans le grand public lorsque le patriarche entreprit de contester à Marie sa qualité de *Theotocos* (fin de 428). Il y eut grand scandale à la cour ainsi que parmi le peuple, et des contradicteurs s'élevèrent. Saint Cyrille d'Alexandrie surtout dénonça par lettres publiques les erreurs de Nestorius, qui répondit en exposant contre lui l'ensemble de ses doctrines (printemps de 429). Très actif pour la cause de l'orthodoxie, Cyrille s'efforça d'émouvoir l'empereur (fin de 429), puis le pape (milieu de 430), que Nestorius lui-même avait, à sa façon, déjà saisi de l'affaire. La crise nestorienne venait de s'ouvrir.

III. Intervention de l'Église. — Sollicité tout à la fois par les deux adversaires, le pape Célestin Ier tint à Rome un concile, qui proclama l'hétérodoxie de Nestorius. Celui-ci était sommé de se soumettre dans les dix jours et Cyrille recevait mission de veiller à l'exécution de la sentence (11 août 430).

A cette fin, le patriarche d'Alexandrie prit l'initiative de rédiger douze anathématismes, Denzinger-Bannwart, n. 113-124, qui énonçaient sa doctrine personnelle de l'Incarnation. Mais Nestorius et les Antiochiens, les jugeant entachés d'apollinarisme, refusèrent d'y souscrire. Théodoret de Cyr et d'autres prirent la plume pour les attaquer, tandis que Cyrille publiait mémoires sur mémoires pour se défendre. Devant cette confusion, tous les partis se rallièrent à la réunion d'un concile général.

Il se tint à Éphèse en juin 431 et fut présidé, au nom du pape, par saint Cyrille d'Alexandrie. Dès le 22, sans attendre l'arrivée de Jean d'Antioche et de son groupe, celui-ci soumit à l'assemblée la doctrine de Nestorius, qui fut de nouveau condamné et déposé de son siège. La sentence fut confirmée le 11 juillet par les légats du pape, qui étaient arrivés dans l'intervalle.

De leur côté, une quarantaine d'évêques orientaux, réunis autour de Jean d'Antioche, déposaient Cyrille comme coupable de violence et d'hérésie. Un moment, celui-ci fut dans une situation difficile; mais il sut gagner à sa cause l'empereur et la cour. L'assemblée termina rapidement ses travaux et Nestorius envoyé en exil reçut un remplaçant orthodoxe.

Cependant le concile d'Éphèse n'avait fait que trancher les questions de personnes et le conflit dogmatique demeurait aigu entre cyrilliens et orientaux. Au cours des années suivantes, saint Cyrille s'expliqua sur le sens exact de sa christologie et la plupart des antiochiens consentirent à désavouer Nestorius. Une profession de foi commune fut adoptée par les deux patriarches, qui la firent peu à peu admettre par leurs partisans respectifs (mars-avril 433).

Cette formule d'union marque la fin de la crise au double point de vue ecclésiastique et doctrinal.

IV. Destinées ultérieures du nestorianisme. — Relégué dans la Haute-Égypte, Nestorius y mourut en 451, après avoir composé, sous le titre de *Livre d'Héraclide de Damas*, une longue apologie de sa doctrine. Seuls une quinzaine d'évêques orientaux lui restèrent fidèles, qui furent aussitôt déposés. Grâce aux efforts combinés des deux pouvoirs, l'orthodoxie avait eu gain de cause au sein de l'Empire byzantin.

Mais l'hérésie survécut dans l'empire perse. La christologie antiochienne avait gardé de nombreuses sympathies dans l'école d'Édesse. Elle fut la doctrine officielle de sa filiale, fondée à Nisibe, au delà des frontières, en 457. L'épiscopat perse ne tarda pas d'ailleurs à s'organiser en une Église nationale, qui obéissait au *catholicos* de Séleucie-Ctésiphon et professait le dyophysisme nestorien.

Cette Église connut une période de prospérité sous la dynastie sassanide (224-632). Mais elle fut ruinée par les invasions musulmanes et il n'en reste plus que des débris insignifiants, soit quelque 40 000 fidèles. C'est parmi ces nestoriens de Perse que le *Livre d'Héraclide* a été récemment retrouvé.

J. Tixeront, *Histoire des dogmes*, t. III, p. 11-79; Nestorius, *Le Livre d'Héraclide de Damas*, trad. fr. par F. Nau, Paris, 1910; M. Jugie, *Nestorius et la controverse nestorienne*, Paris, 1912; art. *Éphèse*, (concile d') dans *Dict. de théol. cath.*, t. V, col. 137-163; H. Labourt, *Le christianisme dans l'empire perse sous la dynastie sassanide*, Paris, 1904; Hefele-Leclercq, *Hist. des conciles*, t. II *a*, p. 219-422.

J. Rivière.

NEWMAN. — I. Newman anglican. II. Newman catholique.

I. Newman anglican. — John Henry Newman, fils d'un banquier de Londres, qui descendait d'une famille juive établie en Hollande, naquit en 1801. Il reçut de sa mère, Jemima Fourdrinier, petite-fille de huguenots français, une éducation religieuse tout imprégnée de calvinisme. Ces premières impressions furent confirmées, vers l'âge de quinze ans, par une sorte de crise intérieure où il crut avoir le sentiment de sa conversion et de sa prédestination à la gloire éternelle, et ensuite par la lecture des théologiens de l'école *evangelical*. Plein de préventions contre le catholicisme, il croyait fermement que le pape était l'Antéchrist prédit par Daniel, saint Paul et saint Jean; telle était sa passion d'écolier protestant qu'il avait effacé, dans son *Gradus ad Parnassum*, les épithètes qui accompagnaient le mot pape, comme *vicarius Christi*, etc., et les avait remplacées par des qualifications injurieuses. Et cependant, par une contradiction mystérieuse, dès l'âge de quinze ans, une pensée fort discordante avec son protestantisme s'emparait de lui : c'est que Dieu voulait qu'il vécût dans le célibat.

Écolier précoce, il a seize ans à peine, quand, en décembre 1816, il est admis dans Trinity College, à Oxford. Ardent travailleur et curieux de toutes les connaissances, il étudie l'histoire, les langues orientales, mène de front la poésie et les mathématiques, et joue du violon. A dix-huit ans, il s'oriente vers la vie ecclésiastique. En avril 1822, il concourt pour le poste alors le plus envié et le plus disputé à Oxford, celui de *fellow* d'Oriel College, et il est reçu. Ce succès le mit en contact avec nombre d'hommes éminents d'Oxford, notamment avec Pusey. En 1824, il reçoit les ordres avec des sentiments de grande piété.

Aussitôt ordonné, Newman fut nommé *curate* de Saint-Clément, l'une des paroisses d'Oxford. Un pas plus considérable fut sa nomination, en 1826, à l'un

des quatre postes de *tutor* dans le collège d'Oriel, position qui lui donnait la direction intellectuelle et, dans une certaine mesure, morale des *undergraduates*. En 1828, un terrain plus large encore s'ouvrit à son zèle apostolique. Tout en conservant ses fonctions de *tutor* à Oriel, il fut appelé à l'important *vicarage* de Sainte-Marie, l'église de l'Université. Il y prit possession de cette chaire qui devait être sienne pendant quinze années, et commença à y faire entendre la parole d'un accent si nouveau et si pénétrant qui a réveillé la conscience endormie de l'Angleterre.

Une évolution se dessine dans son esprit et ses convictions religieuses. L'*evangelical* passe insensiblement au latitudinarisme et s'avance vers la *High-Church*. Ses amis, les Froude, les Robert Wilberforce, les Pusey surtout (la maison de Pusey, marié, devint l'asile préféré de Newman), contribuaient au mouvement de ses idées. On peut citer un fait assez curieux de son libéralisme et de son attrait, déjà marqué à son insu, vers le catholicisme. Amené à s'occuper de l'installation de son jeune frère Francis à Oxford, Newman plaçait dans sa chambre une gravure représentant la Vierge; et, aux plaintes de son frère, il répondait en s'élevant vivement contre les protestants qui oubliaient cette parole sacrée : « Vous êtes bénie entre toutes les femmes. » Au fond, Newman et ses amis Froude et Pusey comprenaient que l'Église d'Angleterre ne pourrait se soutenir et se sauver que par une contre-réforme.

Ce fut l'origine de ce qu'on a appelé le « Mouvement d'Oxford », une sorte d'orientation vers un christianisme plus pur, vers le romanisme et la doctrine catholique, mouvement dont l'origine date de 1833 et qui eut pour centre Newman lui-même, mouvement qui aboutit à la conversion de Newman et d'un certain nombre de ses amis et de ses disciples.

Avant de devenir catholique, l'action de Newman fut, tout en restant anglicane, profondément chrétienne. Ses sermons à Sainte-Marie en témoignent. Il prêchait tous les dimanches. Absolument différent de nos grands sermonnaires français, on a pu dire de lui « qu'il était aussi loin de l'orateur que pouvait l'être un grand prédicateur. » Nulle action : suivant l'usage de la chaire anglaise à cette époque, il lit ses sermons; ses yeux demeurent fixés sur son manuscrit; pas une fois il ne regarde l'auditoire; ses bras sont immobiles, ses mains cachées; tout au plus, par instant, remue-t-il un peu la tête. Il commence d'une voix tranquille, nette, et continue sans inflexion. Chaque paragraphe est débité rapidement et suivi d'une courte pause, comme pour laisser le temps de le méditer. Pas un éclat d'intonation, pas une effusion de sensibilité, pas un cri de passion. Parfois il s'interrompt quelques minutes, durant lesquelles l'auditoire demeure en suspens; puis, d'un accent plus grave, plus solennel, il prononce une ou deux phrases où il met comme une force concentrée; au dire d'un témoin, les sons qu'on entend, en ces instants, sortir de ses lèvres, semblent quelque chose de plus que sa propre voix; c'est comme le colloque de son âme avec Dieu. Aussi bien, son sermon n'est guère autre chose. A la différence des sermonnaires français qui se plaisent à développer les idées générales et abstraites, qu'il s'agisse du dogme ou de la morale, Newman s'attache plus volontiers aux sujets concrets et très limités. C'est la conscience de ses auditeurs qu'il examine, à la lumière de la sienne. Jamais romancier, psychologue n'a pénétré davantage tous les dessous de la conscience humaine, ses complexités, ses subtilités, ses sophismes, ses contradictions, ses faiblesses. Telle est sa perspicacité qu'elle s'exerce sur les natures d'esprit, les états de vie, les genres de tentation qui sembleraient devoir lui être le plus étrangers. Newman a ce don extraordinaire que chaque auditeur peut croire qu'il s'adresse spécialement à lui. « Je crois, a dit un témoin, qu'aucun jeune homme n'a pu l'entendre prêcher sans s'imaginer qu'un indiscret lui avait livré le secret de sa propre histoire et que le sermon était pour lui seul. » On imagine le succès d'une telle prédication. Afin qu'elle s'étendît à toute l'Angleterre, il fallut que Newman se décidât à publier ses sermons. Le premier volume parut en mars 1834; d'autres suivirent de près. « La manière de sentir en matière religieuse en fut changée, nous dit-on, dans toute l'Église anglicane. »

Newman employait en même temps d'autres moyens d'action sur l'opinion publique. Nous voulons parler des *Tracts for the Times*. Le premier parut le 9 septembre 1833 : c'est un écrit de trois pages, sans signature. Il débute ainsi : *A mes frères dans le sacré ministère, les prêtres et les diacres de l'Église du Christ en Angleterre ordonnés pour cela par le Saint-Esprit et l'imposition des mains*. L'idée maîtresse de ce tract, c'est la doctrine de la *Succession apostolique*, et donc de l'indépendance de l'Église vis-à-vis de l'État. D'autres tracts suivent, coup sur coup, en septembre et dans les mois suivants. Le second s'attaque au bill irlandais et lui reproche d'avoir été pris sans l'avis de l'Église; le troisième dénonce les altérations dans la liturgie et les services funèbres; le quatrième revient sur la succession apostolique; le cinquième expose la constitution de l'Église du Christ et celle de la branche de cette Église établie en Angleterre; les suivants traitent de sujets analogues : toujours sans signature; on a seulement soin de faire savoir que ces écrits émanent d'Oxford. Newman aurait désiré les intituler : *Oxford tracts*, mais il n'osa. Le plus grand nombre des tracts (neuf sur les dix-sept premiers) et aussi les plus brillants, les plus saisissants, sont de lui. En même temps, il écrit des articles dans le *British Magazine*, publie ses vers de la *Lyra apostolica*, fait imprimer son livre sur les ariens, poursuit ses études sur les Pères de l'Église et sur les théologiens anglicans du XVII^e^ siècle.

L'esprit qui régnait dans les *Tracts* ne pouvait manquer de provoquer des protestations. On lança contre Newman et ses amis l'accusation de romanisme. On publia même une prétendue lettre pastorale où le pape félicitait les auteurs du « Mouvement d'Oxford ». Pusey protesta, à son tour, contre ce genre de polémique. C'était sûrement de la meilleure foi du monde que les *Tractarians* se jugeaient calomniés, quand on les accusait de tendre à Rome. Cependant une pointe de romanisme y perçait, malgré eux. Newman eut beau faire paraître un volume sur la *Via media* et contre le romanisme. Certains tracts paraissaient suspects de papisme. Les protestants s'irritèrent et l'évêque d'Oxford crut devoir lancer un blâme contre les tracts.

Le « mouvement d'Oxford » ne fit que s'accroître de cette opposition. Parmi les nouveaux amis ou disciples de Newman, il faut compter Richard-William Church, le futur P. Faber, Dalgairns, S. Wood, Hope Scott, Henry-Édouard Manning, Mark Pattison, Benjamin Jowett, William-George Ward; c'est Ward qui s'écriait un jour, en réponse à qui l'interrogeait sur ses croyances : « Mon *Credo* sera extrêmement simple : *Credo in Newmanum!* » L'ascendant que Newman exerçait sur tous ces esprits d'élite inclinait le chef du « Mouvement » à l'humilité. Il en vint à douter de lui-même et à douter de sa cause. « L'Église anglicane détachée de Rome, est-elle bien la véritable Église du Christ? » Telle est la question qu'il finit par se poser. Cette crise de conscience dont il se garde de rien faire paraître, ne devait se dénouer que cinq ou six ans plus tard. Comme pour se rassurer et s'assu-

rer ceux qui, comme lui, pouvaient être saisis par le doute, il publia le fameux *Tract 90*, où il cherche à établir que les « XXXIX Articles de religion », approuvés et promulgués par la reine Élisabeth en 1571, peuvent être entendus dans un sens catholique. Ce tract déchaîna une véritable tempête. Les chefs de collèges, et l'évêque d'Oxford, d'autres évêques encore, le censurèrent vivement. Ward, au contraire, et ses amis y trouvèrent une raison de se tourner davantage vers Rome. Pusey essaie vainement d'enrayer ce mouvement. Newman, sollicité par Pusey de désavouer Ward, se trouve dans un tel embarras qu'il prend le parti d'abandonner Sainte-Marie et de se retirer à Littlemore, petit hameau de sa paroisse, situé à deux milles d'Oxford.

Littlemore devint pour les *Tractarians* un lieu de retraite où Newman organisa une sorte de communauté, presque un monastère : quelques cellules étroites, une petite chapelle, ce fut tout. Là en face de sa conscience (« Dieu et moi seul », écrivait-il), le chef du « Mouvement d'Oxford » essaya d'oublier tout le bruit du dehors. Si ébranlée que fût sa foi dans l'anglicanisme, il continua de détourner ses disciples d'aller à l'Église romaine. Mais le courant fut plus fort que lui. Lockart, Dalgairns, Ward, etc., abjurent l'un après l'autre. Enfin ses doutes et ses hésitations cessent. Le 8 octobre 1845, il fait appeler le P. Dominique, religieux passionniste, italien d'origine, installé en Angleterre depuis 1841; il se confesse à lui, reçoit le baptême sous condition; et, le 10, il assiste à sa messe et communie. Ainsi se consomme sans bruit cette conversion qui devait avoir un si grand retentissement en Angleterre. « Il est impossible, dit un contemporain, de décrire l'effet énorme produit dans le monde académique et clérical, je puis dire dans toute l'Angleterre, par ce fait qu'un seul homme a changé de religion. » Quelques-uns de ses amis l'imitent, Faber, par exemple; d'autres refusent de le suivre jusqu'au bout, notamment Pusey, qui s'obstinera dans la *via media* et formera une secte spéciale, le Puséisme.

II. Newman catholique. — A peine converti, Newman publia son *Essai sur le développement de la doctrine chrétienne*, qui, composé pendant les dernières années de sa crise religieuse, apportait à l'Église catholique un système nouveau d'apologétique, le plus efficace qu'elle pût opposer à certaines attaques modernes. Mais qu'allait-il devenir lui-même? Wiseman, l'évêque de Londres, lui conseille de se rendre à Rome, où il arrive le 28 octobre 1846. Au printemps 1847, il était ordonné prêtre. L'institut de Saint-Philippe Néri lui paraît tout à fait approprié aux besoins de l'Église d'Angleterre; il s'initie ainsi que quelques-uns de ses amis, nouveaux convertis, à la vie oratorienne, sous le P. Rossi, et dans les derniers jours de 1847, il quitte Rome avec ses compagnons; il débarque en Angleterre, précédé par des lettres apostoliques qui louent son dessein et fonde, à Birmingham, la première maison de l'Oratoire, à laquelle Faber veut aussitôt s'agréger.

Ce fut pour la région un renouveau de la vie catholique. Newman exerça même par ses écrits une action profonde sur toute l'Angleterre. *Loss and Gain*, qu'il publia en 1848, excita tout de suite une vive curiosité; il y mettait en scène un jeune universitaire d'Oxford, anglican d'origine, qui, après s'être longtemps débattu, se faisait catholique par besoin d'une autorité qui fixât la foi au milieu de tant de contradictions; par besoin aussi d'une religion qui pratiquât l'ascétisme et la pénitence. Sa prédication ne fut pas moins féconde. Il apportait dans la chaire catholique la renommée qu'il avait autrefois acquise à Sainte-Marie d'Oxford. Partout où il parlait, soit dans la chapelle de l'Oratoire, soit dans les églises diverses où il était appelé, on accourait pour l'entendre, et les protestants n'étaient pas les moins empressés. Benson, jeune clergyman qui devait être archevêque de Cantorbéry, se trouva assister à un de ses sermons du carême de 1848; il en sortit avec cette impression qui était celle de presque tous ses auditeurs : « Il a parlé avec une éloquence d'ange... Une telle prédication, je n'en ai jamais entendu, et je n'espère pas en entendre de semblable. » La publication de ces « sermons catholiques » prolongea l'action de Newman sur tous les esprits éveillés de l'Angleterre. Un peu plus tard, ses « Lectures » et ses sermons solennels, où il célèbre la renaissance catholique en Angleterre, eurent un retentissement plus considérable encore.

Cependant il eut à soutenir une lutte pénible contre les attardés du mouvement d'Oxford. Keble, Pusey et Manning ne pouvaient se déprendre de l'anglicanisme. Manning finit pourtant par suivre la voix intérieure qui l'attirait au catholicisme et fit son abjuration le 6 avril 1851, dimanche de la Passion, entre les mains d'un Père jésuite (voir art. Manning). Cette conversion qui réjouit Newman devait pourtant lui préparer pour plus tard d'amers déboires. Jamais deux grandes âmes n'ont été plus différentes l'une de l'autre, ni plus discordantes que celles de Manning et de Newman. Et de leurs conflits, c'est Newman seul qui devait souffrir.

Quelques mécomptes allaient le préparer, de 1851 à 1858, aux déboires qui l'attendaient. Des évêques irlandais rêvaient de fonder une Université catholique, et, avec l'agrément du pape, Mgr Cullen, archevêque d'Armagh, demanda à Newman d'en être le recteur. Le prestige du grand *Oxfordman* paraissait devoir aider au succès de l'entreprise. L'œuvre lui sourit; mais il trouva des adversaires dans l'épiscopat irlandais; lui-même, après six années d'efforts, en 1857, il dut reconnaître l'impossibilité d'accomplir l'œuvre qu'il avait rêvée et il résigna ses fonctions.

Cependant la nécessité d'approprier l'apologétique aux difficultés nouvelles, issues des progrès de la critique et de la science, le hantait toujours. Il s'attacha à une revue catholique qui avait un grand succès dans le monde intellectuel, le *Rambler*, peu après transformé en *Home and Foreign Review*. Le *Rambler* était l'organe des catholiques à tendances libérales. Sans partager les idées avancées de ses rédacteurs, Newman estimait que la Revue pouvait rendre un grand service à l'Église. Manning et Ward furent scandalisés de cette attitude. A la suite d'un article publié par Newman, en 1859, dans le *Rambler* sous ce titre : *De la consultation des fidèles dans les questions de doctrine*, l'auteur se vit formellement dénoncé à Rome comme ayant soutenu une doctrine hérétique. D'un autre côté, Manning et Ward avaient pour principe qu'il ne faut pas toucher à l'autorité du pape, pas même au pouvoir temporel. Ward soutenait notamment que c'était un péché mortel, méritant la damnation éternelle, de ne pas croire à la nécessité de ce pouvoir. Newman, tout en flétrissant l'œuvre de spoliation des Garibaldi et autres, désavouait hautement les thèses intransigeantes des Ward et des Manning. Celui-ci, piqué au vif, dénonça à Mgr Talbot, à Rome, Newman comme étant « le centre de ceux qui étaient antiromains, pour ne rien dire de plus, sur le pouvoir temporel. » On comprend l'impression produite sur Pie IX par de telles imputations. Newman en souffrit douloureusement et en silence pendant plusieurs années. Au commencement de 1864, le hasard d'une attaque qui mettait en question sa sincérité et celle de ses frères du sacerdoce catholique le décide soudainement à rompre

ce silence; en quelques semaines il écrit l'*Apologia pro vita sua*. Du coup, les esprits sont retournés, les cœurs conquis : aux yeux de ses compatriotes, protestants et catholiques, son prestige est rétabli et pour toujours; première réparation, en attendant celle, plus complète, et plus éclatante encore, qui se produira quinze ans plus tard et qui, cette fois, viendra de Rome.

Il se jeta bientôt au devant de nouveaux échecs. Comme il avait trouvé à acheter un terrain assez étendu à Oxford, il forma, en 1864, le dessein d'y fonder une mission de l'Oratoire. Son but principal était d'offrir un centre de vie religieuse aux jeunes étudiants catholiques qui commençaient à profiter de ce que, depuis 1854, la porte des universités d'Oxford et de Cambridge ne leur était plus fermée. Mais Manning et Ward contrecarrent ce projet; ils ne veulent pas de Newman à Oxford, pour deux raisons : la première est que sa présence encouragerait les jeunes catholiques à venir à l'université, ce qu'ils jugent dangereux; la seconde est que, sur un tel théâtre, Newman aurait plus d'influence pour répandre ses idées. La Propagande, naturellement hostile à toute « éducation mixte », fit rompre le projet. Newman en fut contristé. Il ne désespère pourtant pas qu'un jour vienne, plus tard, où les portes d'Oxford ne seront plus fermées aux jeunes catholiques. « Il se peut, disait-il, qu'un autre pontife, dans une autre génération, révoque tout cela. » Cela s'est trouvé être une prophétie : aujourd'hui la fréquentation des universités n'est plus interdite aux catholiques, et, de l'aveu de tous, aucun des inconvénients redoutés ne s'est produit.

Newman souffrait des suspicions dont son action était l'objet, même auprès du pape. Un de ses oratoriens, le P. Saint-John, dans un voyage qu'il fit à Rome, parvint à dissiper ces ombres. Pie IX prit le parti de demander, non pas à Manning qui était devenu, après Wiseman, primat d'Angleterre, mais au cardinal Cullen, devenu archevêque de Dublin, un avis impartial sur les écrits de Newman. La réponse du cardinal fut favorable à Newman, et, fait significatif, le pape voulut que celui-ci en fût informé.

De 1867 à 1870, Newman vécut dans la retraite et l'inaction. Inaction publique, car sa vie intérieure en fut décuplée. Il profita du calme où on le laissait pour travailler au grand ouvrage sur le principe de la croyance religieuse, qui sera publié un peu plus tard, sous ce titre : *Essay in aid of a Grammar of Assent*. En même temps ses amis le décident à publier (janvier 1868) une édition complète de ses vers, en y comprenant un poème qu'il a écrit quelque temps auparavant, au courant de la plume, y attachant si peu d'importance que, pour un peu, le papier sur lequel il était écrit aurait été jeté au panier : c'était *Le songe de Gérontius*, l'un des chefs-d'œuvre de la poésie anglaise au XIXe siècle. Entre temps, l'écrivain et le poète se livrait à la musique. Rien de plus délicieux que la lettre où il raconte les joies que lui procurait le violon, ce violon dont lui avaient fait cadeau deux de ses anciens amis anglicans.

Lorsque s'ouvrit le concile du Vatican (1869-1870), les polémiques sur la question de l'infaillibilité papale ramenèrent Newman en lice. Pour lui, cette doctrine n'était qu'une opinion, mais une opinion fondée sur tout « un enchaînement d'arguments ». « Je soutiens, répétait-il, dans une lettre du 21 juin 1868, je soutiens l'infaillibilité du pape, non comme un dogme, mais comme une opinion théologique, c'est-à-dire, non comme une certitude, mais comme une probabilité. » Cependant quand il vit quelques théologiens et de simples journalistes soutenir une infaillibilité qui se serait étendue à peu près à toutes les paroles du pape, ne presque plus la distinguer de l'inspiration et de l'impeccabilité, prétendre que ces doctrines devaient être adoptées dans le concile, sans débat et « par acclamation », il eut peur pour les esprits mal préparés à ces exagérations et combattit ceux qui « exaltaient leur opinion comme un dogme ». « Je proteste, ajoutait-il, je proteste, non contre vos doctrines, mais contre ce que je puis appeler votre esprit schismatique. » Mais il fut rassuré quand il connut la formule de la définition du Vatican, surtout quand il connut le livre que Mgr Fessler, secrétaire du concile, publia avec l'approbation du Saint-Siège, sur *La vraie et la fausse infaillibilité*. Il prêcha même la soumission aux révoltés comme Döllinger et le P. Hyacinthe.

Il eut bientôt l'occasion de montrer une fois de plus sa fidélité à Rome. Vers la fin de 1874, Gladstone, jusque-là mieux inspiré dans les questions qui regardaient le catholicisme, s'abandonna à une attaque furieuse contre ce qu'il appelait le « Vaticanisme ». A l'entendre, depuis la décision du concile sur l'infaillibilité, il était impossible de concilier l'obéissance requise par le pape avec les devoirs de l'allégeance civile; on ne pouvait plus être à la fois bon Anglais et bon catholique. Le retentissement du pamphlet fut immense; en quelques jours, 120 000 exemplaires furent vendus. Son succès devait être dépassé par la réponse que publia Newman, sous forme d'une « Lettre au duc de Norfolk ». Non seulement l'Angleterre y applaudit, mais Pie IX lui-même dut y reconnaître l'excellence des sentiments catholiques de Newman.

Léon XIII, un an après son élévation au souverain pontificat, voulut marquer qu'il partageait cette impression. Sur une démarche faite par les principaux catholiques d'Angleterre, notamment par le duc de Norfolk, il nomma Newman cardinal, indiquant expressément qu'il entendait ainsi récompenser « les services signalés rendus par lui, depuis de longues années, à la religion. » Newman fit le voyage de Rome pour recevoir le chapeau. Plus tard, confiant dans le génie de Léon XIII, il aurait voulu faire un nouveau voyage pour confier au pape ses vues et ses projets d'avenir, notamment en ce qui touchait la question d'Oxford. Il ne put le faire. Il mourut le 11 août 1890, à l'âge de quatre-vingt-dix ans, entouré d'une admiration et d'une vénération universelles. « Il y a un saint chez cet homme », s'était écrié son évêque, Mgr Ullathorne. Le cardinal Manning prononça son oraison funèbre, dans la vaste église de l'Oratoire de Londres. On n'eût pu imaginer un éloge plus magnifique du pieux cardinal. « Que Rome ou non le canonise, dit-il, il sera canonisé dans la pensée des gens pieux des diverses confessions de l'Angleterre. »

Paul Thureau-Dangin, *La renaissance catholique en Angleterre au XIXe siècle*, 3 vol., Paris, 1899, 1903, 1906, et *Newman catholique* d'après des documents nouveaux, Paris, 1912; Henri Bremond, *Newman, Essai de biographie psychologique*, Paris, 1906, et *Newman, Le développement du dogme chrétien, Psychologie de la Foi, La vie chrétienne*, Paris, 1905-1906; R. Saleilles, *Le Chrétien*, choix de discours extrait des sermons de Newman, 2 vol., et *La foi et la raison*, six discours empruntés aux Discours universitaires d'Oxford, 1 vol.,; Mlle Pératé, *Méditations et prières* par Newman.

E. VACANDARD.

1. NICAISE de Reims. — Nicaise occupa le siège épiscopal de Reims au Ve siècle : son nom est inscrit au dixième rang dans les catalogues. Il avait une sœur nommée Eutropie. Il prédit que sa ville épiscopale serait envahie et mise au pillage par les barbares et que lui-même tomberait sous leurs coups. La prophétie

se réalisa et Eutropie partagea le sort de son frère. Quels furent ces barbares? Devons-nous les identifier avec les Vandales de 407 ou les Huns de 451? D'après Hincmar et Flodoard, il s'agirait des Vandales, mais, de la part de ces auteurs, écrit Mgr Duchesne, des confusions sont admissibles.

J. Baudot.

2. NICAISE de Rouen. — Une légende présente Nicaise et les deux compagnons de son martyre, *Quirin et Scubicule*, comme des disciples de saint Denys de Paris, venus avec lui de Rome en Gaule. Nicaise fut ordonné évêque par saint Clément, Quirin était prêtre, Scubicule diacre : tous trois se vouèrent à l'évangélisation de la région du Vexin; mais, arrêtés au début de leur mission, ils ne dépassèrent pas la rivière d'Epte qui sépare le Vexin normand du Vexin français et furent martyrisés à Écos (*Scamnis*). D'après les Bollandistes, le martyre eut lieu en 286 : on ensevelit les corps à Gasny. Une pieuse veuve, nommée *Pience*, convertie par ces apôtres avait recueilli leurs restes; bientôt après, elle fut reconnue comme chrétienne et fut décapitée. — D'après Collette, *Histoire du Bréviaire de Rouen*, rien n'autorise le titre de premier évêque de Rouen que donnent à Nicaise les catalogues épiscopaux rédigés après le XIe siècle.

J. Baudot.

NICET ou NIZIER (*Nicetius*). — Neveu de Sacerdos, évêque de Lyon, au VIe siècle, Nicet fut désigné au roi Childebert par Sacerdos lui-même pour être son successeur. D'après Grégoire de Tours qui a écrit sa vie, Nicet occupa le siège de Lyon pendant une vingtaine d'années et accomplit de nombreux miracles qui le firent regarder comme un saint. Il mourut le 2 avril 573, d'après l'épitaphe retrouvée en 1308 dans l'église qui porte son vocable et qui avait été d'abord dédiée aux saints apôtres Pierre et Paul. La signature de Nicet se trouve au bas du concile qui fut tenu à Lyon l'an 570.

J. Baudot.

NICODÈME. — Disciple de Jésus-Christ, Nicodème tenait un rang distingué parmi les Juifs et était membre du grand conseil. Par crainte des Juifs, il cachait sa foi. Cependant, il aida Joseph d'Arimathie à embaumer et ensevelir le corps du Crucifié. D'après une pieuse tradition, il vit ses biens confisqués par les Juifs et fut recueilli par Gamaliel. Son corps fut découvert en 415 avec ceux de saint Étienne et de Gamaliel.

J. Baudot.

1. NICOLAS Ier, pape (24 avril 858-13 novembre 867). — Quinze jours après la mort de Benoît III, le clergé, les grands et le peuple romain élurent à l'unanimité le diacre Nicolas. L'empereur Louis II était alors à Rome, et ce fut son influence qui décida de l'élection. Louis II assista au sacre du nouveau pape, et Nicolas l'admit dans son intimité, le combla de marques d'affection et l'embrassa comme un fils bien-aimé. Il lui rendit même visite dans son camp. Louis l'accueillit avec de grandes démonstrations d'amitié et le combla de présents. Non seulement il alla au devant du pape, mais il tint son cheval par la bride, la distance d'un trait d'arc, au moment de son arrivée comme à celui de son départ. C'était la première fois depuis Hadrien Ier qu'un pape recevait d'un empereur pareil honneur.

Nicolas Ier, remarque un historien, est le personnage le plus éminent qui, de Grégoire Ier à Grégoire VII, ait occupé le siège de Pierre. Trois grandes affaires remplissent son règne. Tout d'abord il soutient une lutte contre l'insubordination et la tyrannie de l'archevêque Jean de Ravenne. Il cherche ensuite à apaiser les troubles suscités par Photius dans l'Église grecque, ce qui amène les plus vifs débats entre Orientaux et Occidentaux. Enfin le pape doit tenir tête au roi Lothaire II de Lotharingie ou Lorraine, pour défendre les principes du mariage chrétien.

1. On reprochait à Jean, archevêque de Ravenne, d'opprimer les fidèles et les prêtres de son diocèse, de déposer sans jugement prêtres et diacres, de voler les biens civils, et d'empêcher ses subordonnés de recourir à Rome. Nicolas Ier voulut en finir avec ce contempteur de tout droit. Par trois fois, il le somma de se rendre à Rome, et sur son refus il l'excommunia. Alors Jean courut à Pavie implorer la protection de l'empereur Louis II. Mais les députés impériaux qui l'accompagnèrent à Rome n'eurent aucun succès. Jean dut comparaître le 1er novembre 861 devant un concile réuni pour le juger. Une députation de Ravennates et d'Émiliens se présenta pareillement, obtint que le pape se rendrait au milieu d'eux pour instruire leur cause et leur faire justice. Nicolas prit le chemin de Ravenne et reçut les plaintes des fidèles et du clergé. Il fit remettre à leurs propriétaires les biens usurpés par l'archevêque et par son frère Grégoire, rétablit l'ordre dans l'administration et changea le personnel partout où il le fallait. Jean, mal soutenu par l'empereur, comprit qu'il n'avait qu'à se soumettre. Il accepta les conditions qui lui furent imposées par divers synodes romains, et de la sorte on put croire la paix religieuse rétablie dans son diocèse. Mais cette paix fut de courte durée, car deux ans après l'on retrouve l'archevêque de Ravenne luttant de nouveau contre Rome dans l'affaire du divorce de Lothaire et défendant avec obstination les évêques de Cologne et de Trèves, Günther et Thietgaud, jusqu'au jour où le concile de Latran (VIIIe œcuménique) le déposa avec plusieurs autres évêques.

2. En Orient, une affaire infiniment plus grave sollicita l'attention de Nicolas Ier. Un an avant son élévation au Saint-Siège, l'oncle de l'empereur Michel III, Bardas, qui prit le titre de César, avait fait déposer le patriarche de Constantinople, Ignace, et l'avait illégalement remplacé par Photius, simple laïque, premier secrétaire intime de l'empereur, d'une science et d'une habileté consommées et d'une ambition sans limite. Une partie des évêques orientaux avait soutenu cette iniquité; d'où schisme. Pour faire cesser cette division, la cour de Byzance estima que le plus simple était de gagner le Saint-Siège. Et dans cette intention elle envoya au pape en 859 une grande ambassade avec de riches présents et des lettres. En retour Nicolas Ier chargea deux légats *a latere* de faire une enquête sur place. Malheureusement les deux légats se laissèrent corrompre et dans un synode tenu à Constantinople, en mai 861, ils souffrirent qu'on falsifiât la lettre du pape à l'empereur et consentirent tout à la fois à la déposition d'Ignace et à l'élévation de Photius. Nicolas fut avisé de l'iniquité de la procédure. Et en avril 863, un concile, tenu à Rome, suspendit les légats infidèles, rétablit Ignace sur son siège et déposa Photius, en accompagnant les décisions des plus solennels anathèmes. A ce concile, Michel répondit par une lettre qui respirait le mépris pour l'autorité pontificale et contenait aussi de graves reproches contre la personne du pape et son gouvernement. Finalement, Photius, qui n'avait aucun espoir d'être reconnu par Rome, convoqua tous les patriarches orientaux à Constantinople, et dans le synode de 867 prononça la déposition du pape Nicolas. Photius triomphait, mais à quelque temps de là, par un retour de fortune, il fut relégué dans un couvent, et Ignace rétabli dans ses droits de patriarche. L'affaire devait d'ailleurs prendre plus tard une autre tournure. Voir art. Photius.

3. Pendant qu'il défendait ainsi la justice persé-

cutée dans la personne du patriarche de Constantinople, Nicolas Ier soutenait en Occident les droits du mariage chrétien méconnus par Lothaire, roi de Lorraine, petit-fils de Louis le Débonnaire, second fils de l'empereur Lothaire Ier, frère de l'empereur Louis II. Marié en 855 avec Theutberge, fille du comte bourguignon Boso, mais depuis passé entièrement sous le joug de sa concubine, Waldrade, le roi Lothaire II, décidé à rompre des liens qui lui étaient devenus odieux, accusa la reine, après deux années de mariage, d'avoir eu autrefois des rapports incestueux avec son propre frère Hukbert : crime qui, selon le droit franc d'alors, annulait tout mariage subséquent, car il entraînait pour les coupables l'incapacité radicale de contracter union. Malgré l'épreuve du jugement de Dieu qui fut favorable à l'innocence de la reine, l'entreprise parut d'abord réussir au gré du roi, par la complicité des évêques du royaume, notamment de Günther de Cologne et de Thietgaud de Trèves. Au synode d'Aix-la-Chapelle (860), à force de ruses et de violences, on décida Theutberge à avouer son prétendu crime, qui l'avait rendu « inhabile » au mariage, et en 862 on permit au roi de contracter une nouvelle union. Alors intervient l'archevêque de Reims, Hincmar, par un écrit public : *De divortio Lotharii regis*, pour protester contre une pareille procédure. Mais ni cette protestation épiscopale ni l'appel au Saint-Siège, interjeté par la reine, ne paraissent avoir eu d'effet. Les légats envoyés par Nicolas Ier pour l'examen de la cause se laissèrent gagner. Le concile de Metz (863) prononça la nullité du mariage du roi avec Theutberge. Mais le pape, qui s'était prononcé pour la validité du mariage, maintint son jugement. La sentence de Metz fut annulée; les évêques de Cologne et de Metz furent excommuniés. En vain, l'empereur Louis II (855-875), frère du roi Lothaire, s'approche de Rome avec une armée, sous prétexte de sauvegarder l'honneur et les droits de sa maison. Le pape ne se laisse pas intimider et finit par recueillir le fruit de sa fermeté. La plupart des évêques de Lotharingie, revenus de leur erreur, abandonnent une cause injuste et cèdent à Nicolas Ier. Lothaire lui-même obéit à l'injonction qui lui est faite, sous peine d'excommunication, de reprendre Theutberge (865). Mais la soumission du roi cachait une arrière-pensée : jamais Lothaire n'abandonna l'espoir de faire asseoir Waldrade sur son trône avec le titre de légitime épouse. Il feignit d'entrer en relations cordiales avec le successeur de Nicolas, Hadrien II (867-872). Et le nouveau pape, satisfait des protestations de bonne volonté qu'on lui prodiguait, délia Waldrade de l'excommunication qui pesait sur elle et donna lui-même la communion à Lothaire, au Mont Cassin. La mort du roi prévint les nouveaux embarras qui auraient inévitablement surgi au lendemain de cette entente religieuse. Comme Lothaire s'en revenait en Lorraine, il expira à Plaisance (869).

Nicolas Ier n'avait pas eu la consolation de triompher dans toutes les grandes luttes qu'il avait entreprises pour l'honneur de l'Église : il était mort le 13 novembre 867, sans avoir pu obtenir la soumission de Lothaire et deux ans avant le VIIIe concile œcuménique qui devait proclamer sa gloire et confirmer la condamnation prononcée contre Photius. Néanmoins il avait été largement dédommagé par les témoignages de soumission qui lui vinrent, soit du monde barbare, soit du monde civilisé. Il prépara la conversion du Danemark, envoya des missionnaires aux Bulgares et répondit aux questions qu'ils lui posaient sur différents points de dogme et de morale par une lettre célèbre, *Responsio ad consulta Bulgarorum*, divisée en 106 chapitres, où l'on trouve notamment une condamnation justifiée de l'emploi de la torture dans les procès contre les hérétiques.

J. Roy, *Saint Nicolas Ier* (coll. *Les Saints*), Paris, 1899.

E. VACANDARD.

2. NICOLAS Auguste. — Né à Bordeaux en 1807 et mort à Versailles en 1888, Auguste Nicolas a consacré sa longue vie à l'apologétique, employant sa plume à la défense du christianisme et des plus saintes causes.

Avocat à Bordeaux, il commence par deux ouvrages qui indiquent déjà l'orientation de son esprit : *Le rétablissement du Crucifix dans les salles de justice* et *Le tour des enfants trouvés*. Mais une âme qui désire trouver vraie la religion, le prie de résoudre ses doutes : Il accepte la fonction de juge de paix pour avoir le temps de lui écrire ses *Études philosophiques sur le christianisme* (4 vol.) : après cinq ans de travail incessant, elles paraissent en livraisons hebdomadaires de 1842 à 1845. Le succès en est immense et amène à leur auteur de tous les points de l'univers des lettres innombrables avec le récit de conversions éclatantes. Appelé à Paris par de Falloux en 1849 et chargé de l'entretien des édifices religieux, il prend le temps vers 1852 de démolir Guizot dans un ouvrage intitulé : *Du Protestantisme et de toutes les hérésies dans leur rapport avec le socialisme*. Pie IX l'en remercie dans un bref élogieux. Disgracié par l'empereur, en 1854 et nommé inspecteur des Bibliothèques, il emploie ses loisirs à écrire un magnifique ouvrage en 4 volumes : *La Vierge Marie et le Plan divin*. Juge inamovible en 1860 et conseiller à la cour impériale en 1863, il réfute Renan et sa *Vie de Jésus*, en faisant de *La Divinité de Jésus* (1 vol.) une démonstration nouvelle, tirée des dernières attaques de l'incrédulité. Et en même temps, pour soutenir la foi ébranlée des faibles et répondre aux aspirations des malheureux, il écrit l'*Art de croire*, ouvrage en 2 volumes et divisé en quatre parties : besoin de croire, raisons de croire, moyens de croire, bonheur de croire. La critique, à son apparition, le regarde comme un chef-d'œuvre et n'a depuis cessé de reconnaître la « merveilleuse efficacité de ce livre, qui a fait un bien immense à tant d'âmes incertaines de la voie à suivre. » (G. Sortais.) Après 1870 et la Commune, Auguste Nicolas se rend compte de l'insuffisance des individus pour le bien et dénonce le mal dans un livre intitulé : *L'État sans Dieu*, bientôt complété par un autre sur *La Révolution et l'Ordre chrétien*, avec un supplément sur la Monarchie; il y reviendra en 1883, et cette fois la brochure aura pour titre : *L'État* CONTRE *Dieu*. Moins polémiques et écrits avec encore plus de sérénité seront ses derniers ouvrages après 1875, en particulier une *Étude sur Maine de Biran*, et *Jésus-Christ et l'Évangile* ou une introduction à l'Évangile étudié et médité à l'usage des temps nouveaux : l'ouvrage est bientôt traduit en plusieurs langues.

Une si belle vie méritait un historien : Paul Lapeyre, *Auguste Nicolas, sa vie et ses œuvres d'après ses mémoires inédits, ses papiers et sa correspondance*, 1892 (Cf. *Ami du Clergé*, 1892, p. 330). Après l'avoir parcourue, on ne lira pas sans émotion le *Mémoire d'un père sur la vie et la mort de son fils*. Chrétien intègre et éminent magistrat, Auguste Nicolas fut l'un des meilleurs apologistes du XIXe siècle. Ses œuvres complètes comprennent 17 vol. in-12.

D. BARBEDETTE.

3. NICOLAS de Myre. — Né à Patare en Lycie vers 270 de parents chrétiens, il fit présager dès l'enfance ce que serait sa fidélité à la pratique du jeûne : les imagiers du Moyen Age ont reproduit sur nos vitraux le nourrisson repoussant d'un geste décidé le sein maternel. Nombreux sont les traits analogues qui ont rendu notre saint si populaire. La peste ayant

enlevé ses parents et l'ayant laissé jeune à la tête d'un riche héritage, Nicolas consacra à des bonnes œuvres sa fortune. Un homme veuf de son voisinage ayant trois filles nubiles et ne pouvant par suite de revers de fortune leur assurer une honnête situation, Nicolas se fit à leur égard l'instrument de la Providence en leur procurant une riche dotation. Quand l'évêque de Myre vint à mourir, Dieu fit connaître aux évêques de la province quel était l'homme de son choix pour remplir cet office. Contraint d'accepter l'épiscopat, Nicolas réalisa tout ce qu'on attendait de l'évêque en ces temps primitifs; il fut le guide doctrinal de son peuple, son défenseur dans les périls des persécutions, le sage administrateur des biens de la communauté chrétienne, un organisateur zélé des œuvres charitables. Jeté en prison durant les dernières années de la persécution de Dioclétien, il fut délivré à l'avènement de Constantin et rentra au milieu de son troupeau. L'idolâtrie était encore vivace : l'évêque la combattit, renversant le temple de Diane qui était le centre de la réaction païenne dans la ville de Myre; en un temps de famine, il s'ingénia pour procurer les vivres nécessaires à son peuple.

Parmi les miracles nombreux qui lui sont attribués, il faut mentionner celui que les artistes ont le plus fréquemment reproduit. Trois officiers de Constantin avaient été envoyés en Phrygie pour réprimer une sédition; en passant par Myre ils avaient été reçus par l'évêque et l'avaient vu tirer des mains du bourreau trois de ses concitoyens injustement condamnés. Rentrés à Constantinople ils tombèrent en disgrâce, furent condamnés à mort et, se souvenant de ce qu'avait fait l'évêque de Myre, ils s'adressèrent à Dieu pour obtenir que Nicolas manifestât sa puissance en leur faveur. Constantin, à qui le prélat apparut en songe, reconnut l'innocence des condamnés et les fit remettre en liberté. Tel est le thème que les artistes du Moyen Age ont représenté sous le titre des « trois tribuns sauvés de la mort ». Un trouvère du xnᵉ siècle a narré dans un de ses poèmes l'histoire de « trois clercs allant à l'école », mis à mort par un boucher à qui ils avaient demandé l'hospitalité, puis ressuscités par le saint évêque de Myre. Le P. Cahier, dans son ouvrage sur les *Caractéristiques des saints*, estime qu'il y a dans ce dernier récit une transposition de la délivrance des trois officiers. Quoi qu'il en soit, la légende des *trois petits enfants qui s'en allaient glaner aux champs* s'ancra profondément dans la croyance populaire : représentée par les artistes, elle contribua à l'extension du culte rendu à saint Nicolas en Occident. Il faut en dire autant du miracle de la tempête apaisée par l'intercession du saint.

Enfin celui-ci, au cours de son épiscopat, combattit les erreurs d'Arius, et fut l'un des 318 évêques qui condamnèrent l'arianisme au premier concile de Nicée. Sa mort arriva peu de temps après, vers 325, et de son tombeau s'écoula une huile miraculeuse. Vers 1087, comme la ville de Myre était au pouvoir des Turcs, des marchands de Bari furent assez heureux pour enlever les saintes reliques et les apportèrent dans leur ville où une église magnifique fut construite en l'honneur de saint Nicolas. Peu d'années après, un chevalier lorrain, Albert de Varangéville, revenant de la croisade, passa par Bari, obtint un fragment du doigt de saint Nicolas et le déposa dans une chapelle consacrée à Notre-Dame, au village de Port. Telle est l'origine de la dévotion des Lorrains à Saint-Nicolas-du-Port.

Un très grand nombre de corporations ont pris notre saint pour protecteur et pour patron, ce qui s'explique par les miracles qui lui sont attribués et dont nous n'avons pu mentionner ici qu'un bien petit nombre. La tempête apaisée explique que saint Nicolas soit réclamé par les marins, les bateliers, les pêcheurs, les voyageurs et les pèlerins. Les mal jugés se souviennent qu'il a obtenu de Constantin la grâce de trois officiers condamnés sur de faux témoignages. Pour les tonneliers, c'est saint Nicolas qui fit sortir vivants d'un tonneau ou d'un cuvier les trois enfants mis à mort par un cruel boucher. Écoliers et écolières sont ses protégés de prédilection : s'ils se conduisent bien, s'ils sont obéissants et studieux, saint Nicolas, le 5 décembre, veille de sa fête, remplit leurs souliers ou leurs bas de friandises; mais s'ils sont paresseux ou indociles, il leur apporte une verge. En Alsace, le 5 décembre au soir, les petits garçons se réunissent et parcourent les rues du village avec une clochette qu'ils agitent, puis ils crient : « Les petits enfants sont-ils couchés? Saint-Nicolas va passer ! » Avant de se coucher les enfants ne manquent pas de placer dans la cheminée un sabot pour recevoir le cadeau du saint. En Angleterre les enfants de chœur avaient saint Nicolas pour patron : le 6 décembre, ceux des cathédrales et des collégiales élisaient l'un d'entre eux pour évêque : ce devait être le plus sage, le plus pieux, le plus zélé. Durant un mois, jusqu'au jour des Rois, des honneurs lui étaient rendus.

E. Badel, *Vie de saint Nicolas, évêque de Myre, patron de la Lorraine*, Abbeville, 1894; E. Marin, *Saint Nicolas, évêque de Myre*, Paris, 1917; A. Marguillier, *Saint Nicolas*, dans la coll. *L'art et les saints*, Paris, s. d.

J. Baudot.

4. NICOLAS de Tolentin. — Les parents de cet enfant lui donnèrent le nom de Nicolas, parce qu'ils attribuèrent le bienfait de sa naissance à l'intercession de l'évêque de Myre. A peine âgé de sept ans, l'enfant s'astreignit à la pratique du jeûne et de l'abstinence. Il était clerc et chanoine quand il entra chez les Ermites de Saint-Augustin à Tolentino. Il y donna des marques d'une grande vertu et suivit son attrait pour les austérités. Élevé au sacerdoce, il versait des larmes en offrant le saint sacrifice; les troubles que lui suscitait le démon l'affermirent dans son zèle pour la pratique de l'oraison. Il mourut le 10 septembre 1306 et de nombreux miracles attestèrent sa sainteté.

J. Baudot.

1. NICOLE, autre forme du nom de *Colette* (voir ce mot).

2. NICOLE Pierre est né en 1625 à Chartres, où il commença ses études; à quatorze ans, il expliquait avec facilité les auteurs grecs et latins; à dix-sept ans, il vint à Paris faire sa philosophie au collège d'Harcourt et entra en relation avec les solitaires de Port-Royal par sa tante Mère Marie des Anges Suireau, y fut professeur de belles-lettres aux Petites Écoles où il eut pour élèves Tillemont, Racine.

I. Vie et écrits jusqu'a la composition des Essais, le janséniste malgré lui. — Le grand Arnauld l'ayant engagé à se faire ordonner prêtre, il suivit en Sorbonne les cours de théologie; mais, troublé par les discussions que soulevait l'*Augustinus* censuré en 1642, il ne va pas jusqu'à la licence et sort en 1649 n'étant que bachelier. A partir de 1654, il est le collaborateur d'Arnauld, travaille, plus que lui peut-être, à la *Logique*, aux *Méthodes grecques et latines*. Les cinq propositions de Jansénius ayant été condamnées en 1653, Nicole invente la distinction du droit et du fait, inspire Pascal pendant la campagne des *Provinciales* (1656-1657) lui fournissant des textes, lui donnant le plan de quelques-unes. En 1657, il écrit *Disquisitiones sex Pauli Irenæi*, où, sous prétexte d'expliquer le jansénisme, il l'amoindrit et cherche à prouver qu'il n'existe pas.

Le pape Alexandre VII ayant de nouveau con-

damné en 1656 les cinq propositions, et affirmé qu'elles étaient bien tirées de l'*Augustinus*, Nicole, effrayé des persécutions dont les jansénistes sont l'objet, fait un assez long voyage en Allemagne, où il traduit les *Provinciales* en un latin très élégant; il se cache sous le pseudonyme de Wendrochius : on ne peut citer les autres, très nombreux, qu'il prendra, pas plus que les fréquents déplacements que la crainte lui imposa.

On le tiendrait donc pour un janséniste ardent; mais, en 1662, il participe à l'inutile tentative d'accommodement proposée à Rome par M. de Comminges, rédige cinq articles qui réduisent au thomisme le jansénisme et l'augustinisme, déclare reconnaître non seulement l'Église ancienne, mais aussi l'Église présente, « qui, dit-il, n'en est pas différente comme règle de ma foi ».

Mais, en même temps, il reste l'aide de camp très dévoué d'Arnauld, le catholique de cœur, janséniste de bouche qui perpétuera le malentendu dont souffrira l'Église de France pendant près de deux siècles. Il suit Arnauld à Châtillon en 1664; c'est l'année où paraît la *Perpétuité de la foi de l'Église catholique touchant l'eucharistie*, qu'on nomme *Petite Perpétuité*; trois ans après, il la refait : *La Perpétuité de la foi*, 3 vol. in-4°, signée d'Arnauld, qui reçoit à cette occasion un bref laudatif du pape, mais dont Nicole est l'auteur principal; les tomes IV et V sont de l'abbé Renaudot; 27 évêques, dont Bossuet, et plus de 20 docteurs l'approuvent. Il donne en 1664 *Traité de la foi humaine*, collabore avec Lemaître de Sacy à la *Bible de Mons*, écrit en 1667 les *Lettres imaginaires et visionnaires*, au nombre de 18 comme les *Provinciales*, où, voulant prouver que le jansénisme est un fantôme sans réalité, il semble vouloir imiter Pascal. Par contre, en 1671, il écrit *Préjugés légitimes contre les Protestants* et, en 1687, *De l'unité de l'Église*, ou réfutation du nouveau système de Jurieu.

A la paix de Clément IX, en 1668, il veut qu'on évite tout ce qui peut faire du bruit; va, en 1676, consulter Pavillon, évêque d'Alet, sur son entrée dans les ordres : examen fait, il se résout à rester tonsuré. Mais sa lettre au pape Innocent XI sur la morale des casuistes, en 1677, ranime la lutte; il se cache chez la duchesse de Longueville, la plus ardente protectrice du jansénisme, et après sa mort, en 1679, rejoint Arnauld en Flandre, mais refuse de le suivre en Hollande et obtient de rentrer à Paris, en 1683.

II. Les Essais. — De 1679 jusqu'à sa mort, Nicole n'écrivit plus une seule ligne à tendance schismatique ou sectaire; en 1671, il commença les *Essais de morale*, son principal titre de gloire pour la postérité. La première édition, parue en 13 volumes, 1672, 1687, 1688, comprend un grand nombre de petits traités, dont le plus célèbre *Des moyens de conserver la paix avec les hommes* est considéré par Voltaire comme un chef-d'œuvre; c'est de lui que Mme de Sévigné disait qu'elle voulait en faire « un bouillon pour l'avaler ». Dans les éditions de 1741 et 1744, on ajouta *Réflexions morales sur les épîtres et évangiles de l'année; Instructions théologiques sur les sacrements*, le *Symbole*, le *Pater*, le *Décalogue; Traité de la prière; Lettres diverses; Vie de Nicole*, par Gouget; *Esprit de Nicole*, par Cerceau, en tout 25 volumes in-18 que tout le monde a vus, mais que si peu ont lus. Mme de Sévigné parle des *Essais* avec admiration : « C'est de la même étoffe que Pascal, » dit-elle, mais le tailleur est assez différent; Bayle qualifie Nicole l'une des plus belles plumes de l'Europe; le *Journal de Trévoux* lui-même loue le soin avec lequel il approfondit les matières, sa connaissance du cœur humain. Plus près de nous, Joubert, Lamennais, Silvestre de Sacy, Sainte-Beuve admiraient les *Essais*. C'est en effet, l'œuvre qui convenait le mieux à la nature du talent de Nicole, où il a mis le meilleur de lui-même; il y fait preuve d'une grande justesse d'esprit, d'une dialectique ferme et serrée; le style est clair et pur, mais, comme il s'adresse à l'esprit sans saisir le cœur, il paraît un peu sec et monotone.

III. L'anti-mystique. — Nicole paraît s'être demandé toute sa vie comment on pouvait être mystique. Desmarets de Saint-Sorlin, un des plus grands ennemis de Port-Royal, ayant publié en 1658 un in-folio, *Les Délices de l'Esprit*, dans lequel il proposait à tous l'oraison de contemplation, il écrit, pour venger à la fois Port-Royal et le sens commun, *Les Visionnaires*, dans lesquelles il se dit stupéfait « qu'il y ait des personnes qui, n'ayant pas perdu l'esprit, se laissent surprendre à ces folies. »

Dans le *Traité de l'Oraison*, 1679, il vise Jean de Bernières, dont *Le Chrétien intérieur* s'était vendu en quinze ans à trente mille exemplaires, de Renty, Guilloré; il semble entrevoir la complexité du problème mystique, l'exposition est plus sereine, mais l'expérience mystique lui est toujours une sorte de paradoxe, un défi au bon sens.

A la fin de sa vie, il lit Molinos, d'Estival, Falconi, Malaval, Mme Guyon; le résultat de ces études est *Réfutation des principales erreurs du quiétisme*, imprimée quelques mois avant sa mort, dans laquelle il fait profession de ne poursuivre que les faux mystiques en respectant les vrais; mais son intellectualisme outré extermine les deux. En confondant les vrais comme Guilloré, etc., avec les faux condamnés par l'Église, il porte au mysticisme lui-même un coup terrible, dont celui-ci ne se relèvera que de nos jours. Ces trois livres, dit Bremond, « aident à prendre sur le vif... la réaction triomphante du moralisme et du rationalisme chrétien contre le mysticisme de la période précédente. » *Op. cit.*, p. 487.

IV. Conclusion. — Doux, officieux, sans prétention, Nicole laissait à ses amis le soin de faire valoir ses ouvrages et sa personne. N'aimant pas, comme il disait, les guerres civiles, il a bataillé toute sa vie, dans les affaires jansénistes, plus par timidité en face d'Arnauld qui le dominait que par conviction vraie, dans les questions mystiques par une vue trop rationnelle des faits. Si bien doué, si fin, si pénétrant qu'il ait été, il n'est pas proprement un grand esprit.

Il est mort à Paris en novembre 1695.

Pour la liste aussi complète que possible de ses ouvrages, voir Niceron, *Hommes illustres*, t. XXIX; Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux*, t. IV, p. 418 sq.; Sainte-Beuve, *Port-Royal*, t. IV, c. VII, VIII.

Les publications suivantes de Nicole sont à l'Index : *Damvilliers* (Nicole), *Les imaginaires et les visionnaires, ou lettre sur l'hérésie imaginaire; Suffragia tredecim theologorum...*; *Montalto Luigi* (Pascal), *Le provinciali..., colle annotationi di Guglielmo Wendrok* (Nicole).

A. Molien.

NICOMÈDE. — Prêtre de Rome, au Ier siècle. Il montra un saint zèle pour secourir les chrétiens emprisonnés pour la foi et pour ensevelir les corps des martyrs. Cela lui valut d'être arrêté, et comme il refusait de sacrifier aux idoles, il fut condamné à la flagellation. Il succomba sous les coups. Son corps jeté dans le Tibre fut recueilli et enseveli sur la voie Nomentane. Son tombeau devint le centre d'un cimetière chrétien où l'on éleva une basilique en son honneur. Au IXe siècle, ses reliques furent déposées dans l'église de Sainte-Praxède : une partie fut ensuite portée à Milan.

J. Baudot.

NIEDERMEYER Louis, né à Nyon (Suisse), le 27 avril 1802, mort à Paris le 14 mars 1861. Fils d'un professeur de musique, il étudia cet art sous la direction de son père, et se perfectionna ensuite au

conservatoire de Vienne, à Rome et à Naples. Dès 1821, il se fait connaître par sa composition, fameuse, sur le *Lac*, de Lamartine, et bientôt se fixe à Paris. Un opéra, *Stradella*, représenté en 1836, et dont un « aria » est resté célèbre, mit surtout en lumière le nom de Niedermeyer. Mais il se tourna vers la musique religieuse catholique, bien qu'il fût et restât protestant. Ses motets et messes sont d'un style mixte et peu net, mais sa *Méthode d'accompagnement du plain-chant* publiée, avec la collaboration de l'excellent musicologue J. d'Ortigue, en 1855, marque une date. C'est en effet dans cet ouvrage, que, pour la première fois depuis le XVI^e^ siècle, étaient relevés les droits de la modalité diatonique dans le chant grégorien, et la mélodie placée à la partie supérieure de l'harmonisation : tout cela, cependant, encore lourd et seulement « note contre note ». Également en collaboration avec d'Ortigue, Niedermeyer fonda la revue de musique religieuse *La Maîtrise*, qui, première en son genre, publia et répandit de belles œuvres de musique d' église.

Deux fondations surtout firent la gloire de Niedermeyer. En 1843, avec l'aide du prince de la Moskowa et d'un comité formé d'éminentes personnalités, il créa la *Société de musique vocale religieuse et classique*, qui, par des concerts réguliers et la publication d'un volumineux répertoire des maîtres anciens (mais dont le choix est souvent peu critique), reprenait l'essai tenté par Choron vers 1830, et servit de modèle à ce qui devait plus tard contribuer à la restauration de la musique sacrée en France. Puis, en 1853, ce fut l'inauguration et la reconnaissance officielle de l'*École de musique religieuse et classique*, destinée à un bel avenir : des noms d'élèves comme ceux de Gigout (qui épousa l'une des filles de Niedermeyer), Saint-Saëns, Fauré, indiquent la valeur de l'enseignement qui y fut donné. Après la mort du fondateur, elle fut dirigée par Gustave Lefèvre (son autre gendre), sous lequel, à partir de 1865, elle parvint à une apogée extrêmement brillante; plus tard, Lefèvre releva les concerts et la Société qui leur avait donné naissance et, de 1872 à 1880, fit entendre régulièrement entre autres à la Sainte-Chapelle, le lundi saint de chaque année, des motets et répons de Palestrina, Victoria, O. de Lassus, etc. Mais la politique antireligieuse et le retrait des faveurs gouvernementales portèrent un coup à cette école célèbre, qui prit depuis le nom de son créateur : *École Niedermeyer;* elle est actuellement dirigée par M. et Mme Heurtel, celle-ci fille et petite-fille de G. Lefèvre et de Niedermeyer.

A. Gastoué.

NIETZSCHE Friedrich naquit à Röcken en 1844. Il fut professeur de philologie à l'université de Bâle de 1868 à 1878. Sa santé toujours chancelante l'obligea à quitter l'enseignement. Il se consola en publiant des livres de philosophie qui lui ont valu une renommée universelle. En 1889 il fut frappé d'aliénation mentale et mourut en 1900.

Il est assez difficile de donner une vue d'ensemble de sa philosophie. M. Faguet s'y est essayé avec un réel bonheur dans *En lisant Nietzsche* (1905); cependant il n'a pas tout dit et la synthèse qu'il a donnée a soulevé des critiques justifiées. C'est que, en vérité, Nietzsche est poète et orateur autant que philosophe. Les idées lui apparaissent comme de brillants météores, des « fulgurations », qu'il a juste le temps de saisir, mais dont il n'examine ni les antécédents ni les conséquences logiques. Il les jette sur le papier telles qu'elles lui sont apparues, toutes brûlantes d'inspiration, âpres et rudes comme une belle statue au sortir du moule. Il n'a pas le goût et il semble bien qu'il ne sente pas le besoin de les coordonner. De là, le décousu de ses expositions et la difficulté de résumer exactement sa pensée. Quelques points pourtant sont hors de conteste. Nietzsche s'est proposé de réagir contre les conclusions pessimistes de Schopenhauer et de von Hartmann tout en admettant leurs prémisses. Il avait d'abord admis les conclusions elles-mêmes, mais la lecture et l'exemple de Gœthe l'en avaient détourné. Quoi qu'on en pense, s'est-il dit, la vie est une bonne chose; — et d'abord nous n'avons que cela. Si nous la perdons, nous perdons tout. C'est donc une illusion ridicule de s'imaginer qu'on arrivera à quelque chose de sérieux en niant et en combattant la vie. Pourtant la vie actuelle n'a rien d'attrayant, elle est laide, elle est morne, elle est pleine d'hypocrisie et de souffrances; Schopenhauer et, avant lui et bien mieux que lui, Chamfort, Vauvenargues, Fontenelle, La Rochefoucauld surtout et Montaigne l'ont établi avec un luxe aveuglant de preuves. Comment changer cet état de choses? N'y arriverait-on pas en changeant notre conception de la vie? On dit que le but de la vie c'est le bonheur; soit! mais qu'est-ce que le bonheur? Jusqu'ici on le considère comme un repos dans la plénitude et la satiété de tout l'être. Cela est-il bien vu? Non! car toutes les histoires, tous les romans, tous les drames, toute l'expérience humaine nous montrent les hommes heureux dans l'action et par l'action. C'est dans la lutte qu'ils se déploient tout entiers, qu'ils jouissent d'eux-mêmes, qu'ils sont grands, qu'ils sont forts, qu'ils sont beaux, qu'ils sont heureux. La preuve en est qu'aussitôt l'exaltation de la lutte tombée, sans s'arrêter à la victoire acquise, ils cherchent vite une autre occasion de lutte qui les exalte à nouveau, qui les grise, qui les enivre de voluptés indicibles. Le but de la vie c'est donc la lutte, c'est le déploiement incessant, magnifique, sauvage de la force et de la « volonté de puissance ». — Mais pourquoi tout ce déploiement, direz-vous? — Pour rien d'autre que lui-même, pour le plaisir de se sentir fort, grand, beau, « dionysiaque ». — C'est de l'égoïsme! — Certes, mais l'égoïsme est notre loi fondamentale; et, après La Rochefoucauld, Nietzsche montre que l'égoïsme est à la base de tous les sentiments humains, même l'altruisme, même la pitié, même la piété, même le désintéressement. Seulement, au lieu de conclure avec La Rochefoucauld qu'il faut surveiller de très près cet égoïsme, Nietzsche conclut qu'on doit, au contraire, l'étaler, le cultiver, l'exalter. Il n'y a de laid, de haïssable, dans l'égoïsme que les déguisements honteux sous lesquels notre civilisation abâtardie l'oblige à se cacher. Et Nietzsche entreprend alors son procès à cette civilisation. Il attaque la société qui dominue l'homme et qui le domestique; la religion et particulièrement le christianisme qui lui fait un devoir de combattre son orgueil et son égoïsme; le rationalisme et la science qui trompent son appétit de lutte, l'aiguillent sur une fausse voie, le nourrissent de décevantes chimères et ratatinent son égoïsme; la morale enfin qui procède à la fois de la société, de la religion, de la raison et de la science, en réunit toutes les tendances et, les réunissant, en décuple les effets nocifs. Il faut rejeter tout cela; il faut renverser la table des valeurs morales et en établir une nouvelle. Le seul devoir de l'homme, c'est de bander énergiquement sa volonté au service de son égoïsme, c'est de déployer constamment sa force et d'affirmer sa puissance, c'est de lutter sans cesse et de se dépasser soi-même jusqu'à devenir un « sur-homme ».

Cette philosophie, Nietzsche l'ébauche dans *Origine de la tragédie* (1871), *Les Considérations inopportunes* (1872-1876), *Humain trop humain, Le voyageur et son ombre* (1875-1879); puis il la fait éclater dans *Aurore* (1882), *Le Gai Savoir* (1882), *Ainsi parla Zarathustra* (1883-1885), *Par delà le bien et le mal, La généalogie de la Morale, Le Crépuscule des idoles, L'Antéchrist.*

Inutile de relever ce qu'elle a d'inhumain et de faux. Nietzsche écrivait dans son *Zarathustra* : « Vous dites que c'est la bonne cause qui sanctifie même la guerre? Je vous dis : c'est la bonne guerre qui sanctifie toute cause. » La dernière guerre a trop souligné l'erreur monstrueuse de cet aphorisme pour qu'il soit utile d'insister. Elle a montré aussi vers quelle sauvagerie inhumaine rétrogradent les individus et les peuples qui au lieu d'imiter le Christ rêvent du « surhomme » de Nietzsche.

Nietzsche a marqué fortement de son empreinte non seulement la philosophie, mais encore la littérature allemande. De bonne heure, il s'était évadé du romantisme allemand qu'il trouvait nuageux, mélancolique, efféminé, débilitant. Il admirait la littérature grecque, surtout pré-socratique, et les auteurs français des XVI^e^, XVII^e^ et XVIII^e^ siècles; parmi les auteurs du XIX^e^ il ne prisait guère que Stendhal qui, avec Gœthe, lui a probablement donné l'idée de son « surhomme ». Il a donc fait une critique serrée, incisive, pénétrante de toute la littérature romantique et aussi du drame wagnérien qu'il avait d'abord admiré. De ce côté, son influence a été bienfaisante et c'est avec raison que l'Allemagne le considère comme un de ses grands écrivains contemporains, en dépit de sa philosophie dissolvante.

Léon JULES.

NIL l'Ancien (*Nilus*). — Après avoir été gouverneur de Constantinople sous l'empereur Arcade, après avoir vécu des années dans l'état du mariage et élevé chrétiennement ses enfants, Nil résolut de quitter le monde et d'aller vivre au désert. Sa femme et sa fille consentirent à prendre le voile dans un monastère d'Égypte; quant à lui, il alla, avec son fils Théodule, se fixer sur le mont Sinaï. Au bout de plusieurs années, Théodule fut pris par les Sarrasins et vendu à l'évêque d'Éleusis. Nil vint près de ce prélat redemander son fils. Le prélat accéda à cette demande à la condition que tous deux se laisseraient ordonner prêtres. On ignore ce que furent les dernières années de Nil, qui mourut vers 430 à un âge avancé. Son corps fut transféré à Constantinople et déposé dans l'église des Saints-Apôtres. En raison de ses écrits qui comprennent des traités sur la vie et les vertus chrétiennes, un recueil de sentences et bon nombre de lettres, il est rangé parmi les grands auteurs ascétiques de l'antiquité.

J. BAUDOT.

NIMBE. — Le nimbe est une sorte de *gloire*, une lumière figurant le rayonnement d'un personnage et disposé par les artistes autour de sa tête. On le trouve déjà dans l'art païen; les représentations d'Hélios, entre autres, étaient souvent nimbées de rayons. Dans les miniatures musulmanes le nimbe se rencontre maintes fois et l'on peut citer dans ce sens la miniature mésopotamienne d'un Makamat de Hariri de la Bibliothèque nationale représentant la prédication de l'iman où deux cavaliers, entre autres personnages, sont nimbés; ailleurs, c'est un portrait de sultan mogol de l'Inde au XVII^e^ siècle dont le nimbe est rayonnant.

Dans la peinture chrétienne, cependant, le nimbe ne s'accorde plus que fort rarement à un personnage profane, il symbolise toujours la puissance et indique, lorsqu'il est carré ou triangulaire, que celui dont il auréole la tête est encore vivant; mais il est surtout l'attribut de toute sainteté. Circulaire, il désigne les saints déjà canonisés par l'Église; circulaire orné des branches d'une croix il n'appartient qu'au Christ, et rarement à la Vierge qui partagea sa passion. Triangulaire, il n'appartient qu'au Père; ou bien il est rayonnant et entoure un œil et suffit alors à représenter Dieu.

Carletta DUBAC.

NINON. — Jeune chrétienne de Rome qui, au temps de Dioclétien, alla chercher un refuge en Arménie. Elle n'y était guère en sûreté sous le roi idolâtre Tiridate; elle passa en Ibérie (la Géorgie actuelle) ou peut-être y fut-elle emmenée captive. Ses vertus et ses miracles attirèrent sur elle l'attention des habitants : elle en convertit un grand nombre. Aussi est-elle honorée comme l'apôtre de la contrée, et son corps repose dans une petite église des montagnes de Géorgie, bâtie, dit-on, dès le IV^e^ siècle.

J. BAUDOT.

NOAILLES (Comtesse **Mathieu de**), née princesse Anne de Brancovan. Son père était roumain, sa mère turque. Elle naquit à Paris en 1876. Elle a publié des recueils de poésies : *Le Cœur innombrable* (1901), *L'ombre des jours* (1902), *Les Éblouissements* (1907), etc.; des romans : *La nouvelle espérance* (1903), *Le visage émerveillé* (1904), *La Domination* (1905), *Les innocentes ou la sagesse des femmes* (1923), etc.

Analysant l'œuvre poétique de Mme de Noailles, M. Charles Maurras en place le « centre » en 1830. « S'il était possible d'en douter, ajoute-t-il, nous n'aurions qu'à ouvrir ce roman, *La Nouvelle Espérance*, nouveau *Werther* qui nous ressuscite à la lettre les sentiments de la génération de René et de celle d'Adolphe, avec la couleur précise du costume et de la parure que la vogue de 1830 y vint ajouter. » Toutefois cette romantique attardée se distingue de ses modèles par des hardiesses de pensée et de style qui décèlent l'influence des symbolistes et celle de Renan ou mieux encore d'A. France. Dans ses vers, d'une harmonie savante et d'un charme troublant et sensuel, dans sa prose même où le lyrisme déborde, elle accouple souvent des mots qui hurlent de se trouver ensemble. Elle ignore les lois de la composition ou s'en moque : son récit ou son poème vont au petit bonheur de l'inspiration et c'est merveille qu'ils se fassent presque tous lire jusqu'au bout. D'autre part, elle bouscule plus brutalement encore les règles de la décence. C'est une païenne, qui ne sait ce que c'est que la pudeur, qui n'a pas la moindre notion du péché, qui ne songe qu'aux voluptés et envisage la mort tantôt comme un désastre, et tantôt comme une délivrance. Elle a, avoue-t-elle, une « âme de faunesse » : cela ne se voit que trop dans ses livres dont la licence et l'impiété ont étonné et révolté des critiques pourtant très larges et volontiers sceptiques. D'aucuns même, comme Faguet, ont trouvé qu'elle exagérait et que c'était « ridicule ». Je n'oserais les contredire.

Léon JULES.

NOBILI (Robert de). — Cet illustre jésuite, de noble race, neveu du cardinal Bellarmin et proche parent du pape Marcel II, était arrivé en 1606 dans le royaume de Maduré, où, quelques années après la mort de saint François Xavier, on compta près de trois cent mille néophytes indiens. La plupart de ceux-ci n'étaient que des parias, méprisés des hautes castes. A l'exemple de saint Paul, qui s'était fait tout à tous, le P. Robert se fit Indien pour sauver les Indiens. « Il s'adressa à un saniasi ou brahmane pénitent de la Côte de Malabar, s'acheta le bonnet rouge-feu, le voile, le vêtement de mousseline des saniasis; puis il se rasa la tête, se peignit le front avec la pâte jaune de bois de santal, et se retira dans une hutte de gazon où, pendant une année, il vécut en solitaire, se nourrissant de légumes et d'eau claire. Il étudia en même temps les livres sacrés des Hindous et parvint bientôt à en posséder à fond la doctrine la plus secrète. » Les docteurs les plus réputés ne tardèrent pas à venir le consulter. « Le vieux brahme qu'il avait choisi pour maître fut sa première conquête. Bientôt une vingtaine d'autres brahmes l'imitèrent, »

acceptant du P. de Nobili le « quatrième Véda », la quatrième loi, purement spirituelle, qui s'était perdue et que Dieu redonnait au monde. L'habile convertisseur poussant très loin la tolérance à l'égard de certains usages chers au pays, Grégoire XV fut saisi de la question : il autorisa (1623) la méthode incriminée, quoique avec certaines restrictions. « En 1639, ajoute Fernand Mourret, *Histoire générale de l'Église*, t. VI, *L'Ancien Régime*, p. 187-189, Nobili compléta son système en instituant deux classes de missionnaires : les uns brahmes-saniasis, assujettis comme lui à toute l'étiquette des brahmes; les autres, pandaraswamis, pouvant fréquenter toutes les classes. Quand le P. Robert de Nobili mourut en 1656, la mission du Maduré comptait cent mille chrétiens. »

Plus tard, en 1706, Clément VI interdit les *rites malabares*. Benoît XIV, en 1744, confirme cette interdiction, avec quelques tempéraments toutefois; mais il autorise la séparation des parias et des brahmanes. Si bien que, contrairement à ce qui s'est passé en Chine, la chrétienté des Indes continue de prospérer : elle comptait douze cent mille âmes, lors de la néfaste suppression des Jésuites (1773). Notons enfin que, dans la seconde moitié du XIXe siècle, un saint missionnaire, le P. Ligeon, de la même Compagnie de Jésus, usant d'un procédé d'évangélisation qui, par certains côtés, rappelle celui du P. de Nobili auprès des brahmes, gagnera la confiance des parias en menant leur vie et obtiendra de pareils succès, 76 000 conversions en moins de quinze ans.

Pierre Dahmen, *Un jésuite brahme*, Louvain, 1925.

J. Bricout.

NODIER Charles naquit à Besançon en 1780. Il eut une existence mouvementée bien qu'il affectionnât les lettres plus que la politique. Une ode satirique, *La Napoléone* (1804), attira sur lui l'attention peu bienveillante de la police impériale. Il la jugea trop empressée et se réfugia d'abord à Besançon, puis à l'étranger. Rentré en France à la Restauration, il fut nommé bibliothècaire de l'Arsenal (1823). Il ouvrit largement son salon aux jeunes adeptes du romantisme naissant. Les « soirées de l'Arsenal » sont demeurées célèbres : elles virent défiler tous les grands écrivains de la première moitié du XIXe siècle. En 1833, Ch. Nodier fut élu à l'Académie française; il mourut en 1844.

Il laissait une œuvre extrêmement variée : des dissertations d'histoire naturelle; des recueils de pensées; des vers, *Essais d'un jeune barde* (1804); un curieux *Dictionnaire des onomatopées;* des volumes d'histoire ou de mémoires, où l'imagination a plus de part que la critique; des romans, *Le peintre de Salzbourg* (1803), *Jean Sbogar* (1818), *Les Vampires* (1820), etc.; de la critique; et enfin des *Contes*. Seuls, ces *Contes* ont survécu. *Trilby* (1822), *Trésor des fèves et Fleur des pois* (1844), *Le chien de Brisquet* (1844), etc., sont de véritables petits chefs-d'œuvre, délicats, humoristiques, fins et d'une jolie couleur poétique.

Léon Jules.

1. NOËL ALEXANDRE (ou *Natalis*) naquit à Rouen en 1639 et entra dans l'ordre de saint Dominique. Il enseigna la philosophie et la théologie à Paris, au couvent des jacobins, et conquit en 1675 le grade de docteur en théologie. Sa thèse sur la *Simonie* était dirigée contre Launoy. Colbert, frappé de son talent, l'adjoignit aux maîtres chargés de former son fils, qui devint dans la suite archevêque de Rouen (1691-1708) et l'engagea à se vouer à l'étude de l'histoire de l'Église. Natalis entreprit, à cet effet, un vaste travail qui commença à paraître en 1677, sous le titre de *Selecta historiæ ecclesiasticæ capita et in loca ejusdem insignia, Dissertationes historicæ, criticæ, dogmaticæ*, et dont le XXIVe volume, qui va jusqu'à la fin du concile de Trente, fut publié en 1686. L'ouvrage, l'un des meilleurs qui soient sortis de l'école gallicane, est, comme son titre l'indique, moins un récit suivi qu'une série de dissertations sur les points importants de l'histoire de l'Église, avec un caractère polémique assez prononcé. Si l'érudition de l'auteur est incontestable, l'esprit de critique et l'impartialité dans les jugements lui font trop souvent défaut. Aussi l'ouvrage fut-il mis à l'Index par les brefs d'Innocent XI de 1684, 1685 et 1687. Natalis compléta plus tard son travail par six volumes, qui traitent de l'histoire de l'ancienne Alliance. Ils parurent en 1699 à Paris sous le nouveau titre *Historia ecclesiastica Veteris Novique Testamenti*, 8 vol. in-folio, et 28 vol. in-8°. Les œuvres de Natalis furent réimprimées à Lucques, en 1754, avec des notes de Constantin Roncaglia qui combattent certaines vues jansénistes de l'auteur; ce qui fit retirer l'ouvrage de l'Index, le 8 juillet 1754. Natalis composa aussi une *Theologia dogmatica et moralis*, Paris, 1703, 2 vol. in-folio et 11 vol., in-8°; des *Commentaria in Evangelia et epistolas S. Pauli*, Paris, 1703 et 1710, 2 vol., in-fol.; des *Præcepta et Regulæ ad prædicatores verbi divini informandos*, etc. On a publié un catalogue complet et raisonné de ses œuvres, à Paris, en 1716, un volume in-4°. Natalis, qui en 1706 avait été nommé provincial de son ordre, fut empêché, à partir de 1712, par l'état de ses yeux, de continuer ses savants travaux. Il mourut le 21 août 1724, à l'âge de 86 ans, au couvent des jacobins.

Le P. Touron, *Histoire des hommes illustres de l'ordre de Saint-Dominique*, 6 vol., Paris, t. V, 1743.

E. Vacandard.

2. NOËL, *chant populaire*, dont le temps de l'Avent et celui qui suit la fête de la Nativité de Notre-Seigneur est l'occasion ou le prétexte. Le *noël* n'est pas pour cela même un chant religieux : c'est une *chanson*, avec ou sans refrain, souvent écrite sur un « timbre », un air d'une chanson profane qu'elle parodie à peu de frais, ou seulement celui d'une marche ou d'une danse. Il y a de ces « chansons de Noël », comme on disait autrefois, qui sont religieuses et graves, mais faisant volontiers une place aux apocryphes et aux légendes populaires; d'autres sont descriptives, visant la crèche, les offrandes des pasteurs ou les cortèges imaginés des prétendus « rois » mages; presque aucune n'est « d'église », et la plupart furent destinées aux « veillées » d'hiver et aux « réveillons » de la nuit du 25 décembre. Aucun pays n'en a le monopole, mais en consacre la tradition sous des noms divers : *christmas carol*, en Angleterre, *villancico* en Espagne, *weihnachtslied* dans les pays de langue allemande, *koliadiki* en Pologne, etc. La France, cependant, semble avoir de tout temps détenu le record de chants de ce genre. Bon nombre d'entre eux, toutefois — disons même : la plupart — de ces vieux noëls français ne se sont guère occupés que des mets « de haulte gresse » et des beuveries, restes des vieilles coutumes païennes de la nuit du Solstice, que l'Église n'a jamais pu arriver à christianiser complètement, malgré qu'elle y ait placé, depuis tant de siècles, la fête de la naissance du « Soleil de justice ».

On a beaucoup exagéré l'antiquité des noëls. Si l'on rencontre effectivement quelques chants en langue vulgaire dont cette fête a été l'occasion, depuis le XIIe siècle environ (j'en citerai tout à l'heure), ils ne rentrent point dans le genre dont la florescence date tout au plus de la fin du XVe, lorsque le franciscain Jehan Tisserand, aumônier de la reine Anne de Bretagne, en eût écrit une première collection; le succès en alla grandissant jusque vers 1530. Les meilleurs parmi les « vieux » noëls encore quelque peu populaires en notre temps, datent de cette époque,

et l'énorme quantité de noëls « nouveaux » que l'on composa jusque vers la fin du XVII^e siècle ne fait guère que copier les premiers. Depuis ce temps, le genre du « noël » est resté purement traditionnel, figé en quelque sorte et tout à fait artificiel, malgré quelques spécimens d'inspiration plus récente qui ont conquis de la faveur.

Le premier rang appartient tout naturellement, dans cette vaste production, aux chants vraiment religieux ou qui parurent dignes, à diverses reprises, d'être admis dans l'église, et même de faire partie de l'office divin. Ce fut en effet le privilège de la période liturgique du temps de Noël, dans la France du Moyen Age, de laisser la langue vulgaire jouer un rôle dans la liturgie, sous la forme surtout de *conductus* ou « conduits », sortes de cantiques en strophes rimées, et de *farces* et *tropes* pour les chants de l'ordinaire. Du premier style, un exemple fameux, en dialecte limousin mêlé au latin, est caractéristique, dès les premières années du XII^e siècle, et accompagnait le *Benedicamus Domino* des vêpres; à la première strophe qui débute par *In hoc anni circulo* succédait une seconde, *Mei amic e mei fiel*, toutes deux terminées par le refrain *De virgine Maria*, et le cantique entier se poursuivait selon cette alternance.

Le *Kyrie eleison* des messes reçut, lui aussi, des « farces », écrites note pour note, à la messe du jour, sur l'air du *Fons bonitatis* des solennels. On chantait donc : *Kyrie — le jour de Noël — naquit Emmanuel — Jésus doux, Fils Dieu éternel; — eleison...* Chacune des neuf invocations, dès le XIII^e siècle, était ainsi glosée. A la messe de minuit, l'intercalation était en forme de couplets de « cantilène », dans un texte qui remonte au XV^e siècle, et qui est encore traditionnellement chanté dans la Bresse, le Quercy, le Dauphiné, et même au Canada :

Chantons tous à la naissance
Du Messie incarné,
Puisque c'est notre croyance,
Disons-lui le *Kyrie ;*
Kyrie eleison.

Il y a ainsi neuf strophes de ce genre, plus, dans le texte complet, une dixième qui prélude à l'intonation du *Gloria in excelsis* par le prêtre. Et, dans certains endroits, le chant, au milieu de chaque couplet, est ponctué de la triple acclamation *Noë! Noë! Noë!* C'est d'ailleurs le lieu de rappeler qu'autrefois, en diverses cathédrales — et le diocèse de Reims a conservé cet usage — les principaux offices du temps d'avant et d'après Noël étaient clos par le « cri » *Noël* seize fois répété, sur l'air de l'hymne de l'Avent.

On avait aussi coutume, dans l'ancienne France, de chanter, au moment de l'offertoire, une cantilène, à la messe de minuit ordinairement, accompagnant cette délicieuse coutume, dans les campagnes, d'accueillir à l'autel un cortège de jeunes bergers et bergères venant offrir un agneau et des présents champêtres. Le type en est représenté, dès la seconde moitié du XV^e siècle, par le célèbre chant poitevin *Aù saint Nau* (cité déjà par Rabelais comme une vieille tradition), et dont le refrain, repris majestueusement par toute l'assemblée, alterne avec de curieux couplets ponctués, eux aussi, d'une acclamation *Nau ! Nau ! Nau !* Du même temps vient aussi l'antique *Noël, Noël, iterumque Noël*, chanté autrefois avec des strophes françaises et un refrain latin, et que l'on exécute encore dans les églises de Normandie, avec paroles retouchées au XVII^e siècle par le pieux victorin Simon Gourdan. Et il faut citer encore, dans une inspiration analogue, l'admirable *Or, dites-nous, Marie*, ou le naïf *A la venue de Noël*, ou le touchant et expressif *Noël pour l'amour de Marie*, qui tous datent des alentours de l'an 1500.

Les noëls religieux plus récents sont assez rares. Du XVI^e siècle, la superbe suite de noëls de Nicolas Denizot (1550) est justement réputée : de ceux-là, deux ont retrouvé quelque faveur, *D'où vient qu'en cette nuitée*, et *Esprits divins, chantez de la nuit sainte;* puis le grandiose *Voici le jour solennel. — De Noël*, des plus populaires autrefois. Au XVII^e siècle, c'est à peine si l'on pourrait citer *O nuit, heureuse nuit*, parodie pieuse d'une chanson de Desportes (ce qui indique assez que, malgré le caractère religieux des paroles, on ne la chantait pas à l'église), et le très beau *Silence, ciel! silence, terre* (sur le vieil air de cour, *Je ne voudrais qu'une couronne*). Du XVIII^e siècle, (j'entends toujours comme noëls admis dans le temple) mentionnons *Venez, divin Messie*, écrit par l'abbé Pellegrin sur l'air de la fameuse pastorale plus vieille de deux siècles, *Laissez paître vos bêtes*, mais dont la tradition plus récente à rendu la mesure plus coulante et calme; *Dans cette étable*, de Fléchier; *Dieu vient de naître*, dont l'agreste mélodie fut introduite par Campra dans un de ses ballets pastoraux; *O Dieu de clémence*, noël d'origine suisse. Enfin, du XIX^e siècle, datent *Il est né le divin Enfant* (vers 1820), dont la mélodie offre une heureuse modification rythmique d'une sonnerie de chasse, ce qui suffit à la transformer, et le plus récent *Les anges dans nos campagnes*, d'origine languedocienne.

A côté de ces noëls pieux ou religieux, assez rares, somme toute, dans la tradition française, il faut placer les délicieux noëls pastoraux que, malgré leur charme ou sous prétexte d'ancienneté, il ne faudrait pas introduire dans l'église. Il en est d'exquis, ou d'amusants, même de touchants. *Noël nouvelet; Entre l'âne et le bouvelet; Nous étions trois bergerettes*, représentent les plus anciens de cette production, et constituent un type. D'époques plus récentes, *Où s'en vont ces gais bergers; Quoi, ma voisine, es-tu fâchée; Entre le bœuf et l'âne gris*, celui-ci du milieu du XVIII^e siècle, avec la pastorale fameuse *Pâtres vivant dans les montagnes*, indiquent excellemment la qualité de ce genre. C'est celui-ci surtout que cultivèrent des poètes régionaux qui, dans leurs dialectes particuliers, écrivirent, d'après les mêmes modèles et les mêmes procédés, des noëls restés célèbres; le toulousain Goudelin, en 1617, et le provençal Saboly, entre 1668 et 1674, sont les plus connus de ces poètes de « nouvè ».

On conçoit très bien que la qualité et l'origine, très différentes, de tous ces vieux noëls, aient, dans leur usage, amené des abus. Leurs airs furent prétextes aux organistes pour en tirer des thèmes de versets; mais, comme, la plupart du temps, ce sont des airs empruntés à des chansons à danser ou à boire, il en résulta des excès. Déjà, en 1521, Érasme signale que des garçons et des filles de mauvaise vie envahissaient les églises de Paris à la messe de minuit, et y fredonnaient les paroles, souvent obscènes, des mélodies que les orgues faisaient entendre. Plus tard, des conciles durent intervenir, et défendre positivement aux organistes de jouer sur ces thèmes. Il faut donc beaucoup de discrétion et de goût à un artiste d'église dans le choix et l'exécution de vieux noëls pendant l'office; la plupart de ceux qui méritent d'être conservés, même par leur valeur d'expression ou leur ancienneté, ne conviennent pas pour cela au temple, s'ils peuvent être parfaits pour une séance récréative ou musicale.

Parlerai-je, en terminant, du *Minuit, chrétiens?* La poésie, œuvre d'un auteur incroyant, Placide Capeau, et la mélodie, composition d'un musicien médiocre, Adolphe Adam, peignent bien le goût de 1830. L' « effet » que produit ce chant est avant tout théâtral, et il le doit à l'enflure conventionnelle de son style : ce n'est nullement un cantique d'église, s'il

peut néanmoins contribuer à édifier l'assistance de quelque réunion profane, au temps de Noël.

Les Noëls français ont donné lieu à une littérature considérable, pour laquelle je ne puis guère que renvoyer à mon livre sur *le Cantique Populaire en France*, où l'on trouvera la bibliographie du sujet; on consultera surtout *Le Noël musical* d'Hellouin (1906), *Noëls poitevins* de Lemaître et Clouzot (1908), les récentes études de Louis Gonnet dans les *Cahiers catholiques* de 1923, et la *Revue Saint-Chrodegang*, de Metz, mai-juin 1926. — De nombreuses publications de musique et de textes des vieux noëls existent aussi : on pourra utiliser celles de Ladmirault, Lhoumeau, Brun, Tiersot, ou ma collection de *Noëls anciens*, revus sur les textes authentiques, dont quatre fascicules ont paru. Gevaert en a remarquablement harmonisé quelques-uns du XVIIIe siècle (et non pas du XIIIe, erreur d'impression), ainsi que d'Indy et A. Bertelin.

A. Gastoué.

3. NOËL ET ÉPIPHANIE. — I. Noël : notes d'histoire. II. La liturgie de Noël. III. Le temps de Noël. IV. L'Épiphanie. V. Mystique de Noël et de l'Épiphanie.

I. Noel : notes d'histoire. — 1. *Origine romaine de la fête de Noël.* — Le plus ancien document liturgique romain, la *Depositio martyrum* de 336, s'ouvre sur cette mention : VIII *kal. jan., natus Christus in Betheem Iudee;* 8 des kalendes de janvier, naissance du Christ en Bethléem de Judée. — Ce texte suggère plusieurs remarques intéressantes. Il en résulte d'abord que la fête de Noël était célébrée à Rome au début du IVe siècle. Noël nous apparaît donc comme la plus ancienne des fêtes du Seigneur qui soit une fête proprement chrétienne : Pâques a bien pris un caractère chrétien, mais c'est une fête juive dont le christianisme a hérité en la transformant. Enfin ce n'est pas sans un dessein particulier que la *Depositio martyrum* s'ouvre sur la mention de la naissance du Seigneur : c'est un des traits où l'on peut noter le désir de faire commencer l'année au jour anniversaire de cette naissance.

2. *La date de Noël.* — Mais le 25 décembre était-il bien le jour de la naissance de Jésus? On sait que sur ce point les évangiles ne nous donnent aucun renseignement. Il fallait bien pourtant choisir une date anniversaire. Nous avons dit déjà, art. Fêtes, t. III, col. 218, comment, selon toute apparence, le jour de la naissance de Jésus a été obtenu à partir du jour de sa conception, ce dernier jour lui-même étant fixé d'après le jour présumé de la mort. Reprenons ici cette explication.

C'était une idée reçue, parmi les premières générations chrétiennes, que le monde avait été créé à l'équinoxe du printemps, fixé par les calculs astronomiques d'alors au 25 mars. Or le 25 mars était un des jours où pouvait tomber la Pâque juive. Il parut convenable que le Christ fût mort au jour anniversaire de la création du monde : d'où la mort fixée au 25 mars. Mais le symbolisme des nombres parfaits demandait que le Christ eût passé sur terre un nombre plein d'années : calculant ce nombre du jour de la conception, il fallait fixer cette conception au même jour que la mort : d'où le 25 mars pour l'Incarnation. En ajoutant les 9 mois de grossesse, le 25 mars pour l'Incarnation donnait le 25 décembre pour la naissance. — Telle est, en résumé, l'explication proposée par Duchesne, dans ses *Origines du culte chrétien*. L'illustre historien ne la donne pas sans réserve, et il a raison.

3. *Noël et la fête du Soleil.* — A l'époque où apparaît à Rome la fête de Noël, Rome païenne célébrait, à cette même date du 25 décembre, le *Natale Solis invicti*, jour natal du Soleil invaincu. (On comprend cette fête à cette date, où le soleil commence à reprendre sur la nuit.) — Il n'est pas douteux que le clergé romain trouva une opportunité à remplacer l'ancienne fête païenne par une fête chrétienne. Dans quelle mesure cette opportunité influença-t-elle la fixation au 25 décembre de l'anniversaire de la naissance du Christ, c'est ce qu'il est difficile de déterminer. Suivant l'explication proposée plus haut, la date du 25 décembre serait tout à fait indépendante de la fête païenne, et le clergé romain aurait simplement utilisé une coïncidence heureuse. Mais, nous l'avons dit, cette explication n'est pas certaine; il se pourrait aussi que, dans l'incertitude du jour de la naissance du Christ, on en ait fixé l'anniversaire au 25 décembre dans le but principal de remplacer la fête païenne de ce jour.

Nous nous sommes étendus sur ces détails. Ils ont leur importance. Des professeurs d'histoire les utilisent pour mettre en suspicion la valeur des traditions chrétiennes, et le *Bulletin du syndicat national des instituteurs et instutitrices laïques* se charge de diffuser ces critiques. De l'incertitude de la date d'une fête, on en vient à mettre en doute la réalité de l'événement que cette fête commémore; parce qu'il n'est pas certain que Jésus soit né le 25 décembre, on se demande si le récit de sa naissance se serait pas une légende, un mythe solaire transfiguré par la fête même de Noël. Ce serait faire trop d'honneur à ces fantaisies que de les discuter. Elles peuvent cependant troubler des esprits simples, et la meilleure manière de les prévenir serait un enseignement religieux plus soucieux d'exactitude historique. Plusieurs catéchismes diocésains posent sur le même plan ces deux questions :

Quel jour Jésus-Christ est-il né?

Jésus-Christ est né le 25 décembre, appelé pour cette raison le jour de Noël.

Où Jésus-Christ est-il né?

Jésus-Christ est né dans une pauvre étable, à Bethléem, petite ville de la Judée.

De ces deux questions, la première représente simplement une tradition liturgique, à laquelle on donne d'ailleurs une portée absolue qu'elle n'a pas. La seconde question au contraire enregistre le témoignage des évangélistes, notamment de saint Matthieu et de saint Luc. Il est vraiment fâcheux que tradition liturgique et témoignage évangélique soient mis sur le même plan : quand la tradition liturgique se trouve infirmée, le témoignage évangélique, chez des simples, peut s'en trouver lui-même ébranlé. Pourquoi ne pas faire passer la première question après la seconde, et la rédiger ainsi : *Quel jour l'Église célèbre-t-elle la naissance de Notre-Seigneur.* L'histoire vérifierait la réponse : L'Église célèbre la naissance de Notre-Seigneur le 25 décembre, qu'on appelle pour cette raison le jour de Noël.

4. *Diffusion de la fête de Noël.* — La fête de Noël dut se répandre très rapidement dans l'Occident. Les Gaules l'adoptèrent, et là sans doute, nous l'avons vu à l'art. Avent, l'usage s'introduisit de faire précéder la Nativité du Seigneur d'une préparation de plusieurs semaines. On sait qu'à pareil jour fut baptisé Clovis. Le jour natal du Seigneur s'appela bientôt simplement en France le « jour natal » par excellence; d'où le nom de Noël (contraction de *Natale*, selon l'étymologie la plus probable).

La fête de Noël se répandit aussi de bonne heure en Orient. Elle n'était pas encore connue à Jérusalem vers la fin du IVe siècle, car la pèlerine Éthérie ne la mentionne pas dans sa *Pérégrination*. Mais saint Jean Chrysostome l'a célébrée; il se réjouit, dans un sermon pour ce jour, de la solennité nouvelle.

5. *Les trois messes de Noël; leur origine.* — Comme l'institution de la fête, l'usage de célébrer trois messes le jour de Noël est un usage romain; mais cet usage

n'est pas tout à fait aussi ancien que la fête. Il s'est introduit au ve et au vie siècle.

Primitivement Noël comporte une seule messe, de jour, à Saint-Pierre. La messe de nuit s'introduit vers le milieu du ve siècle. Xyste III, au lendemain du concile d'Éphèse, avait restauré, sur l'Esquilin, la basilique libérienne; il l'avait dédiée à la Vierge, et nous célébrons encore cette dédicace sous le nom de Notre-Dame des Neiges. Le pieux pontife avait orné la basilique de fresques et de mosaïques qui chantaient les mystères de Marie; mais le lieu le plus vénéré de l'édifice fut bientôt une chapelle construite à l'image de la grotte de Bethléem et qu'on appela *la Crèche*. Dans la vraie crèche, celle de Bethléem, nous verrons que les Grecs, dès le ive siècle, célébraient la Nativité — au 6 janvier — par une station nocturne. Comme on avait transporté à Rome la *Crèche* de Bethléem, on y transporta, en la fête de Noël, la station nocturne. C'est ainsi que vers le milieu du ve siècle apparaît, à Sainte-Marie de la Crèche, *Sancta Maria ad Præsepe*, la messe de nuit de Noël. On la célèbre vers la fin de la nuit, au chant du coq. Elle s'avancera, plus tard, jusqu'à minuit.

Quant à la messe dite de l'aurore, elle n'a aucun rapport, à l'origine, avec la fête de Noël. Elle est historiquement un vestige du culte rendu par Rome à la martyre Anastasie de Sirmium. Ce culte s'était introduit à Rome au temps de la domination byzantine, à la fin du ve ou au début du vie siècle. Il venait en ligne droite de Constantinople, où sainte Anastasie était devenue très populaire depuis la translation de ses reliques sous le patriarche Gennadius (458-471). A Rome, sainte Anastasie devint la titulaire du *titulus Anastasiæ*, la paroisse du Palatin et des fonctionnaires impériaux. Or l'anniversaire de la sainte tombait le 25 décembre. Malgré la concurrence de Noël, ses paroissiens fêtaient ce jour-là Sainte-Anastasie, et le pape lui-même célébrait la messe. Cette messe était naturellement celle de la sainte, et elle figure dans certains sacramentaires avec ses oraisons et sa préface propre. On intercalait cette messe entre la messe de nuit et la messe du jour, à l'aurore. Tel était l'usage romain de Noël, au temps de saint Grégoire le Grand.

Duchesne a pensé, *Origines*, viii, *Les fêtes chrétiennes*, que la messe de sainte Anastasie était devenue une messe de Noël hors de Rome, là où il n'y avait ni église de la sainte ni colonie byzantine. Nous croyons plutôt que la messe de l'aurore devint une messe de Noël à Rome même, quand la colonie byzantine y disparut ou perdit son influence, à la fin du vie et au viiie siècle. C'est la messe romaine de l'aurore qui au viiie siècle se répandit en Occident avec les deux autres messes romaines de la nuit et du jour.

II. La liturgie de Noël. — 1. *L'office.* — Nous avons vu, en étudiant l'Avent, la progression du désir et de l'attente joyeuse, à l'approche de Noël. Les antiennes des premières vêpres excitent encore ce désir. « Il est magnifié le roi pacifique, dont toute la terre désire le visage... Levez vos têtes; voici qu'approche votre rédemption. »

Dès les premières paroles de matines, ce désir et cette attente, enfin comblés, éclatent en allégresse : *Christus natus est nobis; venite, adoremus.* Le Christ nous est né; venez, adorons-le. Mais il faut, dans la nuit bienheureuse, entendre cet invitatoire et tout le *Venite exultemus*, égrené en joyeuses notes. — Puis l'office nocturne se déroule, à partir de la première et solennelle antienne : *Dominus dixit ad me : Filius meus es tu; ego hodie genui te.* Le Seigneur m'a dit : « Tu es mon fils; aujourd'hui je t'ai engendré. » — La merveille de cet office, ce sont les répons, mais surtout peut-être le chant des trois premières leçons, empruntées à Isaïe le prophète. Ces leçons se chantent sur un rythme spécial, et ici encore la mélodie grégorienne a souligné avec un rare bonheur l'allégresse de ces cantiques, où le prophète chantait la délivrance de Jérusalem, et, prolongeant la perspective, saluait d'avance l'Enfant de la promesse :

Consolez, consolez mon peuple,
dit votre Dieu.
Encouragez Jérusalem
et criez-lui :
Que ses corvées sont finies,
Que son péché est expié,
Qu'elle a reçu de la main de Iahveh
double peine pour tous ses crimes.

Une voix crie :
Dans le désert ouvrez la route de Iahveh,
aplanissez dans les steppes la voie à notre Dieu.
Que toute vallée soit comblée,
que toute montagne et colline s'abaisse,
Que le sol montueux soit aplani
et les escarpements nivelés.
Et la gloire de Iahveh se manifestera
et toute chair ensemble la verra :
c'est la bouche de Iahveh qui l'a dit.

Une voix dit : Crie!
et je dis : Que crierai-je?
— Toute chair est comme l'herbe,
toute sa gloire comme la fleur des champs!
L'herbe se dessèche, la fleur se flétrit
Quand le souffle de Iahveh passe dessus.
L'herbe se dessèche, la fleur se flétrit,
Mais la parole de notre Dieu demeure éternellement.
(Isaïe, xl, 1-8, trad. Condamin. Office de Noël, 2e leçon.)

A la fin de cet office de matines, dans plusieurs églises de France fidèles aux traditions antiques, le diacre chante, avec tout le cérémonial habituel de l'évangile, mais sur un mode triomphal, la généalogie de Notre-Seigneur selon saint Matthieu, *Liber generationis Jesu Christi, filii David, filii Abraham.* La grandiose évocation, à une telle heure, que cette page de l'évangile! Cette longue série d'ancêtres qui descend les temps vers Jésus, et de qui le Christ naîtra selon la chair, *et ex quibus est Christus secundum carnem*, cette lignée évoquée près du berceau de Bethléem, c'est le titre du Christ à devenir le frère des hommes, et c'est aussi le titre de noblesse divine pour l'humanité.

Les laudes sont vraiment un chant de joie, et on ne saurait mieux comparer les antiennes, texte et mélodie, qu'à nos *Noëls* populaires. L'hymne emprunte les premières strophes du poème alphabétique de Sedulius sur la vie du Christ, et c'est encore l'étonnement, l'admiration émue qui s'expriment avec la même simplicité que dans le Noël :

Du pôle où le soleil se lève
Jusqu'aux limites de la terre,
Chantons un hymne au Prince Christ
Qui naît de la Vierge Marie...

Sur du foin il veut reposer,
De la crèche il n'a pas horreur;
D'un peu de lait il se nourrit,
Lui par qui l'oiseau n'a pas faim.

2. *Les trois messes.* — Nous ne pouvons nous arrêter à tous les morceaux des trois messes qui mériteraient de retenir l'attention. Ils sont riches de doctrine et de piété. Signalons particulièrement les deux secrètes de la messe de minuit et de la messe de l'aurore. Il est peut-être bon d'observer que les deux fragments de l'épître de saint Paul à Tite, appliqués par la liturgie au mystère de Noël, ne le visent pas directement dans le texte. L'humanité du Christ dont il est question, *apparuit benignitas et humanitas Salvatoris nostri*, ce n'est pas la nature humaine, mais suivant le grec original, la *philanthropie*, l'amour des hommes qui a brillé dans le Seigneur. Il est d'ailleurs bien

vrai que cet amour des hommes s'est manifesté d'abord dans le mystère de la crèche; si les textes ne visent pas ce mystère, ils n'en sont pas moins bien à leur place dans la liturgie de cette fête.

III. Le temps de Noël. — 1. *Formation du temps de Noël.* — L'octave de Noël n'est pas exclusivement réservée au mystère de la Nativité; elle est presque tout entière occupée par des fêtes, et c'est ce qui peut étonner de prime abord. L'histoire explique la situation liturgique. Les fêtes de saint Étienne et de saint Jean sont contemporaines de la fête de Noël; le service anniversaire de saint Silvestre, devenu plus tard sa fête, commença d'être célébré à la mort du célèbre pontife (335). Ainsi les jours qui suivent Noël se trouvèrent occupés par des fêtes dès les origines liturgiques.

Quant au temps de Noël, il semblerait normal qu'il se prolongeât jusqu'au 2 février, où se termine, avec la fête de la Présentation, le cycle des mystères de l'enfance. La liturgie s'est bien quelque peu orientée en ce sens : ainsi l'antienne à la sainte Vierge *Alma Redemptoris mater*, avec l'oraison qui la suit, est une prière du temps de Noël et dure jusqu'au 2 février. Jadis les fêtes de la sainte Famille et du saint Nom de Jésus, placées après l'Épiphanie, reliaient même presque sans interruption Noël à la Présentation, constituant ainsi un vrai temps de Noël, qui durait quarante jours. Mais le temps ainsi constitué se heurtait souvent à la Septuagésime, et cette demi-pénitence préparatoire au Carême entrait en conflit avec la joie de la Nativité. La réforme liturgique de Pie X a renfermé très nettement le temps de Noël en des limites étroites : il se termine avec l'octave de l'Épiphanie, le 13 janvier. La Présentation n'est plus qu'une fête isolée, rattachée de loin à Noël.

2. *La fête des saints Innocents.* — Nous n'avons pas à parler ici de la fête de saint Étienne et de celle de saint Jean. Leur voisinage de Noël n'est pas une dépendance. Au contraire, la fête des saints Innocents a été placée à sa date, pour se rapprocher le plus possible de Noël.

Cette fête était célébrée à Rome au moins dès le vre siècle. Le fragment de l'Apocalypse de saint Jean qu'on lit à l'épître, a peut-être influencé l'imagination populaire et fait grossir démesurément le nombre des Innocents. Certains martyrologes empruntent pour le fixer le chiffre des élus dans la vision de l'Apocalypse : cent quarante-quatre mille. Les conjectures les plus raisonnables, au contraire, ne permettent pas de penser que le chiffre des victimes d'Hérode ait atteint la centaine.

Sur ces victimes, l'Église, avec une délicatesse maternelle, pleure autant qu'elle chante. Depuis que s'est introduit l'usage de différentes couleurs liturgiques, la messe des Innocents se célèbre en ornements violets. C'est le signe du deuil de l'Église, rappelant le deuil des mères. Les textes l'expriment à leur tour. On notera en particulier la communion, *Vox in Rama audita est, ploratus et ululatus; Rachel plorans filios suos, et noluit consolari, quia non sunt.* Une voix en Rama est entendue, pleur et gémissement : Rachel pleure ses fils, et elle ne veut pas être consolée, car ils ne sont plus. Voici encore un petit chef-d'œuvre de l'art grégorien; la mélodie qui accompagne ce texte se brise comme en sanglots.

Il n'est peut-être pas sans intérêt de noter le sens historique primitif de ce texte de Jérémie, *Vox in Rama*, appliqué aux Innocents. Dans le prophète, c'est une image vraiment émouvante de la désolation d'Israël. Après la prise de Jérusalem par Nabuchodonosor, des groupes de prisonniers furent rassemblés à Rama, pour être déportés à Babylone. Jérémie montre Rachel, dont le tombeau était voisin de Rama, qui pleure et qui se lamente sur ses fils captifs, et ne veut pas être consolée. Saint Matthieu, suivant sa méthode assez libre d'utilisation des Écritures, reprend le texte du prophète, et le montre accompli de nouveau lors du massacre des Innocents. — Voyez Condamin, *Le livre de Jérémie*, et les citations qu'il donne de Maldonat sur l'utilisation de Jérémie par saint Matthieu.

3. *L'octave de Noël; la Circoncision.* — Nous avons déjà parlé de cette fête à l'art. Fêtes, t. III, col. 216, 217. Nous avons fait observer, avec textes à l'appui, qu'en ce jour octave de Noël, l'antique liturgie romaine concentrait tout l'intérêt sur la personne de Notre-Dame et la maternité divine. Bien que certains textes anciens aient disparu de l'usage liturgique, bien que la fête ait pris le nom de fête de la Circoncision, Notre-Dame y demeure au premier plan. On peut le voir notamment par l'oraison de la messe, et surtout par les antiennes de laudes et de vêpres. Ces antiennes sont les strophes d'un cantique à la maternité virginale.

4. *La fête du saint nom de Jésus.* — Introduite au xvie siècle dans l'ordre franciscain, cette fête, sous Innocent XIII, fut étendue à toute l'Église. Elle demeura longtemps fixée au deuxième dimanche après l'Épiphanie. La réforme de Pie X l'a rapprochée, non sans logique, de la fête de la Circoncision, dont elle reprend l'évangile. On la célèbre maintenant le dimanche qui suit le 1er janvier, s'il y a un dimanche entre le 1er janvier et l'Épiphanie; sinon, on la célèbre le 2 janvier.

L'introït emprunte un passage célèbre de l'épître aux Philippiens : *In nomine Jesu omne genu flectatur cœlestium, terrestrium et infernorum.* On interprète assez souvent le texte comme si *infernorum* signifiait l'enfer au sens courant reçu par ce mot. Il semble bien qu'il faille plutôt, dans ce texte de saint Paul, rapprocher *infernorum* de la signification de *inferos* dans le texte du symbole : *descendit ad inferos.* Il s'agit du séjour des morts, suivant la manière de parler des Juifs : saint Paul veut dire que Jésus est seigneur des vivants et des morts. — Notez la postcommunion riche de doctrine théologique, mais qui n'est pas précisément une oraison d'action de grâces : il n'y est pas question de la communion, mais de l'offrande du sacrifice; c'est une répétition au passé de l'offrande que la secrète faisait au présent.

Les hymnes des vêpres, de matines et de laudes, extraites avec un goût très délicat d'un très long *rhythmus* anonyme du Moyen Age, chantent Jésus et le nom de Jésus et l'amour de Jésus.

> Ni la langue ne saurait dire
> Ni la lettre écrite exprimer,
> Qui fit l'expérience peut croire,
> Ce que c'est que d'aimer Jésus.

5. *La fête de la sainte Famille.* — Cette fête se célèbre e dimanche en l'octave de l'Épiphanie. Mais elle n'a pas de lien particulier avec l'Épiphanie, et se rattache simplement au temps de Noël. Nous en parlons donc ici.

La dévotion à la sainte Famille semble s'être répandue de façon spéciale chez les colons français du Canada, à partir de la fin du xviie siècle. Mgr Laval, évêque de Québec, avait donné à son diocèse une fête de la sainte Famille. Léon XIII travailla à répandre cette dévotion; elle s'harmonisait au pieux souci du grand pape d'attirer l'attention de l'univers catholique sur les mystères du Rosaire. La fête de la sainte Famille a enfin été étendue à l'Église universelle sous Benoît XV, en 1921.

Tout l'esprit de la fête — contemplation de la vie cachée de Jésus et de la sainte famille, imitation de

cette vie au foyer chrétien — se trouve ramassé dans l'hymne des vêpres composée par Léon XIII :

O Lumière heureuse des cieux
Et suprême espoir des mortels,
Jésus, à qui dès le berceau
L'amour domestique a souri.

Sainte Marie, riche de grâces
Qui seule, sur ton chaste sein,
A Jésus, en le réchauffant,
Donnais le lait et tes baisers.

Et toi, fils des Pères antiques
Choisi pour gardien de la Vierge,
Toi que de ce doux nom de père
Appelait le divin Enfant.

Nobles rejetons de Jessé
Nés pour le salut des nations,
Écoutez-nous, qui, suppliants,
Nous tenons devant vos autels...

Toutes ces vertus que la grâce
Fit fleurir à votre foyer,
En notre vie familiale,
Accordez qu'elles refleurissent.

6. *La Présentation.* — Nous disons un mot, pour mémoire, de la fête de la Présentation, que nous avons étudiée avec les fêtes de la Vierge. C'est une fête d'origine orientale, avons-nous dit. Elle se célébrait à Jérusalem le 14 février, la Nativité étant commémorée le 6 janvier : c'est ce qu'atteste la *Pérégrination*. Cette fête de la Présentation était bien à l'origine une fête du Seigneur; avec Jésus enfant présenté au temple, le personnage en relief était saint Siméon : d'où le nom grec d'*Ypapanti*, la Rencontre, donné à cette fête. Le personnage de Notre-Dame prit plus tard une importance plus grande, et la fête s'appela aussi Purification. Nous avons dit la procession instituée au VII^e^ siècle par le pape Sergius, et qui devait devenir si populaire.

IV. L'Épiphanie. — 1. *Notes d'histoire.* — L'Épiphanie est une fête orientale d'origine. Le nom qu'elle porte, et qui est un nom pluriel, *Epiphania*, les apparitions, les manifestations, indique assez que cette fête voulait célébrer diverses *Épiphanies* du Seigneur, et en effet on y commémorait à la fois sa naissance, la visite des Mages et son baptême. Cette dernière raison fit de l'Épiphanie, chez les Grecs, une date baptismale; les pays de rite gallican suivirent les Grecs dans cet usage, quand ils adoptèrent la fête.

La *Pérégrination* d'Éthérie contenait la description détaillée de la fête du 6 janvier, à Jérusalem, vers la fin du IV^e^ siècle. Malheureusement, dans le seul manuscrit qui nous en soit jusqu'ici parvenu, le feuillet manque où était racontée la station nocturne à Bethléem. On s'y rendait processionnellement de Jérusalem, partie sur une monture, partie à pied. On chantait au retour — le manuscrit reprend ici — *Benedictus qui venit in nomine Domini.* « Et parce que à cause des *monazontes* (ascètes vivant seuls), qui vont à pied, il est nécessaire d'aller plus doucement, on parvient à Jérusalem à cette heure où l'homme commence à pouvoir reconnaître l'homme, c'est-à-dire près du jour, et pourtant avant le jour. » La messe du jour se disait à Jérusalem à la basilique de Constantin. Et ce jour-là, dans la basilique, « on ne voit qu'or, gemmes et soie; car s'il y a des tentures, elles ont toutes de soie tissée d'or; s'il y a des courtines, elles sont aussi toutes de soie tissée d'or. Et ce jour-là, les vases pour le service de l'autel sont tout d'or relevé de gemmes. Et le nombre et le poids des candélabres, des chandeliers, des lampes et de tout le service, qui pourrait l'estimer ou l'écrire? » — Les jours qui suivent durant toute l'octave, il y a station chaque jour dans un des sanctuaires de la ville, tandis qu'à Bethléem les moines continuent la solennité.

D'Orient, l'Épiphanie gagna l'Occident. Elle était célébrée dans les Gaules dès le IV^e^ siècle. Rome l'adopta au plus tard au V^e^ siècle.

2. *Liturgie de l'Épiphanie.* — En Occident, l'intérêt de l'Épiphanie se concentre sur une des manifestations du Seigneur : l'Adoration des Mages. C'est un sujet qu'aimaient déjà à représenter les premiers artistes chrétiens qui ornèrent de fresques les catacombes : à la file, deux, trois ou quatre, les Mages, vêtus en prêtres de l'Orient, viennent porter leurs offrandes à l'Enfant divin, tenu aux bras de sa mère.

Toute la liturgie de l'Épiphanie développe ce thème. Elle emprunte surtout pour le faire les textes de la seconde partie d'Isaïe, où le prophète salue la gloire de la nouvelle Jérusalem. Citons, dans la traduction Condamin, le texte de l'épître :

Debout, sois radieuse, car ta lumière se lève,
de la gloire de Iahveh c'est pour toi l'aurore,
Tandis que les ténèbres s'étendent sur la terre,
et l'ombre sur les peuples.

Voici sur toi l'aurore de Iahveh
et sa gloire sur toi se manifeste;
Et les nations marchent à ta lumière,
les rois aux clartés de ton aurore.

Lève les yeux, regarde autour de toi;
tous ils s'assemblent et ils viennent à toi;
Tes fils arrivent de loin;
on amène tes filles en les portant.

Quand tu verras cela, tu seras radieuse,
ton cœur palpitera et se dilatera;
Car vers toi confluerons les trésors de la mer,
les biens des nations arriveront chez toi.

Par des flots de chameaux tu seras envahie,
par des dromadaires de Madian et d'Épha;
Toutes ces foules arrivent de Saba :
elles apportent l'or et l'encens,
elles publient les gloires de Iahveh.

On voit très bien comment l'épisode raconté par saint Matthieu, et que rappelle naturellement l'évangile de l'Épiphanie, a suggéré pour l'épître le choix de ce passage d'Isaïe, qui fait à la visite des Mages une majestueuse introduction. A son tour, le texte d'Isaïe a réagi, dans l'imagination artistique et populaire, sur l'interprétation du récit de saint Matthieu : les Mages sont devenus des rois, qu'ils n'étaient pas sur les fresques des catacombes, et l'Épiphanie s'est appelée la Fête des Rois. On y a vu des rois, à l'imitation des Mages, faire l'offrande de l'or à l'offertoire, comme le Pontifical prévoit qu'ils la font à leur sacre.

Bien que l'épisode des Mages occupe presque à lui seul la fête de l'Épiphanie, deux autres *Épiphanies* du Seigneur s'y trouvent commémorées : le baptême, et le premier miracle, aux noces de Cana. C'est ce que chante l'hymne des vêpres, suite du poème alphabétique de Sedulius — le texte primitif, à la place de : *Crudelis Herodes Deum*, portant : *Hostis Herodes impie :*

Les flots d'une source limpide
L'Agneau céleste les toucha;
Les péchés qu'il n'a point commis,
Pour nous laver, il les porta.

Genre de puissance nouveau :
Les eaux rougissent dans les cruches!
Commandée de couler en vin,
L'onde a transformé sa nature.

V. Mystique de Noël et de l'Épiphanie. — Toute la mystique de Noël se peut résumer dans une oraison de la messe du sacramentaire léonien, qui a disparu de la liturgie de Noël, mais qui n'en est pas moins bien connue, puisque le Moyen Age l'a reprise

pour accompagner à la messe le rite du mélange de l'eau et du vin :

« O Dieu, qui as merveilleusement établi la dignité de la nature humaine et plus merveilleusement l'as rétablie, donne-nous d'entrer en partage de la divinité de Celui qui daigna devenir participant de notre humanité, Jésus-Christ ton Fils notre Seigneur. » Tout est dit dans ce petit texte : contemplation de l'ineffable mystère plus étonnant que la création même, reconnaissance pour la condescendance du Seigneur, désir d'être transformés à l'image de Jésus.

L'Épiphanie nuance tout d'abord la mystique de Noël d'une offrande faite au Seigneur. Comment mieux s'exprimer ici que par une prose de France, la prose *Ad Jesum accurrite?*

Portez ici vos présents
D'une libre volonté,
Portez les présents du cœur.

Au Sauveur telle sera
Très agréable victime :
Le sacrifice de l'âme.

La charité porte l'or,
Et l'austérité la myrrhe,
Le désir porte l'encens.

Surtout l'Épiphanie ajoute, à la mystique de Noël, l'inquiétude et le désir, l'inquiétude du message divin qui n'est pas encore révélé à tous les hommes, l'inquiétude d'une *Épiphanie* catholique; le désir que tous les peuples chantent la doxologie de l'hymne : Jésus, à toi que soit la gloire, Qui es apparu aux nations, *Jesu tibi sit gloria, Qui apparuisti gentibus*.

Pierre Paris.

Sermons de Noël ou d'Épiphanie. — 1° Bossuet; 2° Bourdaloue; 3° Massillon.

1° *Bossuet.* — *Œuvres oratoires de Bossuet*, édit. Lebarq, Urbain et Levesque. Trois sermons sont à mentionner.

a) Le premier, t. II, p. 274-294, prêché à Metz, en 1656, développe les paroles de l'évangile de saint Luc, II, 12 : Le Sauveur du monde est né aujourd'hui, « et voici le signe que je vous en donne : vous trouverez un enfant enveloppé de langes, posé dans une crèche. » « *Vous trouverez un enfant*, c'est le commencement d'une vie humaine; *enveloppé de langes*, c'est pour défendre l'infirmité contre les injures de l'air; *posé dans une crèche*, c'est la dernière extrémité d'indigence : tellement que vous voyez dans le même texte la nature par le mot d'enfant, la faiblesse et l'infirmité par les langes, la misère et la pauvreté par la crèche. » Or ces abaissements, ces bassesses du Dieu incarné sont des marques certaines, *signum*, qu'il est mon Sauveur. « Oui, Fidèle, n'en doute pas; et en voici les raisons solides, qui feront le sujet de cet entretien. Ta nature était tombée par ton crime, ton Dieu l'a prise pour la relever; tu languis au milieu des infirmités, il s'y est assujetti pour les guérir; les misères du monde t'effraient, il s'y est soumis pour le surmonter et rendre toutes ses terreurs inutiles. »

b) Le sermon prêché, le même jour de Noël, en 1667, chez les carmélites de Dijon, t. V, p. 273-293, reproduit la division du sermon de 1656; « mais comme le notent les éditeurs, tout autres sont, pour la plupart, les développements, surtout dans le premier point. »

c) Du sermon que Bossuet donna, le dimanche dans l'octave de Noël, le 30 décembre 1663, aux carmélites de la rue du Bouloi, à Paris, il n'existe qu'une esquisse, l'orateur n'ayant jeté sur le papier que des notes fort incomplètes, t. IV, p. 513-518. Ce n'est pas simplement de la naissance de Jésus, mais des mystères de sa sainte enfance, que Bossuet entretient son pieux auditoire. « Cet enfant, dit-il à la fin de son exorde, a été découvert au monde, il a été caché au monde, il a été persécuté par le monde. Il a été découvert, et les pasteurs, et les Mages, et le vénérable vieillard Siméon, et Anne, cette sainte veuve, en sont des témoins fidèles. Ensuite il a été caché, et sa fuite précipitée en Égypte, et la retraite obscure de Nazareth en sont une preuve suffisante. Il a été persécuté, et la cruelle jalousie d'Hérode, et le meurtre des saints Innocents le font bien connaître. » Que de sujets d'étonnement, d'admiration! *Erant pater ejus et mater mirantes*, écrit l'évangéliste saint Luc, II, 33. Apprenons tout ensemble « et à recevoir ses lumières quand il se découvre, et à aimer ses ténèbres quand il se cache, et à nous unir à ses souffrances. »

2° *Bourdaloue.* — *Œuvres de Bourdaloue*, Paris, 1877. Trois sermons prêchés devant Louis XIV.

a) Dans un premier sermon, t. I, p. 64-75, l'illustre jésuite montre que, dans sa naissance, Jésus-Christ nous apporte la paix : la paix avec Dieu, 1re partie; la paix avec nous-mêmes, 2e partie; la paix avec le prochain, 3e partie. — La paix avec Dieu. Il nous fallait un médiateur qui pût tout à la fois satisfaire à la justice de Dieu et nous attirer la miséricorde de Dieu : c'est ce que fait Jésus-Christ en réunissant dans sa personne Dieu et l'homme. Satisfait par la pénitence de Jésus-Christ, Dieu ne peut rejeter la nôtre, si notre pénitence est solide, efficace, sévère comme celle de Jésus-Christ. — La paix avec nous-mêmes. Nous en ignorions le secret, et nous cherchions la paix où elle n'était pas, dans la grandeur et dans l'opulence; mais Jésus-Christ nous découvre en ce saint jour les deux sources de la vraie paix, je veux dire : l'humilité de cœur et la pauvreté de cœur. — La paix avec le prochain. Le principe en est une sainte conformité avec Jésus-Christ naissant. C'est un Dieu qui se dépouille pour nous de tous ses intérêts; c'est un Dieu qui nous prévient de toutes les bénédictions de sa douceur. Deux moyens pour entretenir une paix éternelle avec nos frères : désintéressement et douceur.

b) « Ne craignez point », disait l'ange aux bergers. Parlant à la cour, Bourdaloue, t. I, p. 129-139, déclare à ses auditeurs que la nouvelle de cette naissance est tout ensemble pour eux un sujet de crainte et un sujet de joie. Un sujet de crainte. Ce sauveur qui vous est né n'est peut-être pour vous rien moins qu'un sauveur. Vous voulez qu'il vous sauve, mais vous vous mettez peu en peine qu'il vous délivre de vos péchés; vous prétendez qu'il ne vous en coûte rien, vous ne voulez pas que ce soit par les moyens qu'il a choisis. Trois contradictions qui portent avec elles leur condamnation et qui doivent bien vous faire trembler. — Un sujet de joie ou de consolation. Riches et grands du monde, quelque éloignés que vous paraissiez être du royaume de Dieu, Jésus-Christ ne vous rebute point (n'a-t-il pas appelé les Mages?); sans cesser d'être ce que vous êtes, il ne tient qu'à vous d'avoir avec lui une sainte ressemblance (soyez humbles de cœur et pauvres de cœur); vous pouvez vous servir de votre grandeur et de vos richesses comme de moyens pour l'honorer (dans lui-même, ou dans ses membres, qui sont les pauvres).

c) Dans un troisième sermon, t. II, p. 253-263, Bourdaloue prend pour texte, comme Bossuet *a*), Luc., II, 12. Quel signe pour connaître un Dieu Sauveur : une étable, une crèche, de pauvres langes! C'est néanmoins le signe le plus convenable, parce qu'il est le plus naturel et le plus efficace. — Signe le plus naturel, puisqu'il nous marque parfaitement que le Sauveur est né, et pourquoi il est né. Ce Dieu Sauveur devait faire deux choses : expier le péché, réformer l'homme pécheur. Or, pour nous marquer

qu'il venait accomplir l'un et l'autre, il ne pouvait choisir un signe plus propre que la pauvreté et l'obscurité de sa naissance. — Signe le plus efficace, puisqu'il commence déjà à produire dans les esprits et dans les cœurs les merveilleux effets pour lesquels le Sauveur est né. C'est ce qui paraît dans les pasteurs et aussi dans les Mages qui vinrent adorer Jésus-Christ.

3° *Massillon.* — *Œuvres de Massillon*, Bar-le-Duc, 1873 Le premier sermon, qui va être analysé, t. I, p. 132-146, a été, lui aussi, prêché devant Louis XIV; le second, t. I, p. 173-196, est un sermon pour le jour de l'Épiphanie.

a) Jésus-Christ par sa naissance vient apporter la gloire à Dieu et la paix aux hommes. — La gloire à Dieu. L'idolâtrie rendait à la créature le culte dû à Dieu seul; la Synagogue ne l'honorait que des lèvres et par des hommages extérieurs, qui n'étaient pas dignes de lui; la philosophie lui ravissait la gloire de sa providence et de sa sagesse éternelle : trois plaies répandues sur toute la surface de la terre, que Jésus-Christ vient guérir. — La paix aux hommes. L'orgueil, la volupté, les haines et les vengeances, avaient été les sources fatales de toutes les agitations que le cœur de l'homme ne cessait d'éprouver : Jésus-Christ vient lui rendre la paix en les tarissant par sa grâce, par sa doctrine et par son exemple.

b) La vérité, figurée par l'étoile, trouve dans les Mages des adorateurs, dans les prêtres de Jérusalem des dissimulateurs, dans Hérode un persécuteur. Telle est encore parmi nous sa destinée : peu la reçoivent, beaucoup la cachent et la déguisent, encore plus la méprisent et la persécutent. Ainsi, la vérité reçue, la vérité dissimulée, la vérité persécutée : c'est tout le sermon. Esprit-Saint, « rendez-nous dignes d'aimer la vérité, de la manifester à ceux qui l'ignorent, et de tout souffrir pour elle. » Quelle matière à réflexions! Il est si peu d'hommes qui puissent se rendre le témoignage, comme Newman, de n'avoir jamais « péché contre la lumière »! Recevons-nous la vérité avec soumission, avec sincérité, avec joie? Ne dissimulons-nous pas la vérité en la taisant par un silence criminel, en l'adoucissant par des tempéraments et par des complaisances qui la blessent, en la trahissant par la feinte et le mensonge? Enfin ne persécutons-nous pas la vérité par nos scandales, par voie de séduction, par les dérisions publiques que nous en faisons?

Il y a dans ces divers sermons, beaucoup à méditer et à utiliser, en les appropriant à nos besoins et aux besoins de nos auditeurs. Dans certains cas, aussi, il peut être opportun de montrer, avec Mgr d'Hulst, *Mélanges oratoires*, t. VII, p. 35 sq., que le Dieu invisible, inaccessible, redouté, s'est fait voir, toucher, aimer dans l'Enfant-Jésus de la crèche. Parfois même, il serait bon, sans oublier jamais que la Noël est la fête de tous les fidèles, de déclarer qu'elle est particulièrement la fête des enfants et d'en profiter pour rappeler aux époux que l'enfant doit être accueilli avec joie, aux parents qu'il doit être élevé en chrétien...

J. Bricout.

NOËLISTES. — 1° *Ce que sont les Noëlistes.* Le *Noël*, le *Noël-Maison*, l'*Étoile noëliste*, sont des revues issues de la *Croix* et animées de la même sève chrétienne. Leurs abonnées et lectrices constituent la première zone dans la famille noëliste. Elles sont plusieurs centaines de mille, mais c'est la foule, l'anonymat. La deuxième zone est celle des membres déclarés : chacune s'inscrit en prenant un pseudonyme. Les membres associés forment la troisième zone : elles ont en mains le manuel noëliste, récitent chaque jour une prière pour les autres membres de l'association, sont de droit « académiciennes » et tous leurs envois sont examinés. Le Conseil familial ou Comité occupe la quatrième zone : c'est là qu'est le vrai Noël, quinze mille jeunes filles environ; on se réunit pour s'édifier mutuellement, travailler pour les pauvres, organiser fêtes, journées et congrès, etc. La cinquième zone, La Pieuse Union de Bethléem, est une union de prières entre noëlistes désireuses de n'appartenir qu'à Dieu. — 2° *Ce que font les Noëlistes.* Elles favorisent spécialement les œuvres capitales des vocations sacerdotales, de l'enseignement chrétien et de la bonne presse. Elles recueillent annuellement 200 000 francs pour ces vocations; beaucoup se sont munies du brevet élémentaire, qui, le cas échéant, leur permet de rendre service dans nos écoles pour des remplacements; enfin, elles propagent les revues noëlistes, la *Croix*, les publications de la Bonne Presse. Cf. *La Documentation catholique*, 3 octobre 1925, t. XIV, col. 474-481. — S'adresser, 5, rue Bayard, Paris (8e).

J. Bricout.

NOÉMI. — Ce nom peut être rapproché de celui de *Néomaye*, *Néomoye* ou *Néomadie*, jeune vierge chrétienne du Poitou, où l'on trouve une paroisse sous ce vocable, Sainte-Néomaye, dans les Deux-Sèvres. Il y a dans la région un grand nombre de chapelles dédiées à cette sainte que l'on invoque contre l'épilepsie. Elle est honorée le 14 janvier dans le diocèse de Poitiers.

A moins qu'il ne faille l'identifier avec sainte *Néomoise*, bergère, qui est honorée le même jour à Sambin, diocèse de Blois.

J. Baudot.

NOLHAC (Pierre de) est né à Ambert dans le Puy-de-Dôme le 15 décembre 1859. Successivement élève au lycée de Rodez, à la Faculté de Clermont et à l'École des Hautes-Études, il partit en 1882 pour Rome comme membre de l'École française d'archéologie et d'histoire. Il en revint avec des études d'érudition sur Pétrarque. Attaché en 1886 à la Bibliothèque nationale, il fut ensuite nommé maître de conférences à l'École des Hautes-Études, puis en 1887 il était adjoint au conservateur du musée de Versailles, M. Ch. Gosselin, auquel il succédait en 1892. Il a quitté ce poste en 1920 pour prendre la direction du musée Jacquemart-André. Le 15 juin 1922, il a été élu membre de l'Académie française en remplacement de M. Boutroux.

C'est à la fois un philologue d'une érudition vaste et sûre, un critique d'art averti, un historien rompu aux saines méthodes, informé, consciencieux, un administrateur habile et dévoué, un écrivain probe et, ce qui ne gâte rien, un poète charmant. On cite de lui principalement : *Pétrarque et l'Humanisme* (1892), sa thèse de doctorat, qui fit sensation et acclimata en France le nom d'*humanisme; Histoire du château de Versailles* (1899), *Les Jardins de Versailles* (1905), *Le Mobilier de Versailles* (1914) et autres études sur Versailles; *Marie-Antoinette dauphine* (1896), *La reine Marie-Antoinette* (1898), *Louis XV et Marie Leczinska* (1902), *Louis XV et Mme de Pompadour* (1904), *Nattier* (1905), *Boucher* (1907), *Fragonard* (1910), *Hubert Robert* (1910), *Ronsard et l'Humanisme* (1921), etc., et trois recueils de poésies : *Poèmes de France et d'Italie* (1905), *Les Sonnets de Pierre de Nolhac* (1907), *Vers pour la Patrie* (1920).

Léon Jules.

NOMS A VÉNÉRER. — Mgr d'Hulst, *Conférences de Notre-Dame*, Carême de 1893, 4e conférence, *Le respect du nom divin*, 1er point, disait : « Un des traits les plus saillants de la culture orientale, c'est l'importance attribuée au nom. Pour nous, fils de l'Occident, avec notre esprit abstrait, nous voyons dans le nom un signe arbitraire et conventionnel qui

sert à désigner une chose ou une personne, mais que tout autre assemblage de syllabes pourrait suppléer. Le Sémite a une façon plus concrète de comprendre le lien du nom à la personne désignée. Ce lien a été tressé tout d'abord par la nature ou par une rencontre d'événements providentiels. Le nom originel a été un surnom, exprimant une qualité physique ou morale de l'individu, sa provenance, sa destinée, ses exploits. C'est la main de Dieu qui a disposé les circonstances d'où cette désignation est sortie; elle se transmettra ensuite par l'hérédité, marquant d'un caractère ineffaçable le chef de famille et toute sa race. Le nom sera comme un visage, une figure vivante; il s'animera devant les yeux de l'homme qui le prononce, il deviendra objet de respect ou de mépris, d'amour ou de haine. » Ne peut-on pas penser que, même « pour nous, fils de l'Occident, » le nom est quelque chose de tout cela, surtout si nous connaissons l'histoire de ceux qui l'ont porté ou qui le portent? Il est, pour nous aussi, comme une incarnation, il a une vertu réelle d'évocation, de rappel, de représentation, de suggestion.

« Si telle est l'importance des noms humains, continue l'orateur, comment s'étonner de l'attention qu'éveille le nom divin? Est-ce que l'homme peut penser à Dieu autrement qu'en s'élevant du visible à l'invisible, de la réalité connue à la réalité soupçonnée et comme entrevue dans la pénombre du mystère? Mais dans ce commerce avec le Dieu caché, le nom a un rôle de premier ordre, car il tient vraiment la place de Celui dont je ne vois pas la figure, dont je ne touche pas la substance, dont mon oreille n'entend pas la voix bien qu'elle retentisse dans ma conscience. Lors donc que j'invoque le nom de Dieu, il me semble que j'évoque sa présence. Il y a là une théophanie [apparition de Dieu] d'un genre à part, qui n'a jamais laissé l'homme insensible, mais qui exerçait sur l'âme du Sémite une puissante et religieuse fascination. » Et c'est pourquoi Dieu a exigé le respect de son nom. « Toute la littérature sacrée est pleine du nom de Dieu transformé en objet de culte. Ouvrez le Psautier... : vous y trouverez à chaque page des invocations jetées au nom divin avec une véritable passion de confiance et d'amour. Sur les cent cinquante psaumes qui composent ce recueil, j'en ai compté soixante-cinq qui contiennent, et la plupart à maintes reprises, la mention émue du nom du Seigneur... » On en viendra, par un abus du littéralisme, à lire *Adonai* là où le texte biblique porte *Iahveh*. « Mais, les puérilités mises à part, la loi demeure; elle passe de l'Ancien dans le Nouveau Testament. » « Saint est son nom, » s'écrie Marie dans son *Magnificat*. Et Jésus, dans le *Pater*, nous fait dire : « Que son nom soit sanctifié, » qu'il soit traité saintement par les hommes. « Allez, dira-t-il à ses apôtres, enseignez toutes les nations et baptisez-les au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit. »

« Tu ne prendras pas en vain le nom du Seigneur ton Dieu, » Ex., xx, 7. Les théologiens moralistes rattachent le blasphème, le serment et le vœu à l'exposition du second précepte du Décalogue. « Et de fait, remarque Mgr d'Hulst, *op. cit.*, note 20, p. 246, 247, la question du blasphème et celle du serment sont rattachées l'une à l'autre par le nom divin, que le blasphème profane et que le serment invoque. Quant au vœu, il est bien vrai qu'il n'a qu'un rapport éloigné avec le nom de Dieu; mais il a une parenté étroite avec le serment, et dès lors, il est naturel d'en traiter en même temps. On peut dire que le blasphème a un rapport de contraste avec le serment, et le serment un rapport d'analogie avec le vœu. » Le nom de Jésus (= Sauveur) a droit au même respect que le nom de Dieu, et il a la même efficacité, parce que Jésus est Dieu. Toutes proportions gardées, le nom de Marie sera, lui aussi, vénéré des fidèles. L'Église a institué des fêtes spéciales pour célébrer ces noms si chers aux cœurs chrétiens. Pourquoi n'ajouterai-je pas que les noms de nos saints, particulièrement des saints qu'on nous a donnés, au baptême, comme protecteurs et comme modèles, peuvent et doivent être associés à ce culte si raisonnable?

Tout en nous gardant des exagérations superstitieuses dans lesquelles sont tombés les païens et certains chrétiens eux-mêmes, que les noms de Dieu, de Jésus, de Marie, des saints que nous vénérons spécialement, soient toujours respectés de nous : ne les prenons pas en vain, découvrons-nous ou inclinons pieusement la tête quand nous les prononçons ou les entendons prononcer. Plus encore, qu'ils deviennent pour nous, en même temps qu'une prière, un fréquent *Sursum corda*, un puissant mémorial et un stimulant de vie chrétienne.

J. Bricout.

NON-CIVILISÉS. — I. Caractères et répartition géographique. II. Psychologie. III. Classement. IV. Vue d'ensemble.

I. Caractères et répartition géographique — Les peuplades dont nous allons parler sont appelées, avec une égale impropriété, non-civilisées, sauvages, primitives. Civilisation et sauvagerie ne s'opposent et ne s'excluent que pour un regard superficiel, et d'autre part voir en elles, comme le suggère le vocable de *primitifs*, des témoins immobiles d'un passé disparu, des fossiles vivants, c'est évidemment partir d'un postulat gratuit.

Il est difficile de parler des non-civilisés en bloc sans tomber dans ces vaines généralités ou ces abstractions creuses dont abusent certaines écoles ethnologiques. Il y a des non-civilisés de toute couleur : noirs, jaunes, rouges et blancs; il y en a sur tous les continents, à toutes les latitudes, à tous les degrés de culture, à toutes les étapes de la vie sociale. Très rapidement et sous nos yeux ils se transforment au contact des blancs, et pas toujours à leur avantage; leurs groupements sont pénétrés à tous les degrés par la propagande chrétienne, catholique ou protestante, par l'islamisme ou le bouddhisme, de sorte qu'il devient difficile de les rencontrer à l'état pur et originel. C'est ainsi que les Lapons ont récemment abandonné le paganisme et se mêlent de plus en plus intimement à l'élément norvégien.

Ces réserves faites, nous allons tenter d'énumérer les principaux groupes de non-civilisés. Au nord de l'Europe, on trouve les Lapons. Les Kamstchadales et les Esquimaux, du vieux type asiate, les Tungouses de type mongol, les Aïnous du Japon (voir ce mot), les Yakoutes et Tatares de type turc, les Ostiaks et Samoyèdes de type ougro-finnois, habitent le nord de l'Asie. L'Inde (voir ce mot) possède ses Veddahs, ses Kolariens et Dravidiens. De nombreuses tribus de l'archipel malais s'apparentent visiblement aux Australiens. Ceux-ci, d'ailleurs en voie de disparition, voisinent, en Océanie, avec les Polynésiens (Samoa, Nouvelle-Zélande), les Mélanésiens (Salomon, Nouvelles-Hébrides, Nouvelle-Calédonie) et les Pygmés ou Négritos des Philippines. Les Indiens d'Amérique descendent des populations diverses qui passèrent de l'ancien au nouveau monde avant que ces continents fussent totalement séparés et antérieurement à la connaissance des métaux. Ceux de l'Amérique du nord ont plus de traits communs avec les Mongols, ceux du sud avec les Polynésiens et les Malais. C'est en Afrique surtout qu'abondent les peuplades fixées à un stade rudimentaire. Plus ou moins éparpillés à travers les populations nègres, les Pygmées semblent représenter le fonds primitif : ce sont les Négril-

les (bruns) et les Boschimans (jaunes) et, repoussés par eux vers le sud, les noirs Nigritiens, de taille plus élevée. Les Hottentots du sud-ouest, les Bantous de l'est (Cafres, Basoutos, Baronga) sont issus d'un mélange avec les races hamitiques arrivées d'Asie. Il faut ajouter à cette énumération les Somalis, Danakil et Galla du nord-est, qui sont peut-être d'origine analogue. Les Hovas et les Sakalaves de Madagascar représentent des mélanges beaucoup plus complexes encore entre javanais, nègres, arabes, indiens, persans, chinois, japonais et blancs.

II. Psychologie. — La tentation était trop forte pour l'école évolutionniste de chercher du côté des non-civilisés la transition qui lui manquait entre l'homme et l'animal. Elle y a succombé et H. Spencer, G. Le Bon, Payot ont pourvu à la vulgarisation de cette insoutenable théorie. Cependant l'observation psychologique attestait la présence d'une coupure absolue entre l'âme animale et l'âme humaine. L'école sociologique a cru pouvoir jeter un pont sur cette faille. D'après elle les idées du primitif sont d'une autre nature que les nôtres et il les lie d'après des processus tout différents de notre logique. Ses idées ne sont pas individuelles, mais bien des « représentations collectives », c'est-à-dire « non pas un phénomène intellectuel et cognitif pur, ou presque pur, mais un phénomène plus complexe où ce qui pour nous est proprement représentation se trouve encore confondu avec d'autres éléments de caractère émotionnel ou moteur, coloré, pénétré par eux, et impliquant par conséquent une autre attitude à l'égard des objets représentés. » Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, 5e édit., 1922, p. 28. Assez souvent acquises dans des circonstances propres à agir puissamment sur la sensibilité, ces représentations sont en outre « mystiques » en ce sens qu'elles impliquent la croyance à des influences réelles mais imperceptibles aux sens, des pouvoirs occultes. Dans cet ensemble complexe, on ne peut différencier la représentation de la perception ni de leur accompagnement mystique; bien plus celui-ci prédomine et l'emporte sur le réel. C'est ainsi que le nom ou l'ombre font partie de l'individu au même titre qu'un œil ou une dent, et que les visions du rêve ne paraissent pas moins réelles que celles de l'état de veille. Cet état d'esprit se montre essentiellement « imperméable à l'expérience ».

Cela tiendrait justement à ce que ces « représentations collectives » ne s'agrègent pas selon les mêmes lois logiques que pour nous. Les primitifs méconnaissent les liens de causalité les plus évidents et relient par ceux d'une causalité absolument invraisemblable les phénomènes les plus disparates. Ils ne verront par exemple aucun lien entre la production de la lumière solaire et l'astre lui-même et attribueront à la doctrine chrétienne nouvellement apportée la venue d'une tortue déposant ses œufs sur le rivage. C'est que le lien logique serait ici remplacé par ce que M. Lévy-Bruhl nomme la « loi de participation » ou de « communion ». Il entend par là que les rapports entre les êtres et les choses saisis par le primitif « impliquent une participation entre ces êtres... Les objets, les êtres, les phénomènes peuvent être, d'une façon incompréhensible pour nous, à la fois eux-mêmes et autre chose qu'eux-mêmes. D'une façon non moins incompréhensible, ils émettent et ils reçoivent des forces, des vertus, des qualités, des actions mystiques, qui se font sentir hors d'eux sans cesser d'être où elles sont ». Lévy-Bruhl, *loc. cit.*, p. 77. Ainsi l'homme vit plongé dans un immense enchevêtrement de forces spirituelles où rien n'est isolé ni distinct. Les groupes sociaux, les rapports entre l'homme et les animaux, les actions, les influences des êtres, des objets les uns sur les autres, par suite les croyances religieuses et les rites sont entièrement dominés par ces « participations », comme pénétrés d'une vie commune et continue, mystérieuse, mystique.

Il y a, dans tout cet ensemble cher à l'école sociologique française, des faits et des théories. Les faits, qui ont été observés bien longtemps avant l'éclosion de cette école par nombre de missionnaires et de voyageurs, se résument en un seul : il existe, du point de vue psychologique, deux états de l'humanité (avec naturellement toutes les transitions individuelles), l'un dominé par la logique rationnelle, l'autre plus justement appelé par M. R. Allier paralogique, le premier essentiellement individualiste, le second essentiellement collectif.

Les théories au contraire sont sujettes à critique. Elles n'expliquent nullement l'origine de ces « représentations collectives » et méconnaissent cette vérité de bon sens que les sociétés ne sont que des assemblages d'individus, que si les représentations collectives et mystiques dont il est question répondent à un besoin social, c'est qu'elles répondent d'abord à des besoins individuels. Le problème est donc simplement déplacé et reculé. L'hypothèse de la « participation » n'est-elle pas elle-même une représentation mystique? En réalité elle doit s'expliquer par la psychologie et non par la sociologie. Or la psychologie et l'observation concourent à montrer, ce que M. Lévy-Bruhl avoue par ailleurs, que les primitifs, dans leurs inventions pratiques, dans leurs procédés industriels, dans leur mythologie même, usent tout comme nous du raisonnement, du rapport de cause à effet. Parlant des Esquimaux par exemple, Goldenweiser conclut que ces tribus « ont résolu le problème de leur milieu de façon magistrale... Elles ont fait face à toutes les menaces l'une après l'autre : au froid, à la neige, aux tempêtes, aux ténèbres, à la rareté du matériel ». *Early Civilization*, Londres, 1922, p. 52. Loin d'être prélogique, le sauvage, les exemples que nous avons cités le démontrent, use et abuse, sans trêve et sans retenue, des principes d'identité et de causalité. Mais il les applique à tort et à travers, le plus souvent hors de propos. Pourquoi? Pour les mêmes raisons psychologiques qui créent chez nous la superstition, raisons — ou plutôt sophismes — assez compliquées peut-être, mais qui s'expliquent par la psychologie normale et individuelle. Voir également Naturisme, Animisme, Mythes.

III. Classement. — L'école historico-culturelle est arrivée à établir un admirable classement des différents groupes de primitifs. Cette classification repose à la fois sur la civilisation matérielle, sur les institutions sociales et sur les croyances; elle intéresse donc au plus haut point l'histoire des religions et l'apologétique. Si elle n'est pas irréformable de tout point, du moins résume-t-elle la plus vaste information scientifique et se montre-t-elle étayée sur les méthodes les mieux éprouvées. Elle a été développée par le P. Schmidt, dans son savant ouvrage *Völker und Kulturen*, Ratisbonne, 1914 sq., et a servi de cadre à l'exposition vaticane des missions en 1925. Sa portée est d'autant plus considérable qu'elle substitue des résultats positifs aux *a priori* de l'école évolutionniste.

Elle établit trois groupes de civilisation et dans chacun d'eux différents types.

Ier Groupe. — **Civilisations les plus anciennes.** (Égalité entre les époux.)

1° *Type des régions centrales. (Pygmées et Pygmoïdes; Afrique centrale; Iles de l'Asie sud et sud-est.)*

a) Civilisation matérielle. Ni culture, ni élevage; on n'en est encore qu'à la cueillette des plantes sauvages (pour la femme) et à la chasse (pour l'homme).

Outils de bois ou d'os : on n'utilise pas encore la pierre ni le métal. A peu près pas d'autre arme que l'arc et les flèches. La demeure n'est encore qu'un léger abri, tout au plus une hutte ronde en forme de ruche. On ne connaît encore ni art plastique ni instruments de musique.

b) Institutions sociales. La famille est monogame ; le mariage est libre et relativement stable. Procédés humains entre époux, à l'égard des vieillards et des enfants; ni esclavage ni cannibalisme; amour de la paix, loyauté, assistance mutuelle. Organisation sociale réduite au clan, famille élargie dont tous les membres sont ou se croient frères de sang, et à la tribu, État rapetissé où cette fraternité n'existe plus. L'assemblée des chefs de famille décide souverainement : il n'y a pas de chef suprême. Aucune déformation corporelle n'est imposée comme signe distinctif de la tribu. L'inauguration des obligations sociales, morales et religieuses, pour les jeunes gens et les jeunes filles, se fait par une cérémonie d'initiation sans aucun secret. Un certain régime de propriété est déjà établi : l'individu est maître de ses armes et de ses outils; la famille possède son lieu d'habitation et ses moyens de subsistance, la tribu son territoire de chasse.

c) Religion. Ni polythéisme, ni idolâtrie, ni fétichisme, ni totémisme (voir ces mots). Animisme et mânisme totalement absents ou peu développés. Mais croyance à un Être suprême, Créateur et Père. Ni temples ni prêtres, mais prière spontanée, sans formules fixes, et sacrifices de prémices (exclusivement). Pas d'images de la divinité; pas ou peu d'amulettes; magie peu développée.

2° *Type austral. (Tasmaniens, Australiens du sud-est, Fuégiens.)*

a) Civilisation matérielle. Diffère de la précédente par l'outillage rudimentaire en pierre, l'usage de la lance et de la massue grossières, l'apparition de la peinture et des instruments de musique (réduits à des bâtons sonores).

b) Institutions sociales. Diffèrent des précédentes par une moindre liberté et une moindre stabilité du mariage, une tendance à la polygamie, la présence du tatouage comme signe distinctif des tribus, le totémisme de sexe : le groupe des hommes et le groupe des femmes ont chacun leur emblème animal; les deux réunis représentent le couple des ancêtres de la tribu. Les cérémonies d'initiation, identiques pour l'essentiel chez les Fuégiens, commencent à se faire ailleurs séparément pour les garçons et les filles.

c) Religion. Diffère du premier type par l'absence de sacrifice, la part plus grande faite à l'animisme et à la magie. Les Fuégiens se distinguent par la netteté de leur monothéisme et la pratique intense de la prière à l'Être suprême.

3° *Type septentrional. (Asie nord-est, nord-est américain, Californie.)*

a) Civilisation matérielle. Se distingue du précédent par la fréquence de la tente primitive, assemblage de perches revêtues de peaux et de branchages, et par l'arc composé (bois accouplés).

b) Institutions sociales. Se distinguent des précédentes par l'accroissement d'autorité de l'homme sur la femme et l'enfant et par la régression ou l'absence complète de toute cérémonie d'initiation.

c) Religion. Diffère du groupe précédent par la conception de l'Être suprême regardé comme indifférent aux choses de ce monde, quoique maître des Esprits de la nature et des morts. D'ordinaire on le regarde aussi comme créateur. Bien souvent le sacrifice n'existe pas. Sur certains points apparaissent les *shamans* (prêtres-sorciers).

4° *Type mixte plus récent. (Australiens les plus anciens; Afrique du sud; Soudan méridional; couches les plus anciennes de l'Amérique du nord.)*

Ce groupe résulte peut-être d'un mélange des trois précédents avec les formes les plus anciennes du type patriarcal que nous verrons plus loin.

a) Civilisation matérielle. Diffère des précédentes par l'adjonction du boomerang comme arme offensive et d'un bouclier encore très étroit comme arme défensive.

b) Institutions sociales. Deux types opposés, l'un où la tribu obtient un pouvoir croissant au détriment de la famille, et ici l'initiation est réservée aux garçons et comprend une ablation de dents symbolique en relation avec le culte lunaire; l'autre où la tribu disparaît ainsi que toute cérémonie d'initiation pour les garçons; ceux-ci ont un totem individuel et les jeunes filles une initiation individuelle.

c) Religion. L'Être suprême commence à se confondre avec l'ancêtre de la tribu, qui, à son tour, en tant que mort et ressuscitant, s'identifie avec la lune. Débuts de la mythologie lunaire. On commence à représenter l'Être-Suprême-Ancêtre.

II° Groupe. — **Civilisations moins anciennes.** — (Suprématie du père : patriarcat, ou de la mère : matriarcat.)

1° *Type nomade : éleveurs de bestiaux. (Peuples ouralo-altaïques;* autrefois : *Indo-européens* et *Sémito-hamites.)* — *Patriarcal.*

a) Civilisation matérielle. L'élevage naît de la chasse, par les soins de la population masculine; il se fait généralement par grands troupeaux. En même temps commence l'usage des animaux de trait et de selle, du traîneau et du chariot. L'habitation est la maison-tente, ronde ou polygonale, avec paroi et toit indépendants. Le métal fait son apparition : l'épée s'ajoute à l'armement des types précédents. Les instruments de musique sont représentés par la musette et la harpe.

b) Institutions sociales. Patriarcat : la famille s'élargit sous l'autorité des grands-parents, avec droit d'aînesse. La suprématie de l'homme sur la femme et l'enfant s'accuse en raison de son rôle d'initiateur de l'élevage des bestiaux. Les enfants relevant de la « grande famille » et non de la tribu, l'initiation disparaît. En raison de l'importance diverse des troupeaux, la distinction entre riches et pauvres s'introduit dans la société.

c) Religion. Le Dieu suprême habite le ciel et il finira même plus tard par se confondre avec lui. Souvent on place en face de lui un Esprit de la Terre qui est aussi l'Esprit du mal. Animisme caractérisé : ordinairement on fait remonter à l'Être suprême la création des esprits. Ni temples ni représentations du dieu suprême, ni sacerdoce distinct. Les prières et sacrifices solennels, ceux-ci d'abord non sanglants (offrande de prémices), reviennent au chef de famille. Les sacrifices sanglants commencent plus tard par les premiers-nés des animaux. Par emprunt aux civilisations matriarcales (3° type), le shamanisme, avec ses danses et ses rites médicaux, vient se mêler aux cérémonies.

2° *Type des grands chasseurs avec totémisme. (Australie du sud et de l'est, Nouvelle Guinée, Dravidiens orientaux de l'Inde péninsulaire, Afrique N.-O. et N.-E. Amérique N.-O.).* — *Patriarcal.*

La « grande chasse » s'oppose à la « petite chasse », déjà usitée dans les groupements plus anciens, par ses moyens plus développés et les vastes proportions qu'elle revêt.

a) Civilisation matérielle. La chasse se fait en grand. L'habitation est stable : maison ronde à toit conique.

Apparition du canot, fait d'un tronc d'arbre creusé. Les armes offensives sont caractérisées par la pointe : lance et poignard; les armes défensives voient les premiers essais de cuirasse : ceintures de bois, jambières, etc. Les arts plastiques atteignent un grand développement; on invente les instruments à vent. Les premières villes se fondent; les métiers se spécialisent avec leurs techniques; le commerce et l'industrie se développent.

b) Institutions sociales. La famille s'efface déjà devant l'État. L'homme acquiert ici encore la prépondérance sur la femme en raison de ses aptitudes à la chasse, dans le commerce et l'industrie. L'initiation n'a lieu que pour les garçons avec loi stricte du secret à l'égard des femmes; la circoncision en est le rite essentiel; parfois la mutilation plus cruelle encore appelée *mica* l'accompagne; la licence sexuelle est la suite de l'initiation. Totémisme familial et exogamie de clan : chaque famille croit descendre ou dépendre d'un totem, animal, végétal, minéral, etc.; elle s'interdit de tuer et de manger l'animal totem, lui porte un respect réel, mais non religieux, et honore ses représentations ou insignes; à l'intérieur de la tribu se forment de nombreux clans totémiques et les mariages ne peuvent se contracter qu'entre clans différents.

c) Religion. L'Être suprême des temps antérieurs est mis de côté comme décrépit et trop âgé. C'est maintenant le soleil qui est honoré en tant qu'Être suprême : comme il n'imite pas la lune dans ses changements et sa mort périodiques, il personnifie la source éternelle de toute force dans la nature et dans la génération. C'est la génération paternelle qui est exaltée; ce sont les ancêtres masculins qui sont honorés. Les rites phalliques sont développés. La magie, sous ses formes les plus variées, est florissante.

3° *Type de la petite culture. (Divers groupes de Mélanésie, d'Indonésie, du N.-O. de l'Indo-Chine, du S.-O. de l'Inde, du Congo, de la Guinée supérieure, du Zambèze, de l'Amérique du N.-O. et de l'Amérique centrale.)* — *Matriarcal.*

a) Civilisation matérielle. La femme découvre la culture des plantes et passe de la simple cueillette à l'horticulture. La vie devient plus sédentaire; la maison, solide, est rectangulaire avec pignon. On invente le hoyau et la hache, les canots en planches. Les armes sont des massues, souvent hérissées de pointes, des frondes, le large bouclier rectangulaire. La vie villageoise s'ébauche. On invente les premiers instruments à cordes.

b) Institutions sociales. La femme devient la première propriétaire du sol, puisqu'elle le cultive; d'où sa prédominance sociale et économique. Par le mariage, l'homme entre dans la famille et dans le village de la femme. Mais l'homme prend ensuite sa revanche, fait de la femme une esclave destinée au travail, introduit la polygamie. L'initiation a disparu pour les garçons; elle ne subsiste que pour les filles et sous forme individuelle. Exogamie de classe : dans la tribu il y a deux classes et nul ne peut chercher un conjoint que dans l'autre classe.

c) Religion. En liaison avec ce qui précède, la divinité suprême est féminine. On l'identifie avec la lune, « Première Mère » de toutes choses et régulatrice de la fécondité. C'est souvent la femme qui est prêtresse ou sorcière de sa tribu. De la Première Mère sont issus deux frères : la Lune claire présidant au bien et au beau, souvent identifiée à l'Être suprême d'autrefois, et la Lune sombre, présidant au mal ou aux choses vulgaires. De l'un et de l'autre on fait des héros civilisateurs des hommes. Développement de l'animisme, du cannibalisme rituel. Culte des crânes : les hommes se groupent en sociétés secrètes interdites aux femmes; la lune représente pour eux les morts de leur sexe dont ils honorent les crânes. Le culte des crânes donne naissance aux danses avec masques, dans lesquelles les esprits des morts sont censés se manifester.

III° Groupe. — **Civilisations les plus récentes.** (Nées de croisements entre les types précédents et marquant l'effacement de la famille et du clan devant la tribu et l'État.)

1er *Type : Mélange entre chasseurs totémistes* (II° Gr. 2°) *avec des cultivateurs à régime matriarcal* (II° Gr. 3°). *(Australiens du S.-E., Dravidiens de l'Inde péninsulaire, Proto-Égyptiens, Proto-Phéniciens, Aztèques et Incas anciens.)*

a) Civilisation matérielle. La grande chasse s'allie à la petite culture; des villages, des villes; du commerce, de l'industrie. Les armes unissent le type à pointe avec la massue. Les instruments à vent se mêlent aux instruments à corde.

b) Institutions sociales. L'État débute en petit par la cité ou le village; la famille s'efface de plus en plus devant eux; le despotisme se montre déjà ainsi que la divinisation des chefs. Le chef sorcier est conçu comme le représentant ou le fils du Soleil. Le totémisme de clan se joint au totémisme de classe; par suite apparaissent les phratries et les systèmes compliqués à 4, 6 et 8 classes pour régler les degrés de parenté à l'occasion des mariages.

c) Religion. Fusion des cultes du Soleil et de la Lune en faisant d'eux des époux frère et sœur; à l'image de cette union divine le roi épouse sa propre sœur. Le totémisme s'unit au régime matriarcal, au culte des morts, à celui des représentations d'animaux et des masques. On utilise des rites propres à la fécondation des animaux et des plantes.

2e *Type : Mélange de nomades éleveurs* (II, 1°) *à des cultivateurs à régime matriarcal* (II, 3°). *(Mélanésie, Nouvelle-Guinée, Bantous,* etc.)

a) Civilisation matérielle. Élevage, spécialement du petit bétail, et agriculture. Invention de la charrue en remplacement du hoyau et tirée d'abord à bras d'homme. La massue est remplacée par l'arc et les flèches; on utilise le bouclier rond. Maisons sur pilotis.

b) Institutions sociales. La famille est élargie, comme dans le patriarcat, vit dans des maisons communes, mais avec des institutions matriarcales plus ou moins accusées. Parfois polyandrie.

c) Religion. Fréquemment un Dieu-Ciel ou un Dieu-Lune, ayant pour épouse une Déesse-Terre honorée comme Déesse-Mère ou comme source intime de la force de la divinité masculine. Il n'existe encore à peu près pas de doctrine sur les dieux. Culte des crânes ancestraux; chasse aux crânes, employés concurremment avec les viscères sanglants et le sang humain dans les rites magiques de fécondation. Les mêmes rites magiques entraînent à des tortures cruelles sur les prisonniers de guerre.

3e *Type : Mélange de nomades éleveurs* (II, 1°) *avec des chasseurs totémistes* (II, 2°). *(Certains Dravidiens de l'Inde péninsulaire et certains indigènes de l'Afrique N.-O. et E.)*

a) Civilisation matérielle. Élevage, grande chasse, commerce, industrie. Armes à pointe en même temps que l'arc et les flèches.

b) Institutions sociales. Évolution progressive vers le despotisme et la divinisation des chefs. Extension du totémisme aux bestiaux et spécialement au bœuf.

c) Religion. Le culte du Dieu-Ciel s'identifie plus ou moins avec celui du Dieu-Soleil. Le culte des pas-

teurs pour le taureau, le bœuf et la vache s'étend également à d'autres animaux.

4e *Type : Mélange des trois types précédents* (III, 1°, 2° et 3°). (*Inde péninsulaire, Chine, Mésopotamie, régions méditerranéennes; Incas, Aztèques et Mayas récents.*)

a) *Civilisation matérielle.* Élevage uni à la vie urbaine. Constitution des professions et des castes; développement du commerce, accumulation des gros capitaux. Apparition de la maison rectangulaire avec tours rondes, des châteaux fortifiés et des palais. Invention de l'écriture; début des sciences et des arts. Transition aux grandes civilisations de l'époque historique.

b) *Institutions sociales.* Établissement des hiérarchies sociales : l'organisation jusqu'ici constituée dans le sens horizontal, c'est-à-dire entre égaux, se constitue dans le sens vertical. A la base les esclaves très nombreux, au-dessus d'eux les hommes libres, puis les nobles, enfin le monarque absolu, fréquemment divinisé.

c) *Religion.* Par la fusion des groupes de dieux se forment les grands systèmes polythéistes, les panthéons le plus souvent présidés par un dieu suprême. La réflexion philosophique, en cherchant à réduire les contradictions, conduit également au développement des systèmes de divinités. Peu à peu à tous les besoins de la vie humaine on donne des dieux et des esprits protecteurs. On élève des temples souvent somptueux, avec statues et images divines. Les sacerdoces sont hiérarchisés, souvent compliqués, ainsi que le culte. Les sacrifices les plus variés se joignent aux diverses formes de la prière, aux chants, aux processions, aux jeux dramatiques d'où sortira le théâtre.

On le voit, ce dernier type nous conduit graduellement jusqu'aux religions et aux civilisations de la grande histoire.

IV. Vue d'ensemble. — Il nous est possible maintenant, sur les bases solides que nous venons d'indiquer, de dégager des vues d'ensemble utiles.

Tout d'abord, partout nous avons vu exister une religion; nulle part elle n'est réduite à la superstition ni à l'idolâtrie; elle se montre d'autant plus pure qu'on a à faire à des groupements plus primitifs. Cette religion n'a rien de systématique; elle n'a ni dogmes imposés ni hérésies : chacun en prend ce qu'il en veut et laisse le reste; mais toujours la religion fait corps avec la vie elle-même, elle est une institution dont vivent l'individu, la famille et la société.

La notion de la divinité n'est nulle part absente, mais nous avons vu comment elle perd de sa netteté à mesure que se développe la civilisation matérielle. Par un besoin universel d'appropriation, chaque tribu, chaque village donnent à Dieu un nom différent, un nom bien à eux, comme ils le font pour leurs rivières et leurs fleuves. Mais ils s'accordent à voir en lui le Père des hommes, leur Maître, l'auteur de la vie et de la mort, le dispensateur de la pluie et de la sécheresse, ainsi que de la nourriture de la forêt, des bêtes et des hommes.

La croyance aux esprits est générale, et l'on distingue entre ceux qui président aux éléments, aux eaux, aux forêts, aux voyages ou aux maladies, et ceux qui représentent les âmes des morts. Il y a de mauvais esprits, souvent désignés par le nom d'une tribu voisine; il y en a de bienfaisants. Si l'on honore les fétiches (voir Fétichisme), c'est comme enveloppe matérielle et résidence des esprits, et, comme ceux-ci, on les distingue en fétiches tutélaires individuels, en fétiches familiaux où sont logées des reliques des morts de la famille, et en fétiches sociaux. Les amulettes, gri-gris et talismans, dont la superstition universelle ne laisse pas aux nègres le privilège, sont assimilables aux fétiches.

Sur l'âme humaine, les non-civilisés sont naturellement incapables d'énoncer des systèmes abstraits. Elle leur apparaît très compliquée, difficile à distinguer de la respiration, du pouls, même de l'ombre physique, dont le noir n'a pas encore trouvé l'explication. Mais on la regarde comme une substance invisible, qui va courir le monde pendant le sommeil, et représente la voix de la conscience. On distingue en elle une partie périssable qu'un ennemi ou un accident peuvent atteindre et détruire pendant les vagabondages du sommeil; et une partie permanente qui survivra même à la mort. Sera-t-elle alors immortelle? La question ne se pose pas sous cette forme pour ces esprits étrangers à tout langage métaphysique et ils ne sauraient y répondre nettement. Mais ils savent que l'âme des disparus revient habiter autour de leur case et de leur foyer, qu'elle cherchera même à reprendre vie dans des enfants de sa descendance ou même dans des animaux, qu'elle continuera à vivre de la vie de la famille, à partager ses fêtes et ses soucis. Jusqu'à quand? On ne se le demande pas. En pratique on accorde un degré de survivance et de durée posthume proportionné à l'intérêt que peut avoir l'activité d'outre-tombe. Des enfants, des esclaves et des gens de rien ne peuvent évidemment survivre aussi longtemps que les hommes libres et les chefs; on semble même attribuer une durée indéfinie aux très grands chefs et aux très grands sorciers.

C'est le culte des mânes et celui des esprits qui se montrent généralement le plus développés. On leur offre des prémices et des libations dans la case ou devant le fétiche qui contient leurs restes : c'est le crâne peint en rouge et fixé à la paroi de la case, c'est l'arbre sous lequel ont été déposés les ossements, c'est la statuette d'argile du défunt, c'est l'hyène qui l'a dévoré, c'est le serpent sorti de ses restes... Les mêmes offrandes se font à la divinité. On n'use guère d'aucun produit de la nature sans reconnaître par une libation ou l'offrande de prémices le droit souverain du Maître des choses. La prière, naïve et confiante, est souvent chantée, très émouvante, pleine d'expressions venues du plus lointain des âges.

On a surabondamment abusé des notions de Totémisme et de Tabou (voir ces deux mots) en leur attribuant une portée religieuse qu'ils n'ont en aucune façon. En réalité le culte est essentiellement familial : la famille est le pilier central de la religion, comme la religion est le pilier central de la famille et de la moralité. La notion de faute morale, de péché, est très nette. C'est une faute que l'indécence publique, c'est une faute que manquer à l'hospitalité, c'est une faute que de manquer à la parole donnée. Il y a des péchés de pensée, des péchés de parole, des péchés d'action : désirer le bien d'autrui, parler de Dieu sans respect, porter faux témoignage, tuer, voler, user du miroir magique, se livrer à la sorcellerie (crime souvent irrémissible), sont généralement regardés et sentis comme autant de fautes morales graves.

Le péché doit être lavé par une expiation. Ce peut être une amende, le châtiment à coups de lanières, la mutilation; chez les Fans du Gabon on mange les meurtriers. En cas de doute sur la culpabilité, on recourt aux ordalies : épreuve du fer rouge, de l'eau bouillante, du poison. Si l'offense s'adresse au monde invisible, on peut recourir au sacrifice. Parfois il y a aveu de la faute avec rémission par le féticheur : c'est une ébauche de confession et d'absolution (Fans, Kikouyous de l'Est africain). Mais les primitifs éprouvent une invincible difficulté à déterminer le degré et l'étendue de la responsabilité. Le manque de

consentement évident, le sommeil, par exemple, ne sont nullement des excuses; la communauté entière peut être châtiée pour la faute de quelques-uns de ses membres, c'est ce qui arrive fréquemment dans le cas d'inceste ou de désordres entre jeunes gens non pubères ou non encore passés par l'initiation.

Les rites d'initiation tiennent une grande place dans la pensée du primitif. C'est pour lui une nouvelle naissance à laquelle on lui impose un nom nouveau; elle lui confère l'incorporation officielle à la tribu; chez les totémistes, elle est un renouvellement de l'alliance avec le totem; enfin elle lève le tabou sexuel avant lequel tous rapports avec les femmes sont interdits. La circoncision représente le rachat de cet interdit; le but moral de cette institution explique sa répartition presque universelle.

La magie (voir ce mot), qui joue un si grand rôle dans les sociétés jeunes, est surtout redoutable lorsqu'elle est liée à l'existence de sociétés secrètes. Celles-ci sont presque partout puissamment organisées; les initiations y sont graduées, mystérieuses, souvent très immorales. Ces organisations qui semblent répandues dans toute l'Afrique, sont exploitées dans des buts très divers : despotisme des hommes, vengeance des femmes, suppression de personnages gênants, visées politiques, etc.

En résumé, du point de vue de l'histoire des religions, les non-civilisés sont pour nous un exemple extrêmement instructif, tant par le stock de vérités qu'ils conservent que par le déficit qu'ils accusent.

Deniker, *Les races et les peuples de la terre*, 2e éd., Paris, 1926, n'est pas au point en ce qui concerne les religions et institutions; Mgr Le Roy, *La religion des primitifs*, Paris, 1911; A. Bros, *La religion des peuples non civilisés*, Paris, 1908; une multitude de monographies conçues suivant les meilleures méthodes par des missionnaires et publiées dans la revue *Anthropos* depuis sa fondation, 1906, à Saint-Gabriel-Mödling, près Vienne (Autriche); *Comptes rendus des Semaines d'ethnologie* (voir ce mot); W. Schmidt, *Völker u. Kulturen*, Ratisbonne, 1914 sq., et *Die Stellung der Pygmäen Völker*, Stuttgart, 1910; G. Rabeau, *Introduction à l'étude de la théologie*, Paris, 1926. On trouvera une bibliographie plus étendue dans Pinard de la Boullaye, *Étude comparée des religions*, Paris, 1922-1925, et dans les bulletins de science des religions de la *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, *Manuels d'histoire des religions*. — Voir les mots Naturisme, Mythisme, Animisme, Fétichisme, Ethnologie, Magie, Proto-historiques.

P. Fournier.

NONNAT. — Surnom donné à Raymond de Catalogne, qui vint au monde l'an 1203 après la mort de sa mère. Pour le détourner de la prière et de ses aspirations à l'état ecclésiastique, son père l'envoya garder ses moutons. Mais l'enfant conserva ses habitudes pieuses : il fréquentait une chapelle dédiée à saint Nicolas et allait y invoquer Marie qui lui donna l'ordre d'entrer chez les Mercédaires. Raymond parvint à exécuter ce dessein, fut reçu dans l'ordre par le fondateur, saint Pierre Nolasque. Envoyé en Afrique, il épuisa toutes les ressources dont il disposait pour le rachat des captifs, finit par se livrer lui-même pour gage. Entre autres supplices que lui infligèrent les barbares, il eut les lèvres percées et la bouche fermée avec un cadenas d'acier. Des religieux de son ordre parvinrent à le racheter; le pape Grégoire IX, informé de son héroïsme, le créa cardinal; mais Raymond mourut à Cardona, près Barcelone, pendant qu'il se rendait à Rome (31 août 1240). Benoît XIII (un pape douteux) le mit au catalogue des saints et Alexandre VII, en 1657, fit insérer son nom au martyrologe romain.

J. Baudot.

NORBERT. — Il vit le jour en Basse-Lotharingie, exactement à Xanten, vers l'an 1080. Fils cadet du comte de Gennep, il fut, à ce titre, poussé vers la cléricature. On le pourvut honorablement d'un canonicat dans sa ville natale. La distinction et le charme de sa personne l'instituèrent en peu de temps le clerc en vue, à la cour fastueuse de Frédéric de Carinthie, archevêque de Cologne, puis le favori d'Henri V, empereur d'Allemagne.

Ses succès mondains le grisèrent. Plus préoccupé de tenir son rang que de faire face à ses obligations de résident, il se tient à l'écart des tentatives de rénovation du clergé qui se dessinent ici ou là autour de lui. Les luttes dites « du sacerdoce et de l'empire » le laissent indifférent. Il se considère comme satisfait des avantages du présent, des garanties de l'avenir. Il en vient à refuser l'évêché de Cambrai qui l'eût contraint à s'éloigner du théâtre de ses divertissements. C'était là compter sans Dieu.

Un jour de printemps de l'année 1115, il doit se rendre à Freden, à quelques lieues de Xanten. Un page fait escorte au gentil cavalier. Soudain l'orage monte de l'horizon serein. Le vent se déchaîne. Le tonnerre gronde. Le soleil se dérobe derrière la menace de gros nuages noirs. Dans la demi-obscurité, un éclair déchire la nue. Aussitôt Norbert est désarçonné, précipité dans la poussière, contraint à demander grâce. « Seigneur, s'écrie-t-il comme Paul sur le chemin de Damas, que dois-je faire? » Une réponse frappe son oreille : « Cesse le mal et pratique le bien! » Sur-le-champ, le converti remonte en selle, abandonne son projet de chevauchée lointaine. Il rentre à Xanten pour, de là, se retirer à l'abbaye de Siegburg. Sous la conduite du saint abbé Conon, il travaillera à l'amendement de son âme.

Quelques mois plus tard, le jeune chanoine recevait la prêtrise à Cologne. Puis il reparaissait à Xanten parmi ses confrères de la collégiale. Déterminé à se conformer désormais aux règlements de vie canoniale promulgués, dès 816, par le synode d'Aix-la-Chapelle, il s'ouvrit de son projet en pleine salle capitulaire. Mais le prosélytisme du réformateur était d'avance voué à l'échec. Ses adjurations lui attirèrent les pires avanies. Il ne lui restait que le parti de se taire. Pour lui, le temps d'aviser, il se plongea dans la prière et s'adonna aux plus austères macérations.

A trois ans de là, on le cite à la barre du concile de Fritzlar. Le légat du pape ne maintient pas l'inculpation de novateur articulée contre lui. Relaxé, il se souvient à propos que, selon la parole du Christ, « nul n'est prophète en son pays ». De retour à Xanten, il résigne son canonicat et distribue aux pauvres le reliquat de son patrimoine. Puis, pieds nus, vêtu d'une tunique de laine, il quitte la Rhénanie et part pour le Languedoc. Là réside le pape Gélase II, à l'abri des molestations de l'anti-pape Grégoire VIII. Norbert entend se mettre à la discrétion du Saint-Siège.

Le pontife ne réussit pas à retenir auprès de lui le gentilhomme pénitent. A l'issue de plusieurs audiences, il l'investit de la mission de prêcher partout où le porteraient ses pas. Du coup, Norbert se sentit confirmé dans la vocation qu'il présumait être la sienne. Cette fois la paix débordait de son âme.

Il reprit la route qui le ramènerait vers le Nord. A chacune de ses étapes, il annonçait la parole de Dieu. Quelques disciples se joignent à lui. Séduit, Hugues de Fosse, le secrétaire de l'évêque de Cambrai Burchard, quitte son maître pour s'attacher au passant. Plus tard il secondera Norbert dans l'organisation de l'ordre de Prémontré. D'accord, leur genre de vie reproduit d'aussi près que possible celui des premiers apôtres de l'Évangile. Ils vont devant eux, sans argent, sans chaussures, sans nul souci du gîte ou du couvert. La seule aisance des compagnons consiste en un ânon bâté chargé de la chapelle portative et des gros livres

d'heures. Chemin faisant, nul souci de thésauriser. Les offrandes spontanées des fidèles, ils les distribuent incontinent aux indigents. A chaque halte, dès leur apparition, on se rend compte que, chez eux, l'abnégation parle aussi clair que, tout à l'heure, sur leurs lèvres éclateront les leçons de l'Évangile. A l'étape, ils convertissent, pacifient, guérissent, réconcilient, exorcisent. D'une bourgade à l'autre, Hugues fait bénéficier Norbert qui ne parle que l'idiome tudesque de sa connaissance de la langue romane; en retour, Norbert fait progresser Hugues dans les voies de la sainteté.

Cependant, au pape Gélase II avait succédé Calixte II. A Reims ce dernier présidait alors un concile important. Notre héros l'apprend. Il décide aussitôt de porter ses hommages au nouveau pontife. Mais la ville de saint Remi se trouvait encombrée d'une telle foule de dignitaires que l'humble piéton ne réussit point à atteindre le Saint-Père. Déçu, il revenait sur ses pas lorsque l'évêque de Laon, Barthélemy de Vir, le rencontra. Il prit fait et cause pour lui et lui promit accès auprès du pape, son parent.

Auprès de Calixte, Norbert obtint sans difficultés la confirmation de ses privilèges. En outre, il accepta volontiers la proposition d'attendre, chez l'évêque, la visite prochaine du souverain pontife.

A l'issue du concile, il s'entendit exhorté par lui à la création d'un ordre religieux, en vue de promouvoir l'œuvre de régénération cléricale à laquelle, à Reims, le pape avait donné toute son attention. Barthélemy s'offrit à doter l'établissement du premier monastère nouveau, à condition que l'emplacement en fut choisi dans son diocèse.

Norbert se laissait convaincre... Ses préférences s'arrêtèrent sur un affreux désert, aux émanations insalubres, du nom de Prémontré. Avec le même prestige que son contemporain et ami saint Bernard, il se suscite des disciples. On le voit d'un seul coup décider sept étudiants de l'école de Laon à se joindre à lui. Il les installe en des abris de fortune groupés autour d'une pauvre chapelle. Il leur trace les grandes lignes de la vie de contemplation et d'apostolat qu'il leur propose. Il les quitte de temps à autre pour retourner à ses missions, d'où il ramène de nouvelles recrues à son noviciat. A la fin de 1121, sans compter une première filiale, Floreffe, le fondateur avait déjà rassemblé autour de lui 40 clercs et un nombre égal de frères laïques.

Tel était l'embryon du nouvel ordre canonial de Prémontré [voir CHANOINES RÉGULIERS] qui allait militer sous la règle de saint Augustin, précisée par nombre d'observances cisterciennes. Norbert traçait ainsi la voie à l'œuvre de saint Dominique. A l'usage des séculiers et d'abord au profit du comte Thibaut de Champagne, il organisa le tiers ordre. De cette initiative s'inspireront dans la suite François d'Assise et Dominique. Défenseur intrépide du dogme eucharistique, il envoie les siens à Anvers prêcher contre l'hérésie de Tanchelin. Leur succès est complet. Il leur vaudra la mise en possession de la collégiale de Saint-Michel, qui essaimera successivement à Tongerloo, à Averbode, à Middelburg.

Tandis que l'impulsion et l'influence du fondateur multipliaient les monastères en France, en Belgique, en Allemagne, en Espagne, en Norvège, au Danemark, en Pologne, le recrutement de l'ordre s'enrichissait de vocations de choix. Mais, au moment de jouir de la prospérité de son œuvre, Norbert fut arraché soudain à la douceur de sa solitude. Il y avait six ans seulement qu'il s'était retiré au désert.

De passage à Spire, il fut élu par acclamations archevêque de Magdebourg. Incapable de se dérober furtivement aux réquisitions tumultueuses de la noblesse, du clergé, du peuple, il dut à regret s'incliner devant la volonté formelle du légat du pape et de l'empereur Lothaire.

Ce n'était pas une sinécure que le diocèse de Magdebourg. Les abus y pullulaient tant parmi les bénéficiaires que dans le groupe des administrateurs de la mense épiscopale. Il fallut rappeler à l'ordre les clercs dévoyés et les seigneurs cupides. Ce ne fut pas sans exciter des récriminations, des rancunes, des représailles qui aboutirent en fin de compte à l'émeute. Le prélat disparut momentanément. A son retour, il put enfin vaquer en paix aux réformes décidées par lui. Il ne manqua pas d'appeler à l'aide quelques religieux de Prémontré. A d'autres des siens il confia l'évangélisation du pays des Wendes, région encore peuplée d'idolâtres et soumise à sa juridiction.

Cependant travaux et pénitences avaient altéré peu à peu la santé de l'évêque. Il en prit conscience au retour d'un voyage à Rome où l'avait conduit le désir de ramener sur le siège de saint Pierre, en sa qualité de chancelier de l'empire et d'entente avec Lothaire, le pape Innocent II anathématisé par l'antipape Anaclet II. Grâce à Norbert secondé par l'abbé de Clairvaux, le schisme de Pierre de Léon fut dissous. Mais Norbert se sentait mortellement atteint, en dépit de son âge et de sa robuste constitution. Vaincu par un mal inexorable, il lui fallut s'aliter coûte que coûte. Dans la nuit du 5 au 6 juin 1134, il exhala le dernier soupir, à l'âge d'environ 54 ans.

Son culte liturgique fut officiellement autorisé, en 1582, par le pape Grégoire XIII, et, depuis l'année 1627, sa dépouille mortelle repose dans l'église norbertine de Strahow, près de Prague.

G. Madelaine, *Histoire de saint Norbert*, fondateur de l'ordre de Prémontré et archevêque de Magdebourg, Lille et Paris, 1886; H. Lamy, *Saint Norbert et l'Ordre de Prémontré*, Bruxelles, 1920; Élie Maire, *Saint Norbert*, coll. *Les Saints*, Paris, 1922.

Élie MAIRE.

NOTRE-DAME (CONFÉRENCES DE). — On se borne ici à une brève histoire des Conférences de Notre-Dame de Paris, renvoyant pour chacun des conférenciers aux articles spéciaux qui leur sont consacrés dans ce dictionnaire. Les citations pour lesquelles on n'indique pas de référence, sont extraites de M.-J.-R. Muffat, *Les conférences de Notre-Dame*, dans la *Semaine religieuse de Paris*, 4 et 11 avril 1925, p. 521-525, 543-551.

1. Après la grande Révolution, le besoin d'une forte apologétique et d'un solide enseignement des vérités fondamentales de la religion se faisait sentir : Frayssinous le comprend, et il tente d'y répondre par les conférences qu'il donne d'abord à l'église des Carmes, puis dans une chapelle ou dans l'église même de Saint-Sulpice. En 1830, l'abbé Gerbet et l'abbé Dupanloup s'efforcent pareillement de prémunir les jeunes intelligences contre le rationalisme qui domine alors dans l'enseignement officiel. Mais bientôt on aura mieux.

Au commencement de juin 1833, Ozanam rédige une pétition à Mgr de Quélen, archevêque de Paris, pour le supplier d'instituer à Notre-Dame, pour la jeunesse des écoles, « un genre de prédication différent de celui des sermons ordinaires et contrepoison des erreurs régnantes. » La pétition est bien accueillie par l'archevêque. Cependant, le 19 janvier 1834, l'abbé Henri Lacordaire inaugurait avec succès des conférences religieuses dans la chapelle du collège Stanislas. Le 15 février suivant, une nouvelle pétition est remise à Mgr de Quélen par Ozanam et ses amis. Les jeunes chrétiens des écoles, disaient-ils, venaient solliciter « un enseignement qui pour eux sanctifiât la science et la leur montrât comme une sœur de la foi... des

conférences qui eussent déployé aux yeux le christianisme dans toute sa grandeur et dans son harmonie avec les aspirations et les nécessités de l'homme et de la société », où il y aurait « une place pour une philosophie des sciences et des arts qui découvrît dans le catholicisme la source de tout ce qui est vrai et de tout ce qui est beau; pour une philosophie de la vie qui en montrerait le principe, la marche et la destinée.» Encouragé par la bienveillance de l'archevêque, « Ozanam s'enhardit jusqu'à proposer à son choix les noms de deux conférenciers : l'abbé Bautain et l'abbé Lacordaire, celui-ci visiblement préféré au premier. » Le vœu d'Ozanam ne put se réaliser que l'année suivante.

La première décision de Mgr de Quélen fut de partager la station du carême, dans la chaire de Notre-Dame, entre plusieurs éloquents prédicateurs qu'il demanderait successivement, avec la permission de leurs évêques, aux divers diocèses de France. Il désigna pour 1834 les abbés Dupanloup, Pététot, Jammes, Annat, Veyssière, Dassance, Thibault.

Les conférences commencèrent le 16 février 1834. Dans la lettre pastorale qui les annonçait, Mgr de Quélen avait exprimé le regret de ne pouvoir s'en charger lui-même. Il tint cependant, malgré une santé précaire, à prononcer le discours d'ouverture.

L'abbé Dupanloup montra dans Jésus-Christ le *Docteur et la Lumière du monde*. La conférence de l'abbé Pététot eut pour sujet *Jésus-Christ unique précepteur du monde;* celle de l'abbé Jammes, *l'Œuvre de Jésus-Christ;* celle de l'abbé Annat, *Jésus-Christ, règle et modèle du monde;* celle de l'abbé Veyssière, *Jésus-Christ, victime du monde;* celle de l'abbé Dassance, *Jésus-Christ, vainqueur du monde;* enfin celle de l'abbé Thibault, *Jésus-Christ, unique législateur du monde...*

L'abbé Bautain reprocha à cette station — sans l'avoir entendue, paraît-il — de manquer d'une forme assez moderne. Elle n'eut pas, il est vrai, le succès des conférences de Lacordaire à Stanislas, où continuait à se presser la jeunesse des écoles et où Berryer, disait-on, dut un jour emprunter une échelle pour entendre, d'une fenêtre, l'orateur.

2. L'année suivante, Lacordaire prenait seul possession de la chaire de Notre-Dame. Il n'y prêchait que deux carêmes, 1835 et 1836, et partait pour Rome afin d'achever une préparation dont il pensait avoir besoin.

Ce fut un jésuite, Xavier de Ravignan, autrefois auditeur et fils spirituel de Frayssinous, ancien magistrat, qui lui succéda, au carême de 1837. « Lacordaire avait définitivement fondé pour les hommes les *conférences* du carême; Ravignan y ajouta les *retraites pascales*, qu'il inaugura pendant la semaine sainte de 1842. » Atteint d'une extinction de voix après sa station de 1846, Ravignan ne put donner à Notre-Dame les conférences de morale qu'il avait préparées pour le carême de 1847 (le dernier, dans sa pensée, car il estimait que « dix années de prédication étaient suffisantes »). Mais elles ont été conservées. De même, la retraite pascale de 1852, dont il put se charger, a été, elle aussi, imprimée.

« Cependant Lacordaire, devenu le P. Henri-Dominique Lacordaire, était rentré à Paris vêtu de la robe blanche des frères prêcheurs. Il fut appelé par Mgr Affre à reprendre pendant l'avent de 1843 — le carême restant confié au P. de Ravignan — le cours de ses conférences, qui durèrent jusqu'après Noël, et qu'il devait continuer à la même date jusqu'en 1846, puis de nouveau pendant le carême de 1848 à 1851... Après le coup d'État de 1851, le P. Lacordaire cessa définitivement à Notre-Dame ses conférences, dont il ne devait reprendre la suite qu'à Toulouse en 1854. »

L'abbé Plantier, alors jeune professeur à la Faculté de théologie de Lyon, futur évêque de Nîmes, prêchait le carême et l'avent de 1847, ainsi que l'avent de 1848.

3. De 1853 à 1870, le P. Félix, de la Compagnie de Jésus, traite, pendant le carême, du progrès par le christianisme. Lacordaire avait établi la divinité de l'enseignement chrétien par la divinité de son organe (l'Église), de son auteur (Jésus-Christ), de son contenu (les croyances et la morale chrétiennes); Ravignan, parti du besoin de croire, démontrait également la divinité du christianisme et arrivait à justifier les pratiques religieuses. Sous une autre forme, Félix et les autres conférenciers de Notre-Dame tendront et parviendront au même but.

Les conférences d'avent avaient cessé à Notre-Dame après 1848. Mgr Darboy les rétablit en 1864 et les confia à un jeune carme, le P. Hyacinthe Loyson. Mais, quatre ans après, le 20 septembre 1869, celui-ci se séparait bruyamment de l'Église romaine.

Il est remplacé, pour l'avent de 1869, par le dominicain Monsabré. Les avents de 1872, 1873 et 1874 sont prêchés par le jésuite Matignon; ceux de 1875 et 1876, par un autre jésuite, le P. Roux. Après 1876, les conférences d'hommes de l'avent sont de nouveau supprimées : elles n'ont plus été rétablies jusqu'à présent.

Monsabré remontait dans la chaire de Notre-Dame au carême de 1872, et il y commençait, l'année suivante, la superbe exposition du dogme catholique, qu'il y devait poursuivre jusqu'en 1890.

Mgr d'Hulst, l'éminent recteur de l'Institut catholique de Paris, lui succédait en 1891. Mais la mort venait prématurément frapper l'illustre prélat, avant qu'il n'eût achevé l'exposition de la morale chrétienne.

Le P. Ollivier, dominicain, qui avait déjà prêché le carême de 1871, troublé par la Commune, et qu'on avait depuis entendu parfois à Notre-Dame, ne put réoccuper cette chaire illustre qu'une année, en 1897 : son malencontreux discours sur les victimes de l'incendie du Bazar de la Charité l'obligea à y renoncer.

Le P. Étourneau, autre dominicain, se faisait entendre ensuite pendant cinq carêmes.

Venait alors, en 1903, « le R. P. Janvier, lui aussi un frère en religion de Lacordaire et de Monsabré, et bien digne de leur succéder. » Pendant vingt-deux ans, jusqu'en 1924 — c'est « la période des conférences la plus longue depuis l'origine » — il exposait la morale catholique d'après la *Somme théologique* de saint Thomas d'Aquin. Son œuvre gigantesque est le digne pendant de celle de Monsabré.

Et c'est maintenant le P. Sanson, prêtre de l'Oratoire, que les foules plus nombreuses que jamais vont entendre développer le « Témoignage de Jésus-Christ ». En ses mains, l'institution des conférences de Notre-Dame, loin de péricliter, acquerra, semble-t-il, un prestige plus grand encore et exercera une action toujours plus féconde.

J. Bricout.

NOVATIANISME. — Novatien, prêtre romain, aussi intrigant que savant, avait été consacré évêque et opposé à Corneille, lequel venait d'être élu (251) pour succéder au pape saint Fabien. Le novatianisme, épousant les idées de Novat, schismatique de Carthage, que saint Cyprien et le nouveau pape avaient condamné, réussit, par sa morale *austère et incorruptible*, à séduire un certain nombre d'âmes, à Rome, à Carthage et jusqu'en Gaule. Mais Novatien, sa doctrine et ses adhérents, ne tardaient pas à être condamnés par un concile de soixante évêques réunis à Rome, et se voyaient réduits à l'impuissance. C'est à l'occasion de ce schisme que saint Cyprien écrivit son célèbre traité *De unitate Ecclesiæ*.

J. Bricout.

NU DANS L'ART. — Le corps humain est un des premiers modèles que l'art se soit efforcé de reproduire; et s'il est vrai que l'homme des cavernes

y fut beaucoup moins habile qu'à la figuration des animaux, il nous a laissé cependant des preuves de ses efforts en ce sens, telles les grossières statuettes de femmes nues, en talc, trouvées aux Baoussé-Roussé près de Menton et conservées au musée de Saint-Germain-en-Laye. Presque tous les peuples ont représenté le nu. Dans l'antiquité, le culte rendu aux divinités de l'amour et l'estime particulière accordée à la force corporelle sont venus solliciter la production de l'artiste, qu'exalte déjà la beauté du modèle humain où se concentrent la vie et l'harmonie des lignes.

Les Égyptiens traitèrent le nu avec une observation réaliste tempérée par une simplification voulue et un style qui le garda toujours chaste; les Assyriens y dépensèrent, dans des musculatures énormes, une rigueur de réalisme où se reflète leur caractère cruel.

Ce sont les Grecs, surtout, qui y trouvèrent l'expression même de leur génie. Il faut marquer cependant la prédilection des Ioniens pour les figures vêtues; prédilection dont l'influence se fit fortement sentir dans l'Attique et le Péloponèse, quand la prise de Sardes et la conquête des Perses forcèrent les Grecs d'Asie à se réfugier dans ces contrées. Par la suite les figures nues se multiplièrent peu à peu, la quantité des statues élevées aux athlètes vainqueurs furent l'occasion d'efforts persévérants pour arriver à rendre la souplesse, la pureté des formes, puis le jeu des muscles dans le mouvement. La joie de vivre et l'amour de la beauté sensible s'exprimèrent dans la splendeur d'un innombrable Olympe de marbre.

Les Romains, élèves des Grecs, les suivirent dans cette voie quoique avec moins de vraie noblesse. Les Gaulois s'y essayèrent après eux, mais restèrent fort au-dessous de leurs initiateurs, car leur génie les portait vers des combinaisons décoratives beaucoup plus que vers l'interprétation de la figure humaine; et leurs futurs envahisseurs, les Barbares, devaient montrer les mêmes tendances.

C'est la civilisation chrétienne qui détourna les arts de la figure nue, d'abord par horreur des faux dieux dont il fallait détruire le culte et les images, mais surtout parce qu'elle proposait à peintres et sculpteurs un autre but : elle les détournait de l'étude passionnée des beautés corporelles périssables et leur demandait de glorifier Dieu et d'enseigner les fidèles. Quelques nudités païennes se glissèrent bien dans la première iconographie chrétienne, tels les génies considérés ici comme de simples motifs décoratifs; mais cela même disparut : pieux et chaste, l'art du Moyen Age proscrivit le nu. Jésus en croix lui-même fut représenté couvert d'une longue tunique; au XII^e^ siècle on peignait encore ainsi les crucifix en Italie et bien plus longtemps à Byzance. Jésus enfant, avant d'être vêtu comme un bambin de chez nous, fut vêtu en empereur d'Orient... Comment admettre la pensée de représenter le Christ, la Vierge de toute pureté, les saints et les anges qui forment sa cohorte et sa cour, comme les divinités charnelles des païens? On n'eût même pas voulu contrevenir ainsi à la pudeur chrétienne dans les sujets profanes. Il fallait l'image d'Adam et Ève ou la Flagellation pour fournir le prétexte incontestable de nudités.

Cependant la Renaissance allait faire revivre l'esprit païen en pleine chrétienté; à force d'étudier les Grecs, les artistes les prirent pour maîtres. Le nu qui avait tant inspiré ces admirables créateurs de formes belles et gracieuses parut seul digne d'inspirer leurs fervents; ceux-ci ne consacrèrent plus à la seule gloire de Dieu leurs pinceaux et leur ciseau, ne cherchèrent plus leur inspiration uniquement dans la tradition et la vie chrétiennes, mais, à l'occasion, dans l'histoire et la mythologie des païens. C'était le retour au culte des beautés extérieures; l'étude de l'anatomie prit une extension nouvelle et le plaisir de faire étalage de cette science vint augmenter encore le désir des artistes de faire de beaux nus; leur éducation porta bientôt presque exclusivement sur ce point et le goût devint si général que, dans les sujets qui ne peuvent aucunement s'y prêter, des draperies volantes remplaçant le costume permirent au moins de laisser apparaître quelque partie des corps. L'Enfant Jésus fut presque toujours nu, souvent aussi les anges, sans compter la multitude des personnages mythologiques ou simplement profanes.

Cependant le caractère des œuvres du XVI^e^ et du XVII^e^ siècle garde sa noblesse; des tendances voluptueuses s'y manifestent certainement, mais c'est surtout au XVIII^e^ siècle qu'elles se généralisent et qu'elles éclatent. Alors se produit la réaction nécessaire. Le courant n'est pas endigué, mais quelques-uns le remontent : il faut déplorer que ceux-là, pour être d'esprit plus chrétien, aient trop souvent des conceptions anti-artistiques.

Méconnaissant ce principe fondamental, que chaque partie d'un tout influence chacune des autres et en est solidaire, méconnaissant aussi la valeur de l'unité dans laquelle une œuvre réalise intégralement la conception de son auteur, combien de fois fit-on badigeonner, par des peintres médiocres, chemises, draperies ou tuniques voilant des nudités sur des tableaux de maîtres! L'harmonie s'en trouve détruite ou amoindrie, le sens faussé. Il eût été maintes fois préférable de déplacer l'œuvre jugée trop profane et de la remplacer par une nouvelle.

De nos jours, l'art religieux est généralement d'une grande dignité, et il est facile d'avoir toutes garanties sur la parfaite convenance des œuvres qui lui sont demandées : les chrétiens éclairés, probes et convaincus sont nombreux parmi les artistes, ils sont groupés et organisés; il suffit de leur faire appel. S'il est normal, d'ailleurs, et utile d'exiger une inspiration vraiment pieuse dans un sujet pieux, et de se plaire à la contemplation d'œuvres élevées, conformes à d'intimes et délicats sentiments de pudeur quel que soit l'ordre d'idées qu'elles évoquent, sachons apprécier la réelle noblesse qu'un être noble lui-même sait conférer à son œuvre, quelque modèle aussi qu'il se soit proposé dans l'immense variété de la Création.

Carletta DUBAC.

O

OBÉISSANCE. — On ne parlera pas spécialement, ici, du conseil évangélique ou du vœu d'obéissance (voir RELIGIEUX), mais de la vertu d'obéissance en général. Et on le fera d'après Ad. Tanquerey, *Précis de théologie ascétique et mystique*, Paris, 1924, t. II, p. 663-675.

1° *Nature et fondement de l'obéissance.* — Obéir, c'est soumettre sa volonté à celle des supérieurs légitimes en tant qu'ils sont les représentants de Dieu. Créatures et enfants de Dieu, nous devons être dans une entière dépendance de sa volonté sainte; rachetés par Jésus-Christ, nous devons nous soumettre à ses lois. Nous devons par là même obéir à leurs représentants légitimes. Sans cette obéissance, en effet, il n'y aurait, dans les diverses communautés dont nous faisons partie, que désordre et anarchie : ce qui est absolument contraire à la volonté de Dieu qui les a instituées pour notre plus grand bien. Rom., XIII, 1, 2; Luc., X, 16. Or les supérieurs légitimes sont ceux qui, immédiatement ou non, sont placés par Dieu à la tête de ces sociétés : sociétés domestique ou familiale, civile, professionnelle (dans l'ordre naturel); Église, congrégations religieuses (dans l'ordre surnaturel).

La volonté divine qui consacre le droit des supérieurs légitimes, pose aussi des limites à l'exercice de leur autorité. « *a*) Il est évident tout d'abord qu'il n'est ni obligatoire ni permis d'obéir à un supérieur qui commanderait quelque chose de manifestement contraire aux lois divines ou ecclésiastiques; ce serait alors le cas de redire la parole de saint Pierre, Act., V, 29 : « Mieux vaut obéir à Dieu qu'aux hommes », *Obedire oportet Deo magis quam hominibus :* parole libératrice qui assure la liberté chrétienne contre toute tyrannie. Il en serait de même si ce qui est commandé est notoirement impossible : *ad impossibile nemo tenetur.* Mais, comme nous sommes sujets à nous faire illusion, en cas de doute, il faut présumer que le supérieur a raison : *in dubio præsumptio stat pro superiore.* — *b*) Si un supérieur commande en dehors de ses attributions, par exemple, si un père s'oppose à la vocation mûrement étudiée de son enfant, il outrepasse ses droits, et on n'est pas tenu de lui obéir. Il en serait de même d'un supérieur de communauté qui donnerait des ordres en dehors de ce que lui permettent les constitutions et les règles, celles-ci ayant sagement déterminé des limites à son autorité. »

2° *Ses degrés.* — *a*) Les *commençants* s'appliquent avant tout à observer fidèlement, avec les commandements de Dieu, ceux de l'Église, et à se soumettre au moins extérieurement aux ordres des supérieurs légitimes qu'ils exécutent avec soin et esprit surnaturel. *b*) Les âmes *plus avancées*, se rappelant combien Jésus fut obéissant et à Dieu son père et à Marie et Joseph, Philip., II, 8; Luc., II, 51, le supplient de venir vivre en elles avec cet esprit d'obéissance, et ne se contentent plus d'obéir extérieurement, mais soumettent intérieurement leur volonté, même dans les choses pénibles. *c*) Les âmes *parfaites* vont jusqu'à soumettre leur jugement à celui de leur supérieur, « sans même examiner les raisons pour lesquelles il commande... C'est ce qu'on appelle l'obéissance aveugle, qui fait que l'on est entre les mains des supérieurs *perinde ac baculus, perinde ac cadaver,* » comme un bâton, comme un cadavre, disait saint Ignace, *Constit.*, VI, § 1, reg. 36. « Mais avec les réserves que fait saint Ignace et celles que nous avons faites plus haut, cette obéissance n'a rien de déraisonnable, puisque c'est à Dieu que nous soumettons notre volonté et notre intelligence. »

3° *Ses qualités.* — Pour être parfaite, l'obéissance doit être surnaturelle, universelle et intégrale. *a*) *Surnaturelle* dans son intention : voyons Dieu ou Jésus-Christ dans nos supérieurs, puisqu'ils n'ont d'autorité que par lui. Eph., VI, 5-9, etc. « Donc, ne regardons pas les défauts de nos supérieurs, ce qui rend l'obéissance plus difficile; ni leurs qualités, ce qui la rend moins méritoire, mais Dieu vivant et commandant en leur personne. » *b*) *Universelle* dans son extension : obéissons à tous les ordres du supérieur légitime, lorsqu'il commande légitimement. *c*) *Intégrale* dans son exécution, donc sans hésitation, sans restrictions, avec joie ou de grand cœur.

4° *Son excellence.* — De ce qui vient d'être dit découle l'excellence de l'obéissance. « Saint Thomas, *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. CIV, a. 3, n'hésite pas à dire qu'après la vertu de religion elle est la plus parfaite des vertus morales, parce que plus que les autres elle nous unit à Dieu, en ce sens qu'elle nous détache de notre volonté propre qui est le plus grand obstacle à l'union divine. » Elle est en outre « la mère et la gardienne des vertus », ainsi que l'écrivait saint Augustin, *De civit. Dei*, XIV, XII. Enfin elle transforme nos occupations les plus ordinaires en actes vertueux et méritoires.

« Laissés à nous-mêmes, conclurons-nous avec M. Tanquerey, nous nous demanderions ce qu'il y a de plus parfait; l'obéissance, en nous traçant notre devoir pour chaque instant, nous montre la voie la plus sûre pour nous sanctifier; en faisant ce qu'elle prescrit nous réalisons aussi pleinement que possible la condition essentielle demandée par la perfection, l'accomplissement du bon plaisir de Dieu... De là un sentiment de paix profonde et inaltérable... La Providence ne nous demande pas le succès, mais seulement l'effort pour accomplir les ordres donnés. On peut d'ailleurs se rassurer sur le résultat final : il est clair que, si nous faisons la volonté de Dieu, lui se chargera de faire la nôtre, c'est-à-dire d'exaucer nos requêtes et de favoriser nos desseins. C'est donc la paix en cette vie; et, quand nous arrivons au terme, l'obéissance nous ouvre encore l'entrée du ciel : perdu par la désobéissance de nos premiers parents, reconquis par l'obéissance de Jésus-Christ, le ciel est réservé à ceux qui se laissent conduire par les représentants de ce divin Sauveur. Pas d'enfer pour les vrais obéissants. »

« Je n'obéirai pas », *Non serviam :* c'est le mot favori des insensés qui ne veulent « ni Dieu, ni maître ».

Mais les sages, les chrétiens savent que c'est régner que d'obéir à Dieu et à ses représentants : aussi, bien loin de voir dans une fière obéissance un abaissement et une dégradation, ils y cherchent et y trouvent, avec le bonheur, un excellent moyen d'ascension morale.

J. Bricout.

OBJECTIONS. — 1. De tout temps, quoique à des degrés divers, de multiples objections ont été soulevées contre la religion catholique. C'est que de tout temps les passions humaines, entre autres l'orgueil et la sensualité, ont cherché à se débarrasser du frein qui s'oppose à elles. C'est aussi, il faut bien le reconnaître, que le catholicisme, par sa nature même et par son histoire, suscite des difficultés spéciales. Nous nous trouvons donc, de nos jours principalement, en face d'objections à résoudre : objections contre le dogme, la morale et le culte chrétiens considérés en eux-mêmes; objections tirées de l'histoire critique de la Bible et de l'Église; objections nées des observations ou des hypothèses fournies par les sciences de la nature. Ces différentes catégories d'objections ne tourmentent pas également tous les esprits, pour la bonne raison, peut-être, que tous ne les connaissent point pareillement ou ne sont pas à même d'en sentir la portée. Mais il est assez rare de rencontrer des chrétiens ou même des chrétiennes qui ne se soient heurtés à l'une ou à l'autre.

2. Nous sommes en droit de nous occuper des objections, quelles qu'elles soient, qui se présentent à nous. A certains esprits il peut être bon d'en conseiller le dédain pratique; mais on ne saurait faire à tous une obligation morale d'écarter systématiquement, sans s'y arrêter, toutes les difficultés qui les obsèdent. Ce qu'il faut imposer à tous, c'est seulement de ne pas accueillir ces objections avec une complaisance excessive, dangereuse, et de ne pas les considérer comme des raisons de mettre en doute l'enseignement autorisé de l'Église jusqu'au jour où toute ombre sera dissipée. Le concile du Vatican a condamné ceux qui, après avoir accepté la révélation, la mettent positivement en doute. Denzinger-Bannwart, n. 1619, 1794, 1815. Pour certaines âmes il est aussi dangereux de se complaire en ces difficultés intellectuelles qu'il ne l'est, pour d'autres, de jouer avec les tentations charnelles : on ne devrait jamais l'oublier, et l'Église a raison de mettre ses enfants en garde contre les périls de toute nature auxquels il sont exposés.

3. Il convient toutefois, le plus souvent, de chercher une réponse aux objections qui se posent pour nous ou pour ceux dont nous avons la charge spirituelle. Se refuser, en tout état de cause, à le faire, ce serait, ce pourrait être du moins, un prétexte ou une occasion, aux esprits exigeants, de croire la vérité moins sûre et l'erreur plus forte qu'elles ne le sont réellement. Au demeurant, nous ne pouvons faire de l'apostolat autour de nous et défendre victorieusement notre foi, que si nous sommes armés contre les attaques dont la religion est communément l'objet. Il serait imprudent et honteux de paraître se dérober sans cesse, et de n'oser jamais regarder l'ennemi bien en face. L'Église a toujours encouragé et honoré ses apologistes.

4. Mais comment faut-il répondre aux objections dont nous sommes assaillis? *a*) D'abord, en général, il vaut mieux le faire indirectement, je veux dire par une exposition substantielle et nette de la vérité qui, par elle-même, apporte une solution aux difficultés courantes. Si cet exposé est bien fait, il suffira ensuite de quelques mots pour évoquer et dissiper l'objection ou les objections d'ordre divers qui s'y rapportent. *b*) En second lieu, sans renforcer imprudemment la difficulté, sans la parer d'une façon qui la rende trop séduisante, il faut toujours, ici comme ailleurs, agir en toute loyauté. Sans doute, certains de nos frères ne peuvent exiger ni même supporter une réponse adéquate et savante à leurs doutes ou à leurs incertitudes : telle ou telle objections, qu'il est très aisé de formuler, demandent, pour être solutionnées complètement, des connaissances précises et variées que tout le monde n'est pas capable d'acquérir et ne possède point. Mais de là à conclure qu'on doit ou qu'on peut, en certains cas, se contenter d'une réponse que l'on sait pertinemment dépourvue de toute valeur objective, il y a loin. Même avec les gens incultes ou avec ceux qui, tout en ayant reçu quelque instruction, ignorent presque tout de la religion, il y a toujours moyen de dire des choses qui comptent. Le tout, pour nous, est de posséder à fond notre sujet et de nous donner la peine d'adapter à toutes les intelligences l'enseignement que nous leur distribuons. *c*) Est-il besoin d'ajouter que jamais nous ne devons insulter nos contradicteurs? Un trait habilement décoché, soit; mais pas de grossières injures. Quelque bonne raison ou une sérieuse réplique fera beaucoup mieux.

J. Bricout.

1. OBLATS, OBLATES. — Dans le vocabulaire de l'histoire monastique, ce mot revêt les significations les plus diverses. Il désigne tour à tour les enfants confiés par leurs parents à certaines communautés religieuses qui se chargent de leur éducation en vue d'en faire plus tard, si la vocation se confirme, des moines ou des moniales; des adultes agrégés au monastère à titre de serviteurs et qui prennent rang après les convers; les « donnés » qui consentent l'abandon de leurs biens en faveur de l'abbaye et vivront désormais à l'ombre du cloître en pieux séculiers. On appelait aussi oblats les mutilés ou blessés de la guerre qui, avant la création de l'Hôtel des Invalides à Paris, étaient affectés par le roi à tel ou tel monastère chargé de leur entretien, en retour de menus services rendus aux religieux. Enfin ce nom s'applique à certains instituts d'hommes ou de femmes à vœux de religion et à certains groupements de prêtres séculiers. Citons en exemple les *Oblats de Saint-Charles*, fondés à Milan, en 1578, par saint Charles Borromée et par le P. Martinelli, les *Oblates de Sainte-Françoise Romaine*, instituées à Rome, au commencement du XV^e^ siècle, par sainte Françoise, *les Oblates de Saint-François de Sales* fondées, à Troyes, vers 1870, par la M. Marie de Sales, Chappuis, les *Missionnaires oblats de Marie-Immaculée*, institués à Aix-en-Provence par Mgr de Mazenod, en 1816.

Élie Maire.

2. OBLATS DE MARIE-IMMACULÉE. — 1. Le programme de rénovation religieuse que, au lendemain de la grande révolution, les Champagnat, les Chaminade, les Colin, avaient conçu et entrepris pour les régions de Lyon et de Bordeaux [art. Marie (Institut de)], un jeune prêtre provençal, de noble extraction, voulut l'exécuter pour le sud-est de la France. Comme ses émules, Eugène de Mazenod plaça son œuvre sous le patronage auguste de Notre-Dame.

Dès l'année 1816, il était parvenu à grouper autour de lui une vingtaine d'apôtres : prêtres, frères coadjuteurs, novices. Il les envoya de préférence travailler à l'évangélisation des campagnes les plus dépourvues de pasteurs.

A dix ans de là, par un coup de la Providence, le nouvel institut obtenait de Rome l'approbation canonique. Le fait est à noter. Car il n'est pas dans les usages du Saint-Siège de décerner si vite l'autorisation définitive à une congrégation religieuse en voie de formation. L'étude approfondie des constitutions, l'expérience préalable du temps lui semblent pour

l'ordinaire des mesures sages, très indiquées. En attendant, le pape encourage et décerne des brefs élogieux.

En même temps que cette faveur exceptionnelle, le P. de Mazenod avait reçu pour les membres de sa jeune famille spirituelle, le titre de *missionnaires oblats de Marie-Immaculée*. Ses fils se vouaient en effet à réveiller la foi et le sens chrétien dans les paroisses délaissées des diocèses d'Aix et de Marseille. Mais ils abordaient ce ministère après s'être offerts, par une espèce de consécration victimale, à la Vierge Marie conçue sans péché. Ainsi, trente ans avant la promulgation de la bulle *Ineffabilis*, trente ans avant les apparitions de Lourdes, le dogme de l'Immaculée Conception que certains ordres mendiants et canoniaux du Moyen Age avaient imposé à leurs membres de professer explicitement, apparaissait derechef dans la dénomination officielle du nouvel institut.

Mais de la région provençale, la famille de Mgr de Mazenod devenu sur ces entrefaites évêque de Marseille gagna bientôt d'autres contrées, enrichie d'ailleurs d'un contingent de recrues d'élite. Les évêques de France avaient appelé des Oblats pour desservir les sanctuaires de leurs pèlerinages. Tour à tour ils leur confièrent Notre-Dame de la Garde à Marseille, Notre-Dame de l'Osier et Notre-Dame de la Croix en Dauphiné, Notre-Dame du Laus dans les Alpes, Notre-Dame de Bon-Secours en Vivarais, Notre-Dame des Lumières en Vaucluse, Notre-Dame de Cléry dans l'Orléanais, Notre-Dame de Talence et Notre-Dame d'Arcachon en Guyenne, Notre-Dame de Sion en Lorraine, Notre-Dame de Pontmain dans le Maine. L'un des fils de Mazenod, promu archevêque de Paris, introduisit ses frères dans la capitale. Il les appliqua à l'œuvre dite « du vœu national » et à l'érection de la basilique de Montmartre. Les noms du P. Lemius et du P. Rey sont désormais inséparables du nom du cardinal Guibert.

Au surplus, les nouveaux religieux acceptaient la direction de certains séminaires. Ils apparaissaient dans les chaires des cathédrales et catéchisaient dans les plus humbles hameaux. Leurs prédications enflammées amorçaient çà et là de véritables mouvements de conversion. Mais le ministère de choix, dévolu au plus grand nombre, n'allait plus tarder à se préciser : celui des missions étrangères.

2. Aujourd'hui, ce qui, parmi les autres missionnaires, caractérise les oblats de Marie-Immaculée, c'est qu'ils ont des établissements dans les cinq parties du monde Remarquons-le : chez eux, la variété des climats, des races, des œuvres, s'offre à satisfaire les attraits, les aptitudes, les tempéraments, les santés les plus divers. Nulle aspiration apostolique, si nuancée soit-elle, qu'ils ne se trouvent en état de combler. Une simple esquisse géographique des territoires confiés à leur zèle en pourrait convaincre. Restreignons-nous à l'énumération des *provinces* et *vicariats de missions* où s'exerce leur activité.

En Europe : Les trois provinces de France; la province Britannique, pour l'Angleterre, l'Écosse, l'Irlande; les provinces de Belgique, d'Allemagne, d'Italie, de Pologne, de Silésie, de Tchéco-Slovaquie.

En Amérique du Nord : La province du Canada, dans l'Est du Dominion, où fleurissent toutes les œuvres de la congrégation, depuis celles des missions indiennes, sur les côtes du Labrador et de la Baie d'Hudson, jusqu'à celle de la magnifique université d'Ottawa, avec ses facultés de philosophie et de théologie; les quatre provinces des États-Unis couvrant l'immense République et le Mexique; la province du Manitoba, qui commence le Nord-Ouest canadien [prêchant à la bénédiction de la cathédrale de Saint-Boniface, le 4 octobre 1908, Mgr Paul-Eugène Roy, coadjuteur de l'archevêque de Québec, disait : « L'évangélisation du Nord-Ouest est le plus beau fleuron de la couronne que portent les fils de Mgr de Mazenod, et l'un des plus merveilleux ouvrages de l'apostolat catholique dans le monde »]; la province d'Alberta-Saskatchewan; les vicariats de la Colombie Britannique, du Keewatin, d'Athabaska, du Mackenzie, du Youkon; la préfecture apostolique de la Baie d'Hudson.

En Amérique du Sud : La Préfecture apostolique de Pilcomayo dans le sud-est de la Bolivie.

En Asie : le diocèse de Jaffna, qui compte environ 50 000 catholiques, et à qui il reste à convertir plus de 300 000 païens, brahmistes ou bouddhistes; l'archidiocèse de Colombo, avec 276 000 catholiques et 1 320 000 infidèles.

En Afrique : Le vicariat du Natal, avec ses Cafres et sa colonie blanche; le vicariat de Kimberley, autrefois État libre d'Orange, avec ses Boërs, ses Noirs, et les étrangers attirés par les mines d'or et de diamant; le vicariat du Transvaal (mêmes éléments que le précédent); le vicariat du Basutoland, contrée peu fréquentée des Blancs, mais où les missionnaires ont formé de magnifiques chrétientés de Noirs. Dans ces quatre vicariats de l'Afrique méridionale, le climat est parfaitement salubre. La température n'excède pas celle du Midi de l'Europe. L'état actuel de ces missions est consolant. L'avenir est plein d'espérance... Nommons encore le vicariat apostolique, récemment érigé, de Windoek, en Cimbébasie.

En Océanie : Dans le diocèse de Perth, trois postes de missionnaires oblats.

Au total, le champ d'action où se déploie l'ardeur conquérante des Oblats s'étend sur une superficie de 7 951 000 kilomètres carrés. Du labeur dont cette immensité territoriale est le théâtre le pape Pie XI proclamait naguère : « Ces missions sont difficiles, pénibles, les plus pénibles, les plus épouvantables pour la pauvre nature humaine. Mais ce sont aussi les plus belles de l'Église et les plus méritoires devant Dieu. »

Remarquons-le : dans toutes les parties du monde, le premier soin des évêques oblats a toujours visé à promouvoir la cause du clergé indigène. Ils n'ont reculé devant aucun sacrifice d'hommes ou d'argent pour susciter, nourrir, former à la vie sacerdotale les fils du sol, que ce soit en Amérique, en Afrique, en Asie. A Ceylan, où ils sont établis depuis 1847, ils comptent aujourd'hui, dans les diocèses de Colombo et de Jaffna, 92 prêtres autochtones, 61 grands séminaristes et plus de 100 petits séminaristes recrutés sur place.

3. On se prépare à l'évangélisation des pays de glace ou de soleil, des régions équatoriales ou polaires, « des Zoulous ou des Esquimaux » en s'initiant aux règles codifiées par le fondateur et à l'esprit insufflé par lui. L'armature du régime intérieur rappelle, par certaines pratiques, la forte discipline des ordres monastiques. L'oraison du matin se fait en commun. Le bréviaire est psalmodié au chœur. La visite au Saint-Sacrement et la récitation du chapelet ont lieu en collectivité. Quant à la marque profonde, distinctive, de toutes les communautés, c'est la charité fraternelle. Mgr de Mazenod ne se lassait pas d'en inculquer le charme aux siens et il mourut en répétant par trois fois : « La charité, la charité, la charité! »

Le noviciat dure un an. Il est immédiatement suivi des études de philosophie et de théologie dans l'un des nombreux scolasticats de l'institut. Il peut être, au besoin, précédé, pour l'achèvement des études classiques, d'un séjour plus ou moins long au juniorat Le type de ces petits séminaires ou écoles apostoliques fut imaginé par Mgr de Mazenod vers 1840. C'est à tort qu'on en attribue habituellement l'idée au

P. de Foresta, S. J. On peut être admis dans la congrégation au cours de ses études, secondaires ou théologiques, comme d'ailleurs après la réception des saints ordres.

Les prêtres de l'institut ont pour auxiliaires des frères coadjuteurs, tour à tour catéchistes, bâtisseurs, agriculteurs, pêcheurs, chasseurs, navigateurs, ou spécialisés dans l'une ou l'autre de ces fonctions. Ils sont en outre secondés par la congrégation canadienne des *Sœurs Grises*, au nombre de 4 000, par les *Sœurs de la Sainte-Famille* de Bordeaux, placées sous la juridiction du supérieur général des Oblats, et, enfin, par l'*Association de Marie-Immaculée*. Ce groupement important se recrute parmi les séculiers, en vue d'aider les missionnaires par la prière, par le prosélytisme, par l'aumône.

Les Oblats de Marie-Immaculée portent la soutane noire, avec un christ sur la poitrine. Leur monogramme est fait de trois lettres O. M. I. : *oblati Mariæ Immaculatæ*. La devise de l'institut est une citation biblique : *Evangelizare pauperibus misit me* : « Ma mission est d'annoncer aux pauvres la Bonne Nouvelle. »

D'après les recensements de 1926, la société comprend 16 archevêques et évêques, 1530 prêtres en exercice, 550 scolastiques, près de 600 frères coadjuteurs, 250 novices, soit, en fin de compte, pas loin de 3 000 Oblats.

La Congrégation des Missionnaires Oblats de Marie-Immaculée, Paris, 1924; Th. Ortolan, *Les Oblats de Marie-Immaculée* durant le premier siècle de leur existence, 3 vol. parus, Paris, 1914-1927; P. Duchaussois, *Aux Glaces polaires*, Indiens et Esquimaux, Paris et Lyon, 1922; P. Duchaussois, *Aux feux de Ceylan*, Paris, 1927; P. Duchaussois, *Apôtres inconnus*, les frères coadjuteurs, Paris, 1924; P. Duchaussois, *Femmes héroïques*, les Sœurs Grises dans l'Extrême-Nord, Paris, 1927; E. Grouard, *Souvenirs de mes soixante ans d'apostolat dans l'Athabaska-Mackenzie*, Paris, 1924; E. Jonquet, *Mgr Grandin, premier évêque de Saint-Albert*, Paris, 1903; L. F. Rouquette, *L'épopée blanche*, Paris, 1925; *Les Frères coadjuteurs missionnaires oblats de Marie-Immaculée*, Paris, 1924.

Principaux périodiques de langue française : *Petites Annales des Missionnaires Oblats de M.-I.*, organe de l'Association de M.-I., mensuel, 75, rue de l'Assomption, Paris, 16e; *Revue Apostolique de M.-I.*, mensuel, 39, quai Gailleton, Lyon; *Le Messager de M.-I.*, mensuel, Jambes-Namur, Belgique; *L'Écho de Notre-Dame de la Mer*, mensuel, La Panne, Belgique; *L'Ami du Foyer*, mensuel, Saint-Boniface, Man., Canada; *La Bannière de M.-I.*, annuel, Ottawa, Canada.

Élie Maire.

OCCAM (Guillaume d') naquit vers 1300 à Occam (Ockam) dans le comté de Surrey en Angleterre. Il entra dans l'ordre franciscain, étudia à Oxford et, devenu bachelier, y commenta à son tour les *Sentences*. Mais en 1324 il quitta sa chaire et dut partir à Avignon se défendre contre une accusation d'hérésie : 51 articles extraits de ses ouvrages furent déférés au Saint-Siège. Après un examen de quatre ans, on s'abstint de les condamner. Puis il prit parti contre Jean XXII et le pouvoir temporel des papes et se réfugia à Pise auprès de l'empereur Louis de Bavière; il le suivit à Munich et composa toute une série d'écrits politiques contre le pape. Il mourut vers 1348. Outre ses œuvres polémiques, il a écrit un *Commentaire sur les Sentences*, les *Quodlibeta septem*, les *Commentaires aristotéliciens* et le *Traité de logique*. Des *Quæstiones super physicam* lui sont aussi attribuées.

Occam applique aux sciences philosophiques et théologiques les méthodes de rigueur scientifique inaugurées avant lui à Oxford : une proposition n'est vraie que si elle est immédiatement évidente, ou déduite nécessairement d'une proposition évidente. Ajoutons à ce désir de démonstration rigoureuse le goût très vif du fait concret, suivant la mentalité de Roger Bacon, et nous serons en mesure d'expliquer sa vie intellectuelle.

D'après lui, la sensation est intuitive, la pensée est ou intuitive ou abstractive. Il admet donc la connaissance intellectuelle intuitive du concret qui a pour objet l'existence ou la non-existence de telle chose, l'inhérence ou la non-inhérence de telle qualité, et le déroulement de tous nos états mentaux. Malheureusement, il nie l'objectivité de nos idées générales : comme elles sont abstraites et que l'objet est concret, elles s'appliquent *à l'objet pensé* et non *à la chose réelle* ou en soi. Elles ne sont pas pour autant de simples mots, des étiquettes, des *flatus vocis*, elles ont un contenu réellement conçu par nous, elles sont les signes naturels des objets qu'elles désignent et le terme qui leur correspond convient à une multitude plus ou moins grande d'êtres individuels. Mais, comme l'abstrait n'existe en aucune façon hors de l'esprit, le contenu de ces idées lui paraît purement subjectif; elles n'ont pas de prise sur les êtres auxquels elles s'appliquent. Dès lors « la notion abstraite d'être perd son caractère univoque (Scot) ou analogique (saint Thomas); Dieu devient inaccessible. Les idées de loi, de cause, de fin sont des fabricats mentaux; elles ne régissent ni le monde des corps, ni celui de notre conduite. » De Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, 1925, t. II, p. 168.

L'existence de Dieu, son infinité, l'immortalité et la spiritualité de l'âme sont discutées en fonction de cette erreur et rejetées dans le domaine du révélé, comme philosophiquement plausibles, probables, mais pas davantage. La séparation entre la philosophie et la théologie s'accentue; la métaphysique s'appauvrit; la logique s'enrichit de ses dépouilles et devient prolixe et compliquée.

Occam est représentatif du XIVe siècle. Or « le caractère propre du XIVe siècle, c'est d'avoir désespéré de l'œuvre tentée par le XIIIe, » c'est-à-dire de cette grande synthèse philosophique et théologique qui embrassait et unissait dans un seul système intellectuel toutes les connaissances humaines. Gilson, *La Philosophie au Moyen Age*, p. 243.

Joseph Mertens.

OCCASIONNAIRES — I. Notions. — L'occasionnaire est celui qui vit dans une occasion de péché. L'occasion est une personne ou une chose *externe* qui porte au péché. Nous disons : chose externe, pour distinguer l'occasion des causes internes de péché, telles que l'habitude du mal, la concupiscence, etc. On distingue aussi l'occasion du péril de péché, qui peut être soit interne, soit externe. Le péril est donc plus large que l'occasion : toute occasion est un péril, mais tout péril n'est pas une occasion. Cependant l'occasion n'est vraiment un péril que si elle est liée à une inclination au mal. De là, deux choses sont requises pour l'occasion : un objet externe attirant au péché et une inclination interne au péché.

Il y a deux sortes d'occasions : l'*éloignée* et la *prochaine*. La première constitue seulement un péril *léger* de péché, parce qu'elle n'a pas une grande force, de sorte que la plupart n'y pèchent point. Ces occasions sont partout et on ne peut les éviter : il n'y a pas lieu de s'en occuper spécialement. L'occasion prochaine est celle qui constitue un péril *grave* de péché, de sorte que la plupart y pèchent, ou que tel individu y pèche d'ordinaire. Il ne s'agit ici que de l'occasion du péché mortel. La gravité du péril se constate de deux façons : par *expérience*, quand quelqu'un y succombe ordinairement ou fréquemment; par ce qui *arrive communément*.

L'occasion prochaine se divise, suivant la personne, la durée et la cause. *a) Suivant la personne :* elle est absolue ou relative : *absolue*, quand elle est un péril

grave pour tout le monde; *relative*, quand elle l'est pour telle personne en particulier. *b) Suivant la durée :* une occasion est *continue* ou *interrompue*. *c) Suivant la cause* : elle est volontaire ou nécessaire. *Volontaire*, quand on peut l'éviter sans grand inconvénient; *nécessaire*, dans le cas contraire. Cette nécessité est *physique*, s'il est absolument impossible de fuir l'occasion; *morale*, si on le peut, mais difficilement.

II. Comment traiter les occasionnaires. — 1° *Celui qui refuse de fuir une occasion prochaine et volontaire manque de contrition et ne peut être absous.* Car il s'expose sciemment et librement au péché. Or cela n'est pas permis : c'est vouloir le péché. Innocent XI, le 2 mars 1769, a condamné la doctrine contraire (prop. 61). Il est évident qu'il n'en est pas de même, si le pénitent ignore l'occasion prochaine : alors on ne peut pas dire qu'il refuse de l'éviter. Quelquefois le confesseur est dispensé de la lui signaler, quand il prévoit que son avertissement sera inutile, ou même nuisible. Il peut le laisser provisoirement dans la bonne foi, jusqu'à ce qu'il puisse l'instruire.

Mais il n'est pas nécessaire d'avoir écarté l'occasion prochaine pour être absous : il suffit d'être disposé à le faire. Dans un cas de concubinage, cependant, on doit *régulièrement* exiger la séparation préalable. On peut faire exception lorsque, malgré le renvoi signifié, le concubin ou la concubine ne s'est pas encore exécuté, ou que la promesse paraît très ferme, ou qu'il s'agit d'un mourant, de concubins qui vont bientôt se marier, d'une personne qui ne peut différer la communion sans infamie, ou qui est étrangère, ou qui probablement ne reviendra pas, si elle n'est absoute, etc. Ces diverses hypothèses indiquent comment il faut résoudre les autres cas semblables. Il s'agit ici d'une occasion *continue*.

Quand l'occasion est *interrompue*, on peut absoudre si le pénitent est disposé à la fuir. S'il a déjà manqué plusieurs fois à sa promesse, l'on doit exiger davantage sous peine de lui refuser l'absolution, car on peut douter de sa sincérité.

2° *Celui qui est dans une occasion prochaine nécessaire, doit être disposé à prendre les moyens pour la rendre moralement éloignée.* D'abord, une occasion n'est pas nécessaire, quand on peut l'éloigner *facilement*. C'est ce qu'a déclaré Alexandre VII, le 18 mars 1666, en condamnant la doctrine contraire (prop. 41). Les difficultés qui la rendent nécessaire sont un dommage *grave*, spirituel ou temporel, qui peut résulter de son éloignement. Celui qui ne veut pas prendre les moyens nécessaires pour la rendre *moralement* éloignée montre qu'il est mal disposé. Nous disons les moyens *nécessaires*, non tous les moyens utiles, ce qui serait trop demander. On peut taire, pour un temps, un moyen nécessaire, quand on prévoit que le pénitent ne voudra pas l'employer, le laissant ainsi dans la bonne foi. C'est là une règle générale concernant les monitions du pénitent ou la correction fraternelle. Ces moyens nécessaires diminuent la force de l'occasion, ou la force de la concupiscence, ou augmentent les forces spirituelles. C'est au confesseur de choisir, suivant la personne ou les circonstances.

Si, malgré des avertissements réitérés, le pécheur retombe toujours, parce qu'il ne prend pas les moyens nécessaires, on doit le traiter comme un récidiviste : voir Habitudinaires et récidivistes. C'est-à-dire que, d'après la plupart avec saint Alphonse, il faut exiger des signes *extraordinaires* de repentir pour pouvoir l'absoudre. Quelques-uns : Ballerini, Génicot, Noldin se contentent de signes *ordinaires*, disant que si l'amendement a été nul, c'est peut-être qu'il faut indiquer d'autres moyens.

François Girerd.

OCCULTISME. — I. Les sources. II. Les doctrines. III. Appendice : L'Antoinisme.

I. Les sources. — Complexe dans ses manifestations, multiple dans ses dérivations, divers dans les définitions qu'en ont données les maîtres eux-mêmes, l'occultisme se propose de rechercher et de découvrir l'ultime secret des choses, secret trouvé à l'origine de l'humanité, conservé et transmis mystérieusement de génération en génération, caché sous le voile des antiques croyances, des rites et des symboles, inaccessible au vulgaire, partage des initiés. A ses adeptes, il promet de livrer la vérité première d'où sont sorties toutes les religions et toutes les philosophies, le levier qui soulèvera toutes les forces de la nature, la clé qui ouvrira toutes les énigmes du monde.

On peut suivre la tradition occultiste à partir de la Gnose, de Philon, de Plotin et des Alexandrins, de la Kabbale, à travers les maîtres des quinzième, seizième, dix-septième siècles, Pic de la Mirandole, abbé Trithème, Corneille Agrippa, Paracelse, Guillaume Postel, Knorr de Rosenroth, Jacob Boehme, jusqu'à Claude de Saint-Martin, le comte de Saint-Germain, Emmanuel de Swedenborg, et plus près de nous Fabre d'Olivet (1767-1825), surtout Éliphas Lévi (1810-1875) et Stanislas de Guaita (1860-1899). Le charlatanisme est grossier, avec des prétentions ridicules, chez le Sar Péladan († 1920), de son nom vulgaire Gabriel Horny, et chez Papus († 1922), alias docteur Gérard Encausse. Édouard Schuré a mis en renom l'occultisme dans son livre des *Grands Initiés*.

Les occultistes aiment à en appeler à un personnage mystérieux, *Hermès le Trismégiste*, ou le « Savoir trois fois grand », qui est donné par eux comme le fondateur de la religion, de la philosophie et de la science égyptienne. Une inscription trouvée, dit-on, par Alexandre le Grand dans la sépulture d'Hermès et gravée sur une table d'émeraude, dirait le secret des plus anciens mystères. Les occultistes modernes en citent et en commentent des fragments. Il faut dire que le nom d'Hermès Trismégiste ne représente pas un personnage historique. Ce nom a été donné au dieu Mercure ou Hermès, parvenu, pour ainsi dire, au dernier stade de son évolution. Dieu de l'ingéniosité, de l'habileté, dieu de la parole, il devient le dieu évocateur et interprète de la pensée. A Alexandrie, à cause de leur ressemblance, on opère la fusion entre l'Hermès hellénique et le dieu égyptien Toth, inventeur de l'écriture, déjà connu de Platon. On fait d'Hermès le dieu qui a enseigné aux hommes tous les arts. C'est le dieu très grand. L'usage s'établit de mettre sous son nom un certain nombre d'écrits composés aux environs du IIIe siècle de l'ère chrétienne, écrits qui se présentent comme une initiation à une science supérieure et mystérieuse. Les occultistes affirment que la part de la pensée égyptienne y est considérable, et cette pensée nous apporterait ce qui reste de la science primitive, de la science-mère. Au vrai, à l'examen il est impossible d'en préciser aucune trace. Tout y apparaît d'inspiration hellénique. Et cette inspiration est ici de sens panthéistique. « Le tout est un, dit Hermès Trismégiste faisant écho à Plotin, et l'un est tout. » Le tout procède de Dieu par émanation.

A Philon le juif et aux gnostiques, l'occultisme a emprunté la doctrine des êtres intermédiaires entre Dieu et le monde, *puissances divines*, *Éons*, ces généalogies que saint Paul appelle des rêveries, des contes de vieilles femmes. I Tim., I, 4; IV, 7. Il trouvait encore cette même doctrine dans la Kabbale, amas de documents et d'enseignements divers qui se serait grossi peu à peu, semble-t-il, depuis le milieu du Ier siècle avant l'ère chrétienne jusque vers la fin du VIIe de notre ère. V. art. Kabbale. La Kabbale, ou tradition, a formé les deux livres appelés le *Sepher Ietzirah* et

le *Zohar*. Le Zohar développe l'enseignement des dix Séphiroths dans lesquels la divinité ou s'incarne ou se dégrade.

A Philon, à la Gnose, à la Kabbale, il prenait encore l'idée du symbolisme universel.

II. Les doctrines. — *a*) *Unité de la science.* — « Il y a un principe, écrit Éliphas Lévi, il y a une vérité, il y a une raison, il y a une philosophie absolue et universelle... Un est un, c'est-à-dire tout est dans tout. Toutes les religions se résument dans l'unité d'un seul dogme, qui est l'affirmation de l'être et de son égalité à lui-même, qui constitue sa valeur mathématique. » *Dogme et Rituel de la Haute Magie*, Paris, 1856, t. I, p. 63.

Il s'agit pour l'initié de saisir cette réalité dernière. Qui touche ce point a réponse à toutes les interrogations qui se posent aux humains. Cette science unique le premier homme la possédait. Elle n'est pas perdue, mais n'est le partage que de rares privilégiés. Si l'on veut y atteindre, il faut se rendre apte à la saisir, en parcourant les diverses étapes d'une initiation strictement réglée.

b) *Unité de la matière.* — La matière est une sous la diversité des apparences. Elle se manifeste en modes divers convertibles. En possession de la pierre philosophale, l'alchimiste est capable de transmuer tous les métaux en or, l'or étant le métal supérieur. La formule de l'universelle transmutation est écrite sur la *Table d'Émeraude*.

c) *Unité des maladies.* — L'organisme de l'homme est un et tous ses troubles dérivent d'un trouble originel qui atteint un point essentiel. L'élixir de longue vie, ou l'or potable, en maintenant ce point en bon fonctionnement, assure l'immortalité. Au XVI^e^ siècle, Paracelse fait appel aux forces invisibles pour agir sur le cerveau, comme feront plus tard les tenants du Mesmérisme et du Magnétisme.

d) *Symbolisme universel.* — Le visible est la manifestation de l'invisible. Le visible ne manifeste pas l'invisible à la façon d'un signe étranger, d'une image extérieure. Le visible, c'est l'invisible même, mais présenté dans d'autres conditions. C'est la même réalité éclairée ici par la lumière physique et saisie par la faculté physique, là éclairée par la lumière astrale et saisie par la faculté astrale.

Tout le visible créé est *symbole* de l'invisible, et toute connaissance profonde s'obtient par voie de *symbolisme*. Entre le signe et l'objet signifié il y a équivalence. Connaître les mots — et aussi les chiffres — c'est connaître les choses. Ainsi en décomposant les caractères hébraïques qui forment le nom de Jéhovah, on trouve la révélation du sens qu'ils expriment.

De même les images, dans l'occultisme, ont leur valeur propre. De là, ce soin à tracer des dessins étranges. Ces dessins révèlent le fond des choses, bien plus, nous permettent d'agir sur les choses. L'image par excellence est le *Pentacle* ou *Pentagramme*. « C'est par ce signe, dit Éliphas Lévi, qu'on enchaîne les démons de l'air, les esprits du feu, les spectres de l'eau et les fantômes de la terre. »

Agir sur une image, c'est agir sur ce qu'elle représente. Nous avons là le principe de l'*envoûtement*. Tout traitement qu'on fait subir à une image, à une statuette, ou encore à l'écriture d'une personne, tout maléfice qu'on déchaîne contre ces représentations, atteint le sujet lui-même.

e) *Composé humain et existences séparées.* — Suivant certains occultistes, l'homme est composé de trois principes ou organes; suivant d'autres, de sept, de huit ou de plus encore. Les grands maîtres de l'occultisme réduisent les principes essentiels à trois : l'*Esprit* (élément spirituel), le *Corps* (élément matériel), un *Médiateur* (élément fluidique). Ils insistent sur cet élément intermédiaire, nommé aussi *Corps astral*, ou médiateur plastique, ou *Périesprit*.

L'espace serait peuplé d'entités multiples : *Larves*, jouissant d'un commencement de vie, *Élémentaux*, sylphes, gnomes, ondins, salamandres, doués d'une demi-conscience ou d'une demi-intelligence.

f) Le fond de l'occultisme est une unité substantielle entre l'homme et Dieu, avec la prétention d'arriver, par des moyens secrets, au savoir universel, à la science intégrale, en même temps qu'à la domination sur toutes les forces de la nature. Dans cette recherche et cette conquête, on fera appel aussi bien aux puissances infernales qu'aux puissances terrestres. Les maîtres de l'occultisme ont tous plus ou moins manié les Sciences maudites. Ils passent comme naturellement de la Haute Magie à la Magie Noire.

Tout occultisme est un *Ésotérisme* (*ésos*, intérieur), c'est-à-dire une doctrine réservée. La plupart des sectes religieuses anciennes avaient un double enseignement. L'un plus sommaire s'adressait à la foule : il donnait les croyances et les règles de conduite proposées à tous. L'autre plus profond n'était livré qu'aux initiés : à eux étaient révélés le sens des symboles, le secret des rites, le mystère caché sous la lettre. Les religions orientales et celles que la Grèce reçut de l'Orient se présentaient sous forme de *mystères*, mystères d'Isis, culte de Cybèle, mystères d'Éleusis, culte de Mithra. Pythagore a peut-être eu une doctrine réservée, quoiqu'on n'en connaisse rien. Ce qu'on appelle l'ésotérisme d'Aristote et de Platon n'est qu'un procédé plus didactique d'exposition ou la partie plus haute d'un enseignement à la portée d'une seule élite, comme il arrive dans toutes les sciences.

L'ésotérisme des *Mystères* est plus qu'un enseignement complémentaire. Au fond, c'est le seul enseignement vrai, essentiel : l'autre est tout symbolique et littéral. C'est en ce sens qu'il faut parler de l'ésotérisme de l'occultisme. Et c'est par cet attrait du mystérieux qu'il attire, en même temps qu'il nourrit la vanité des adeptes qui sont jugés dignes de recevoir les communications réservées.

Toutes les sectes secrètes, qui existent de nos jours, Franc-maçonnerie, Ku-Klux-Klan, secte des Mormons, puisent une partie de leur prestige et de leur force dans l'ésotérisme.

III. Appendice : L'Antoinisme. — On peut voir dans l'Antoinisme une application aux masses populaires de la *Christian Science* et de l'occultisme.

Son fondateur, Louis Antoine, naquit à Flemalle-Grande, à quelques kilomètres de Liége, en 1846. A douze ans, il commence à descendre dans la mine. Mais il se lasse vite de ce métier et se fait ouvrier métallurgiste. A vingt-quatre ans, il quitte la Belgique, travaille en Allemagne, puis près de Varsovie, revient, entre temps, épouser au pays Jeanne-Catherine Collon, et s'établit définitivement, avec son petit pécule, à Jemeppe-sur-Meuse. Il se convertit au spiritisme et donne des séances où l'on accourt. Bientôt il joint à ses évocations des consultations médicales, mêlées de recommandations morales. Son autorité personnelle l'amène à penser qu'il peut se passer des esprits : il s'établit guérisseur. Il a recours d'abord à l'eau magnétisée, puis au papier magnétisé qu'on trempait dans l'eau, puis aux passes. Finalement, il abandonne tous ces procédés et demande à la seule foi du malade le secret de toute guérison. Il devient Antoine *le Guérisseur*.

La guérison par la foi a fait le succès de l'Antoinisme. Mais cette foi est d'une nature spéciale. Antoine ne dit pas : « Vous êtes malade par imagination; écartez cette imagination, vous guérirez. » Il dit : « La matière est mauvaise, la maladie est un fruit de

la matière. Mais la matière n'existe pas réellement; elle est un fantôme créé par l'intelligence. Croyez que la matière n'existe pas, et vous tuerez la racine même de la maladie. » Cela est répété à satiété, au milieu de développements incohérents, de logomachies effarantes, de mots qui se suivent sans signification possible, de puérilités et d'incorrections de langage. Le Père Antoine se vantait d'ailleurs de son ignorance.

Le Père Antoine prêche la solidarité et l'amour du prochain. Mais Dieu c'est chacun de nous : « Dieu s'efface » en notre faveur. Le mal n'existe pas, donc non plus le bien, puisque le bien est corrélatif du mal. Il faut suivre la nature : « nous déformons les enfants en prétendant les discipliner. »

Puis dans ses écrits apparaît çà et là un courant trouble qui charrie les rêveries malsaines du Talmud et de l'hermétisme : l'amour d'Adam pour le serpent, Ève être essentiellement mauvais et simple apparence, toute vérité nous venant de « l'Arbre de la science de la vue du mal », Lucifer proposé aux hommages des hommes. Enseignements réservés sans doute aux initiés.

Le prophète est mort à Jemeppe en 1912. La *Mère* a succédé au *Père* avec toutes ses prérogatives, le droit à la foi absolue, le droit au culte des croyants.

On assure qu'en Belgique la religion antoiniste compterait jusqu'à 18 000 adeptes fervents. A l'étranger, il y a des salles de culte à Paris, à Vichy, à Nice, à Nantes, à Tours, à Monaco.

Le succès, l'existence seule de cette religion grossière n'atteste que trop l'ignorance religieuse des foules.

Lucien Roure, *Au Pays de l'occultisme*, c. I, IV, Paris, 1925; *La légende des grands initiés*, Paris, 1926.

Lucien ROURE.

O'CONNELL Daniel, naquit à Carhen, dans le comté de Kerry, le 6 août 1775, et mourut à Gênes le 15 mai 1847. Son père, gentilhomme campagnard, était pauvre, et eut dix enfants. Daniel, le fils aîné, eut la bonne fortune d'être adopté par un oncle célibataire, Maurice O'Connell, qui se chargea de son éducation et lui laissa plus tard, avec sa fortune, la terre patrimoniale de Darrynane. A treize ans, il entra dans la pension de Redington, tenu par un prêtre catholique, et la première, dit-on, qui ait été ouverte publiquement en Irlande. Il acheva ses études en France, au collège de Saint-Omer et à Douai (1791-1792). De retour en Irlande, il embrassa, à dix-neuf ans, la carrière du barreau qui venait d'être ouverte aux catholiques et ne tarda pas à se faire, à Dublin, une grande réputation d'éloquence.

Il était mûr pour la politique, et consacra sa parole à la cause de l'émancipation des catholiques. A partir de 1812, il devint le véritable chef des catholiques irlandais. En 1823, il fonda l'Association catholique, qui étendit ses ramifications sur toute l'Irlande et qui tira ses revenus d'une contribution volontaire de 10 centimes par semaine et par tête, payée par trois millions d'Irlandais. Soutenu par son peuple, il posa sa candidature au Parlement. Élu à une majorité écrasante, il vit son élection cassée pour refus de serment. Sa cause n'était pas perdue pour cela. Le ministère anglais, comprenant que le moment était venu de faire droit aux justes réclamations des Irlandais, présenta un bill d'émancipation qui fut définitivement voté le 10 juin 1829. O'Connell retourna en Irlande pour se représenter devant ses électeurs; il y fut accueilli comme un triomphateur, et après avoir été réélu, il revint à Londres où il put, cette fois, entrer au Parlement; il y siégea pendant dix-huit ans, et représenta successivement le comté de Kerry, celui de Kilkenny, la ville de Dublin et le comté de Cork.

Il avait renoncé au barreau. Ses compatriotes le dédommagèrent de ce sacrifice en organisant en sa faveur une souscription annuelle qui produisit des sommes considérables; en 1835, elle dépassa le chiffre de 500 000 francs. Et comme, par ailleurs, il avait hérité de la fortune de son oncle, dès 1807 (bien que marié et père de sept enfants), il vivait en véritable prince, ayant une suite nombreuse, des équipages, des meutes, paradant au milieu de la foule dans un char traîné par quatre chevaux blancs, la tête couronnée d'une toque verte.

A la Chambre des Communes, il se mêlait à toutes les grandes discussions, et chaque année jetait au Parlement son cri célèbre : « Justice pour l'Irlande! » Pour intimider le gouvernement, O'Connell inaugura, en dehors du Parlement, des meetings monstres. Ces meetings se tenaient, d'ordinaire, le dimanche, en plein air, dans quelque lieu pittoresque et cher aux Irlandais. Les partisans d'O'Connell accouraient de tous les environs, les prêtres marchant à la tête de leurs paroissiens. On célébrait une messe; puis O'Connell prenait la parole, formulant en termes enflammés les griefs de l'Irlande contre les *Saxons*. L'effet produit sur les foules était prodigieux. O'Connell n'eût eu qu'un mot à dire pour les mener à l'assaut du gouvernement. Celui-ci s'émut, et interdit les meetings. Il poursuivit même O'Connell, l'accusant d'avoir « excité les sujets de S. M. au mépris et à la haine du gouvernement et de la loi constitutionnelle. » Le 24 mai 1844, O'Connell était condamné à douze mois de prison et 50 000 francs d'amende. Il fit appel de ce jugement, qui fut cassé par la Chambre des Lords, le 4 septembre suivant.

Cependant l'activité du grand agitateur catholique finit par aboutir à une crise de sa santé. Malade, épuisé, il crut devoir abandonner, en 1847, le terrain de la lutte et partit pour Rome. Il traversa la France à petites journées, recevant partout des marques de la plus vive estime, et arrivé à Gênes, il y mourut, d'une congestion cérébrale (15 mai). D'après ses dernières volontés, son cœur fut envoyé à Sainte-Agathe de Rome et son corps ramené à Dublin, où des honneurs presque royaux lui furent rendus, le 5 août 1847. On a élevé, en 1869, sur son tombeau, dans le cimetière de Glasnevin, une tour de 165 pieds de haut. En 1848, le Père Lacordaire prononça, à Paris, son oraison funèbre.

Ses discours ont été publiés par son fils John O'Connell, Dublin, 1846, 2 vol., et par M. F. Cusack, Dublin, 1875; lui-même avait laissé un ouvrage intitulé : *Historica memoir of Ireland and the Irish, native and Saxon*, Dublin, 1843; Fitzpatrick a publié : *The political and private correspondence of Daniel O'Connell*, 2 vol., Londres, 1888.

Pascal Duprat, *Daniel O'Connell*, Paris, 1847; Hamilton, *Life of O'Connell*, London, 1888; Nemours-Godré, *O'Connell, sa vie, son œuvre*, Paris, 1890.

E. VACANDARD.

1. OCTAVE. — Soldat de la légion thébéenne qui combattit vaillamment pour la foi et obtint la couronne du martyre sous l'empereur Maximien (296). Avec deux autres, nommés Soluteur et Adventeur, il est honoré à Turin le 20 novembre, comme patron. On a de saint Maxime de Turin un panégyrique qu'il prononça le jour de leur fête, ce qui suppose l'existence de leur culte au IVe siècle.

J. BAUDOT.

2. OCTAVE. — I. Notes historiques. II. Règles liturgiques.

I. NOTES HISTORIQUES. — Les premières octaves que nous voyons apparaître dans l'usage liturgique romain sont celles de Pâques et de la Pentecôte. Elles sont en liaison étroite avec l'initiation chrétienne. Les Renés et les Renées de la nuit pascale ou de la nuit

de la Pentecôte, encore vêtus des habits blancs de leur baptême et de leur première communion, célèbrent pendant huit jours leur vocation à la vie nouvelle. Dans des pèlerinages quotidiens aux plus célèbres basiliques, ils passent la semaine en action de grâces.

Le sacramentaire léonien nous montre d'autres octaves célébrées : celle des saints apôtres, celle de saint Laurent. Pour saint Laurent l'octave consiste seulement en une messe du huitième jour.

Les fêtes de la Vierge — les quatre fêtes orientales qui s'introduisent à Rome au cours du VII^e^ siècle — ne comportèrent pas tout d'abord d'octave. Un des chroniqueurs qui ont pris la suite du *Liber pontificalis* nous montre le pape Léon IV, au milieu du IX^e^ siècle, donnant un jour octave à l'Assomption.

Les octaves se sont multipliées par la suite. A l'imitation des octaves de Pâques et de la Pentecôte, elles comportèrent toutes non seulement un jour octave, mais la répétition de l'office durant toute la semaine. La messe aussi était celle de la fête. Ce n'était pas une messe propre à chaque jour comme dans les deux grandes octaves, et cette répétition quotidienne de la même messe, si peu conforme à l'usage antique, ne va pas sans quelque monotonie. La réforme de Pie X par certains côtés a marqué un retour vers le passé; pour certaines octaves au contraire elle a fortifié l'usage nouveau.

II. Règles liturgiques. — La réglementation actuellement en vigueur est celle qui a été fixée sous Pie X. Elle divise les octaves en trois classes : octaves privilégiées, octaves communes, octaves simples. Les octaves privilégiées sont elles-mêmes de premier, second ou troisième ordre.

1. *Les octaves privilégiées de premier ordre* sont celles de Pâques et de la Pentecôte. Elles excluent toute autre fête. C'est une rubrique presque aussi vieille que la liturgie.

2. *Les octaves privilégiées de second ordre* sont celles de l'Épiphanie et du Saint-Sacrement. On ne peut célébrer, durant ces octaves, que des fêtes de première classe. Le jour octave on peut célébrer des fêtes de première classe de l'Église universelle, par exemple la fête des saints Pierre et Paul en l'octave du *Corpus Christi;* mais on ne peut célébrer de fêtes de première classe particulières à un diocèse ou à une paroisse. — On répète la même messe tous les jours de la semaine.

3. *Les octaves privilégiées de troisième ordre* sont celles de Noël et de l'Ascension. Elles acceptent des fêtes de divers rite, mais sont toujours commémorées. — On peut s'étonner que l'octave de Noël soit moins privilégiée que celle de l'Épiphanie ou du Saint-Sacrement. Mais on aurait tort de s'étonner. La rubrique ici ne fait qu'enregistrer l'histoire. L'octave de Noël s'est trouvée en concurrence, dès le IV^e^ siècle, avec des fêtes ou des anniversaires aussi anciens ou presque aussi anciens que Noël : fête de saint Étienne, fête de saint Jean, service anniversaire et bientôt fête de saint Silvestre pape. Ces fêtes ont empêché l'octave de Noël de se développer, et la rubrique a constaté et consacré l'usage.

4. *Les octaves communes* sont celles de l'Immaculée Conception, l'Assomption, la Nativité de saint Jean-Baptiste, la solennité de saint Joseph, des saints apôtres Pierre et Paul, de la Toussaint, de la Dédicace et du Titulaire de l'église propre, de la Dédicace et du Titulaire de l'église cathédrale, du Patron principal de la ville, du diocèse, de la province, de la nation. Les jours en l'octave de ces fêtes on en fait l'office de préférence seulement aux fêtes simples; le jour octave l'emporte sur les doubles majeurs ou mineurs.

5. *Les octaves simples* sont celles de saint Étienne, de saint Jean, des saints Innocnets, de saint Laurent, de la Nativité de la sainte Vierge, et des fêtes particulières de seconde classe qui auraient une octave. L'octave simple consiste seulement en la célébration d'un jour octave, de rite simple, mais avec certains privilèges : ainsi le jour octave simple exclut les messes votives.

Pierre Paris.

ODE ou **ODETTE** (*Oda*). — Plusieurs saintes ou bienheureuses ont porté ce nom, par exemple :

— au 20 avril : *Ode,* fille et héritière de Wibert, dans le Hainaut, obligée de céder aux instances de ses parents qui voulaient la marier, déclara le jour de la cérémonie qu'elle n'y pouvait consentir, ayant choisi Notre-Seigneur pour son unique époux. Rentrée dans sa demeure, elle se défigura elle-même pour prévenir toute nouvelle tentative de mariage. Dans la suite elle reçut le voile des vierges chez les Norbertines, et devint prieure du couvent de Rivroëlle. Après sa mort, qui survint en 1180, elle fut honorée comme vierge martyre le 20 avril.

— au 18 juillet : *Ode,* originaire de Souabe, fut mariée à Bodagisile, seigneur d'Austrasie, et donna le jour à saint Arnoul, évêque de Metz. Elle mourut en 640 et sa fête est inscrite au 18 juillet dans le calendrier de Lorraine.

— au 23 octobre : *Ode,* fille de Childebert III, roi des Francs, fut mariée à Boggo, duc d'Aquitaine. Après la mort de son mari, elle alla terminer ses jours en Austrasie, vit son neveu Hubert élevé sur le siège de Maestricht, et termina ses jours dans l'hôpital de Hamay, près de l'église qu'elle avait fait construire en l'honneur de saint Georges (vers 723). Elle est honorée à Liége le 23 octobre.

J. Baudot.

ODILE (*Odilia* ou *Othilia*). — Fille d'Adalric, duc d'Alsace, et, par sa mère, petite-nièce de saint Léger, Odile naquit aveugle, non loin de Strasbourg, au pied de la montagne de Hohenbourg. Le duc furieux ordonna de la mettre à mort, mais Berwinde, mère de l'enfant, pour éluder cet ordre barbare, fit porter Odile au monastère de Baume en Franche-Comté. Avec la grâce du baptême Odile recouvra la vue, fut élevée dans le couvent jusqu'au moment où son frère aîné la fit rentrer sous le toit paternel. Le duc cependant ne changea pas ses dispositions vis-à-vis de la jeune fille, et les mauvais traitements dont il usa à l'égard de son fils, qui avait agi sans permission, occasionnèrent la mort de ce dernier. Adalric rougit de sa barbarie et voulut en faire pénitence. N'ayant pu obtenir d'Odile qu'elle consentît à se marier, il lui donna ses revenus avec la terre de Hohenbourg pour qu'elle y fît construire un couvent. En peu d'années, Odile, qui avait pris le voile, vit cent trente religieuses venir se placer sous sa conduite. L'abbaye se trouvait sur le passage des pèlerins qui se rendaient d'Angleterre et d'Irlande à Rome; pour leur assurer l'hospitalité, elle fit construire au pied du mont une maison qui reçut le nom de Nidermunster. Près de cette maison s'élevèrent un autre monastère et une église grâce aux libéralités du duc Adalric qui vint y passer le reste de ses jours. Quant à Odile, après de nombreux miracles que lui attribue la tradition, elle mourut vers 720 à un âge très avancé, et un culte lui fut rendu presque aussitôt après sa mort. Des manuscrits du IX^e^ siècle, de Saint-Gall et de Berne, indiquent sa fête au 13 décembre. Ce culte, né spontanément de la reconnaissance et de la dévotion des fidèles, a été sanctionné par les bulles des papes et les mandements des évêques. L'Alsace l'a choisie pour patronne. On y récite un office qui fut composé dès l'origine du culte et où Odile reçoit

les plus grands éloges : épouse et fille du Christ, l'égale des anges et la compagne des martyrs.

H. Welschinger, *Sainte Odile, patronne de l'Alsace*, Paris, 1901; Abbé Winterer, *Histoire de sainte Odile et de l'Alsace chrétienne*, Strasbourg, 1869.

J. Baudot.

ODILON. — Le troisième enfant de Bérald de Mercœur et de Gerberge, Odilon, naquit en 962 : il fut confié pour son éducation aux chanoines de Saint-Julien de Brioude. Une visite de Mayeul, abbé de Cluny, le décida à quitter le monde pour entrer dans le cloître. En 992, il faisait profession, deux ans plus tard il devenait coadjuteur de Mayeul, et presque aussitôt après il était élu pour lui succéder, n'étant pas encore revêtu du sacerdoce. Son gouvernement abbatial, qui devait durer plus de cinquante ans, fut caractérisé par la douceur; Odilon répondait à ceux qui lui en faisaient un reproche :« Si je dois être damné, je préfère que ce soit pour excès de miséricorde. » D'une grande charité pour les pauvres, il sacrifia, en un temps de famine, les vases sacrés et les ornements de son église pour venir en aide aux affamés. Dieu récompensa par des miracles de tels actes de générosité et d'abandon à la divine Providence.

Cette tendre compassion, Odilon l'étendit aux âmes du purgatoire. Avant lui, dans bien des endroits et même à Cluny, il y avait des jours où l'on priait pour les défunts; il voulut que l'on fît davantage et que, au moins un jour de l'année, les suffrages et les bonnes œuvres de ses moines fussent appliqués pour le soulagement de toutes les âmes des fidèles trépassés; il fixa ce jour au lendemain de la fête de tous les saints. Telle est l'origine de la commémoration des fidèles trépassés qui fut célébrée pour la première fois à Cluny, le 2 novembre 998. En peu de temps cette dévotion se répandit dans toute l'Église; du vivant même de saint Odilon elle fut approuvée par les papes Silvestre II et saint Léon IX.

La prudence et la discrétion du saint abbé firent qu'on le consulta dans toutes les matières importantes. Douze papes occupèrent la chaire de saint Pierre durant son long abbatiat; ils eurent pour Odilon les plus grands égards : on en peut dire autant des empereurs d'Allemagne, des rois de France, d'Espagne et de Hongrie. Rien d'étonnant dès lors qu'il ait eu avec Richard, abbé de Saint-Vanne, une part considérable dans l'établissement et la propagation de la *Trêve de Dieu*, convention par laquelle les seigneurs s'engageaient à suspendre toute hostilité depuis le mercredi soir jusqu'au lundi matin par respect pour les jours où s'étaient accomplis les derniers mystères de la vie de Notre-Seigneur. La vie de ce saint homme fut absorbée par des occupations multiples, des voyages incessants entrepris pour la réforme des monastères et pour le bien de la chrétienté; cependant il ne négligea pas le soin de ses religieux, il les encouragea dans l'accomplissement du devoir de la prière et du travail intellectuel, leur donnant l'exemple d'un scrupuleux emploi du temps. On a de lui une vie de saint Mayeul, son prédécesseur, un certain nombre de sermons, diverses poésies ou hymnes. Ses dernières années furent éprouvées par de graves maladies : il y vit l'annonce de sa fin prochaine, voulut faire un dernier pèlerinage au tombeau des saints apôtres. Rentré à Cluny, il se trouva assez de forces pour entreprendre une dernière fois la visite de ses monastères. Arrivé à Souvigny, avant la fête de Noël, il sentit se réveiller ses anciennes douleurs, annonça aux religieux qu'il mourrait vers la fête de la Circoncision, se fit étendre sur la cendre pour recevoir l'extrême-onction et expira dans la nuit du 31 décembre au 1er janvier 1049. Il apparut le jour de sa sépulture à un religieux nommé Grégoire pour lui révéler son bonheur. Sa vie a été écrite par Jotsaud, l'un de ses disciples, chancelier de Cluny.

P. Jardet, *Saint Odilon, abbé de Cluny, sa vie, son temps, ses œuvres*, Lyon, 1898.

J. Baudot.

ODON, né en 879, était fils d'Abbon et de Silvia. Après avoir été page de Guillaume d'Aquitaine, puis chanoine de Saint-Martin de Tours, il alla se placer sous la direction de Bernon, abbé de Baume, pour se former à la vie monastique. A peine avait-il fait profession que Bernon lui confia la formation des novices et l'associa à ses projets de réforme des monastères. En 926, il le faisait élire abbé de Cluny, récemment fondé. Le nouvel abbé apporta tous ses soins à l'édifice spirituel de cette communauté qu'il s'agissait de former à une vie de silence, de prière et de travail. Il fixa par écrit les premières coutumes monastiques qui devaient lui servir pour la réforme des autres maisons appelées à se grouper autour de la congrégation clunisienne. Sous sa ferme direction, l'Italie, le centre de la France, la Lorraine se trouvaient rattachés à Cluny. Odon mourut le 18 novembre 942, en l'octave de la fête de saint Martin, pour lequel il conserva la plus tendre dévotion jusqu'à son dernier jour.

Dom du Bourg, *Saint Odon*, Paris, 1905.

J. Baudot.

1. ŒUVRES CATHOLIQUES. — Il a été dit, t. I, col. 66-70, ce que comprend l'Action catholique, quelles sont ses conditions d'efficacité, ses relations avec l'autorité ecclésiastique, enfin quelle y doit être la participation du clergé. C'est par les œuvres catholiques qu'une telle action s'exerce. Nous n'avons donc pas à répéter de celles-là ce qui a été indiqué déjà à propos de celle-ci.

1° Pour se faire une idée des œuvres multiples que notre zèle doit fonder et soutenir, il suffirait de jeter un coup d'œil, par exemple, sur les pages 403-422 de l'*Almanach catholique français pour 1926*, qui donnent la table analytique des œuvres catholiques françaises; ou encore sur la table des matières du *Manuel pratique d'action religieuse* (Action populaire), Reims, 1913. Dans ce manuel, il est traité successivement : *a*) des institutions et des œuvres de religion et de piété; *b*) des œuvres d'enseignement et d'éducation; *c*) des œuvres de persévérance et de jeunesse; *d*) des œuvres de défense et d'assistance; *e*) enfin, des œuvres de presse et de propagande. C'est tout un monde, et l'on sait que, dans les administrations diocésaines, la direction des œuvres est d'ordinaire particulièrement chargée. D'aucuns même prétendent que nos œuvres sont trop nombreuses, et il se peut que parfois ils n'aient pas complètement tort : certaines « œuvrettes » pourraient, en effet, disparaître sans grand dommage. Mais, en général, on ne parle ainsi que pour n'avoir pas à s'en soucier.

Mgr d'Hulst, qui fut pendant plusieurs années chargé de la direction diocésaine des œuvres de Paris, consacrait sa dernière instruction à Notre-Dame, retraite pascale de 1896, à cette importante question des œuvres catholiques. « Quelle place, se demandait-il, occupent-elles dans la vie de l'Église? Quelle place doivent-elles tenir dans la vie du chrétien? » Et il concluait : « Donc, Messieurs, que tous les chrétiens louent et estiment les œuvres. Que tous ceux qui le peuvent y ajoutent leur concours personnel, non pas toutefois, remarquez-le bien, sans avoir réservé la première place au devoir d'état, car ce serait un zèle mal entendu que de négliger les obligations de sa profession pour se donner aux entreprises facultatives du zèle. Que ceux, enfin, qui ne peuvent pas donner leur personne, donnent leur argent. Une vie chrétienne

est incomplète quand elle ne fait pas la part des œuvres. » *Donnent leur argent*, disait le prédicateur. A ceux qui, « pour s'affranchir des sacrifices qu'elles réclament », essaient de s'excuser sur ce que nos œuvres ont d'onéreux, se déclarant « impuissants à satisfaire à tant de besoins à la fois », il répondait hardiment : « Ah! je conviens que la charge est lourde. Cependant regardons-y de près. Pour qui est-elle pesante, Messieurs? Elle l'est surtout pour ceux qui ne se plaignent pas, pour ceux qui aiment les œuvres. Les chrétiens qui leur prodiguent les plus généreux sacrifices, ne disent jamais qu'il y en a trop. Cherchez d'où viennent les critiques et les murmures; vous trouverez qu'ils ont pour auteurs ordinaires ceux-là mêmes qui font le moins, parfois ceux qui ne font rien. On proteste bien haut contre une charge qui pèse sur d'autres et qu'on n'a pas commencé de porter. Mais quand même ces détracteurs en auraient déjà senti le poids, auraient-ils raison de se plaindre? Non, Messieurs, car, si l'aumône est un devoir, il convient aussi, pour qu'elle garde toute sa dignité, qu'elle revête la forme d'un sacrifice. Et le sacrifice doit être senti : il faut qu'il prenne quelque chose et sur le loisir et sur le plaisir. »

2° L'expérience a prouvé que nos diverses œuvres ou les diverses sections d'une même œuvre doivent se relier les unes aux autres : une œuvre ou une section doit être en quelque sorte le noviciat de l'autre; et aussi qu'une œuvre doit, autant qu'il est possible, par ses institutions diverses, répondre aux besoins de l'individu tout entier, corps et âme. Qu'on ait un règlement précis, et un Conseil qui gouverne réellement. Qu'on agisse avec prudence et sans bruit, sans précipitation, avec méthode et régularité, avec constance. Sans être sage ou timide à l'excès, qu'on n'entreprenne que ce qu'on est à peu près sûr de pouvoir maintenir : le mieux est quelquefois l'ennemi du bien, ici comme en d'autres matières.

A ceux et à celles qui s'occupent d'œuvres catholiques on ne saurait trop recommander la méditation des cinq instructions du P. Monsabré dans sa *Retraite pascale* de 1886. Il place l'*origine* de ces œuvres dans le Cœur de Jésus; il en dit l'*importance* pour les ouvriers de la charité, pour l'Église, pour la société; il leur donne pour *but* la gloire de Dieu et le salut des âmes; il en voit le *ressort* dans la grâce que procurent la prière et les sacrements; il leur donne pour *étendard* la croix de Jésus-Christ. A lire également la dernière *Retraite pascale* du P. Janvier, celle de 1924, tout entière consacrée aux « bonnes œuvres » ou à l'activité chrétienne.

J. Bricout.

2. ŒUVRES CATHOLIQUES (Législation française). — I. Organisation juridique. II. Impôts. III Responsabilité et assurances. IV. Subventions.

I. Organisation juridique. — Chacun des procédés qu'il est actuellement possible d'utiliser pour servir de base au patrimoine des œuvres catholiques offre des avantages et des inconvénients. Il est donc presque toujours nécessaire de consulter un juriste avisé et spécialisé en ces matières, pour savoir s'il vaut mieux user, dans tel ou tel cas, de la propriété individuelle ou de l'une des formes de l'indivision, ou s'il ne vaut pas mieux recourir au régime des sociétés civiles ou anonymes, à celui des associations ou à celui des syndicats.

1° *Propriété individuelle ou indivision.* — La propriété individuelle est la forme la plus respectée, jusqu'ici du moins, par le législateur, bien que celui-ci, sous le couvert de réformes fiscales, aboutisse parfois à confisquer le patrimoine de certains particuliers. C'est pourquoi une personne peut posséder des locaux destinés à une œuvre cultuelle, pieuse, enseignante ou charitable, que ces locaux aient été acquis de ses deniers personnels, ou à l'aide de souscriptions provoquées et recueillies par elle.

Du vivant du propriétaire, les immeubles ainsi possédés suivent le sort des autres biens; ils supportent les mêmes impôts et les mêmes charges, ils courent les mêmes risques. Ainsi ces biens peuvent, en cas de faillite, être saisis par les créanciers et ils sont atteints par les hypothèques légales et judiciaires. Mais la continuation de l'œuvre et de l'affectation des biens dépend du propriétaire et surtout, après son décès, de la bonne volonté des héritiers. Enfin, même si l'on use de la forme de la vente, qui est, d'ordinaire, la plus simple et la plus économique, les frais de transmission sont, à l'heure actuelle, fort lourds.

Il faut noter que, par toute une série d'arrêts, la Cour de Cassation a reconnu la validité des legs avec charges, qui, dans certaines circonstances, peuvent assurer une suffisante stabilité à une œuvre, quand son fondateur disparaît. Voir l'article Fondations.

Les actes de vente, par lesquels se transmet la propriété d'individu à individu, qu'il s'agisse de personnes physiques ou de personnes civiles, ont été soumis, dans le cours de ces dernières années, à un certain nombre de formalités légales qu'il convient de rappeler.

D'après l'article 7 de la loi du 18 avril 1918, dans tout acte ou déclaration ayant pour objet soit une vente d'immeubles, soit une cession de fonds de commerce, soit un échange ou un partage comprenant des immeubles ou un fonds de commerce, chacun des vendeurs, acquéreurs, échangistes, copartageants, leurs maris, tuteurs ou administrateurs légaux sont tenus de terminer l'acte ou la déclaration par une mention ainsi conçue : « La partie soussignée affirme, sous les peines édictées par l'article 8 de la présente loi, que le présent acte (ou la présente déclaration) exprime l'intégralité du prix ou de la soulte convenue. » Cette mention doit être écrite en entier et signée de la main du vendeur et de celle de l'acquéreur.

Les articles 12 à 14 de la loi du 29 juillet 1918 formulent les règles suivantes :

Doivent être enregistrées dans le délai de trois mois à compter de leur date tous les actes sous seings privés constatant des conventions synallagmatiques, autres que ceux visés par l'article 22 de la loi du 11 juin 1859, qui ne sont pas assujettis par les lois existantes à l'enregistrement dans un délai déterminé. Pour les ventes, cette disposition confirme donc la règle déjà existante.

L'enregistrement des actes sous seings privés, soumis obligatoirement à cette formalité, tant par la disposition qui précède que par les lois antérieures, aura lieu, pour les actes portant transmission de propriété, d'usufruit ou de jouissance de biens immeubles, de fonds de commerce ou de clientèle, au bureau de la situation des biens, et, pour tous les autres actes, au bureau du domicile de l'une des parties contractantes.

Les parties qui rédigent un acte sous seings privés soumis à l'enregistrement dans un délai déterminé devront en établir un double sur papier timbré revêtu des mêmes signatures que l'acte lui-même et qui restera déposé au bureau de l'enregistrement lorsque la formalité sera requise. Voir cependant l'instruction n° 3554 de l'Enregistrement.

L'article 1er de la loi du 24 juillet 1921 fixe de nouvelles règles pour la transcription des actes sous seings privés. Désormais cette formalité s'opère par le dépôt, à la conservation des hypothèques, de deux originaux des actes à transcrire, dont l'un est rendu au déposant après avoir été revêtu par le conserva-

teur de la mention de transcription et d'inscription d'office, s'il y a lieu; l'autre, destiné à être conservé au bureau des hypothèques, doit, sous peine de rejet, être écrit à la main ou à la machine à écrire, collationné sur papier fourni par l'administration. L'écriture doit être en toutes lettres, sans surcharges, grattages, ni interlignes, les blancs doivent être bâtonnés; l'encre doit être noire et indélébile; les copies dactylographiées doivent être obtenues par impression directe, sans interposition d'un papier encre ou d'un papier carbone. Les formules doivent être signées par le ou les requérants et revêtues avant cette signature d'un certificat de collationnement dont le modèle est donné en marge de la 3e page du papier fourni par l'administration. Pour les détails, nous renvoyons à ce papier qui reproduit un certain nombre de dispositions de la loi du 24 juillet 1921 et du décret du 28 août 1921, modifié par un décret du 6 octobre 1921.

Il faut remarquer que la loi du 23 avril 1905 dispensait du timbre les actes de vente sous seings privés. L'article 67 de la loi du 13 juillet 1925 dispose que désormais les minutes, originaux et expéditions des actes ou procès-verbaux de vente ou licitation dont le prix est supérieur à 5 000 francs sont soumis au timbre de dimension. Les cahiers des charges relatifs à ces mutations sont soumis au timbre de dimension après la réalisation des ventes ou des adjudications, lorsque le prix excède 5 000 francs. Sont exemptes du droit de timbre de dimension toutes les copies des actes destinés à être déposés au bureau des hypothèques.

— Du régime de la propriété individuelle, il faut rapprocher l'indivision, qui peut, d'ailleurs, se présenter sous diverses formes.

Au lieu de reposer sur une seule personne, la propriété d'une œuvre catholique peut reposer sur plusieurs têtes indivisément; en cas de décès, les droits de mutation sont moins onéreux, car la part à transmettre est moins importante. Mais, d'après l'article 815 du Code civil, nul ne peut être contraint de rester dans l'indivision et le partage peut être toujours provoqué, nonobstant prohibitions et conventions contraires. Si l'on peut convenir de suspendre le partage pendant un temps limité, cette convention ne peut être obligatoire au delà de cinq ans, mais elle peut être renouvelée. Un autre inconvénient que présente l'indivision, si le but poursuivi est un but religieux, est d'être facilement considérée par l'enregistrement comme présentant les caractères d'une association religieuse, assujettie comme telle à la taxe d'abonnement et à l'impôt spécial sur le revenu. Voir l'article sur les Associations et congrégations, t. I, col. 458.

Parfois l'indivision est transformée par l'adjonction du pacte tontinier : plusieurs personnes acquièrent un bien commun et stipulent que la part des prémourants accroîtra successivement celle des survivants, de telle sorte que le dernier survivant sera le dernier et unique propriétaire de ce bien. Ce système présente quelques avantages, mais aussi de sérieux inconvénients : la jurisprudence et les administrations de l'Enregistrement et des Contributions directes ont tendance à considérer les tontines comme des associations soumises à l'impôt de mainmorte, et, si leur but est, à titre principal et prédominant, réputé religieux, aux impôts spéciaux qui frappent les congrégations religieuses. Cependant toute présomption de cet ordre devrait cesser, semble-t-il, s'il s'agissait d'une tontine entre personnes d'une même famille, telles que frères ou sœurs.

2° *Sociétés.* — Voir le mot Sociétés. Il suffira de marquer ici que, d'après l'article 1832 du Code civil, la société est un contrat par lequel deux ou plusieurs personnes conviennent de mettre quelque chose en commun *dans le but de partager le bénéfice qui pourra en résulter.* Cette forme n'est donc pas de mise s'il s'agit d'une œuvre, telle qu'un orphelinat ou un grand séminaire, dont le but n'est certainement pas le partage de bénéfices quelconques. Mais on conçoit fort bien une société faisant construire ou achetant les immeubles nécessaires à ces œuvres et les louant aux personnes ou à l'association chargées de la direction ou de l'administration des dites œuvres.

3° *Associations.* — Voir le mot Associations. Rappelons simplement que, d'après l'article 1er de la loi du 1er juillet 1901, l'association est la convention par laquelle deux ou plusieurs personnes mettent en commun, d'une façon permanente, leurs connaissances ou leur activité, *dans un but autre que de partager des bénéfices.*

4° *Syndicats.* — Voir le mot Syndicat.

II. Impôts. — Si un immeuble occupé par une œuvre catholique est la propriété d'un particulier, celui-ci est assujetti, pour cet immeuble, aux impôts du droit commun.

Il en est de même pour les collectivités, telles que les associations et les sociétés. Il faut cependant préciser que ne donnent lieu à la patente que les actes professionnels ou commerciaux. S'il résulte, par exemple, de l'instruction que, dans un établissement hospitalier, la rétribution payée par les personnes qui y trouvent asile est insuffisante pour couvrir les dépenses que nécessitent leur logement, leur nourriture ou leur entretien et ne saurait procurer au personnel dirigeant aucun bénéfice, que l'œuvre ne peut se soutenir qu'à l'aide des dons de la charité privée, le Conseil d'État a coutume de reconnaître que la patente n'est pas exigible. Il en serait de même, dans des conditions analogues, pour un ouvroir. Voir arrêts du Conseil d'État du 29 mars 1901, du 1er février 1902, du 1er février 1907, du 8 février 1907, du 3 juillet 1911, etc. Il faut appliquer ces mêmes principes à l'impôt cédulaire sur les bénéfices industriels et commerciaux qui a remplacé la patente, en tant qu'impôt d'État.

En ce qui concerne l'impôt sur le chiffre d'affaires, établi par l'article 59 de la loi du 25 juin 1920, l'exercice d'une profession est nécessaire pour que l'impôt soit exigible; les établissements exclusivement charitables ne sauraient donc y être soumis, mais peu importe que des bénéfices soient ou non réalisés. Voir instruction ministérielle du 29 août 1920 (*Documentation catholique*, t. IV, col. 179-191), lettre de la Direction générale de l'Enregistrement du 23 avril 1921, etc.

Nous attirons l'attention des hommes d'œuvres sur la taxe des cercles, sociétés et lieux de réunion payants, établie par l'article 9 de la loi du 16 septembre 1871, complété par les dispositions de l'article 21 de la loi du 25 juin 1920. Bien que l'on ait émis récemment des prétentions en sens contraire, les associations et syndicats qui n'ont pas le caractère de cercles ne doivent pas ou ne devraient pas être soumis à cet impôt.

La taxe annuelle des biens de mainmorte, représentation de droits de transmission entre vifs et par décès porte sur les immeubles passibles de la contribution foncière; elle est due par toutes les collectivités qui ont une existence propre et qui subsistent indépendamment des mutations qui peuvent se produire dans leur personnel, à l'exception des sociétés en nom collectif et des sociétés en commandite simple.

Les collectivités telles que les associations et sociétés ne sont pas soumises à l'impôt général sur le revenu.

La loi du 15 juillet 1914 n'a entendu imposer que les personnes physiques; dans son rapport au Sénat, M. Aimond a justifié en ces termes l'immunité dont bénéficient les personnes morales : « D'une part, l'établissement d'un impôt global et progressif est étroitement lié aux notions de nécessaire et de superflu lesquelles ne peuvent s'appliquer aux personnes morales; d'autre part, en dehors des établissements publics et des œuvres ayant un objet d'utilité générale, pour lesquels l'exemption peut se justifier en tout état de cause, les collectivités envisagées comprennent, d'un côté, des associations n'ayant aucun but lucratif et dont les ressources sont prélevées sur les revenus déjà taxés des associés; de l'autre, des sociétés commerciales et industrielles dont les bénéfices sont finalement répartis entre leurs membres et entrent par suite dans les bases de cotisation individuelle de ces derniers. Dans l'un et l'autre cas, il y aurait donc un double emploi manifeste, si l'impôt atteignait à la fois les collectivités dont il s'agit et les personnes qui les composent, à raison des mêmes revenus. »

Quel que soit le bien-fondé de ces observations, l'art. 50 de la loi du 25 juin 1920 a frappé, en principe, les sociétés civiles et anonymes d'une taxe de 10 % sur le revenu des sommes distribuées à leurs membres ainsi que les intérêts de leurs emprunts ou obligations. Les payements doivent être effectuées, en quatre termes égaux, dans les vingt premiers jours de janvier, d'avril, de juillet et d'octobre.

Sur les cas dans lesquels sont applicables les dispositions des lois du 28 décembre 1880, du 29 décembre 1884 et du 29 décembre 1895, qui ont assujetti à un impôt spécial sur le revenu et à une taxe annuelle d'abonnement les congrégations, communautés et associations religieuses, voir notre article sur les Associations et congrégations, t. I, col. 458, 4°.

Pour les impôts spéciaux aux sociétés, tels que les droits sur les constitutions et prorogations de sociétés, les droits de timbre, de transfert et de transmission, nous renvoyons aux auteurs, cités au bas de notre article sur les Sociétés, qui ont spécialement traité cette question.

III. Responsabilité et assurances. — Les trois textes fondamentaux en matière de responsabilité des directeurs d'œuvres sont les articles 1832-1834 du Code civil :

Tout fait quelconque de l'homme, dit l'article 1382, qui cause à autrui un dommage, oblige celui par la faute duquel il est arrivé, à le réparer.

Chacun est responsable, ajoute l'article suivant, du dommage qu'il a causé non seulement par son fait, mais encore par sa négligence ou par son imprudence.

On est responsable, poursuit l'article 1384, non seulement du dommage que l'on cause par son propre fait, mais encore de celui qui est causé par le fait des personnes dont on doit répondre ou des choses qu'on a sous sa garde... La responsabilité ci-dessus a lieu, à moins que les père et mère, instituteurs et artisans, ne prouvent qu'ils n'ont pu empêcher le fait qui donne lieu à cette responsabilité...

Il importe de remarquer que la situation n'est pas la même suivant qu'on peut invoquer l'article 1384 ou l'article 1382 pour faire déclarer la responsabilité d'un directeur d'œuvre : si l'on peut invoquer l'article 1384, la négligence du directeur est présumée, bien que ce dernier puisse prouver, s'il en a les moyens, qu'il n'a pas manqué à ses devoirs de surveillance; mais si la victime d'un accident ne peut invoquer que l'article 1382, elle doit faire la preuve de la négligence du directeur.

Pour se garantir contre ces risques, la prudence commande aux directeurs d'œuvres de rédiger un règlement préventif ayant pour but, par exemple, de prévenir les accidents parmi les élèves qui fréquentent une école ou un patronage. Ce règlement, affiché en lieu très apparent, lu et commenté devant les enfants, constitue un moyen assez efficace pour atténuer la responsabilité, sinon pour l'écarter.

Mais il convient aussi de recourir à l'assurance, qui a pour but de garantir les directeurs contre la responsabilité *civile* qu'ils peuvent encourir à l'occasion des accidents survenus aux enfants comme à l'occasion des accidents causés par les enfants à leurs directeurs, à des tiers ou à leurs biens, pendant qu'ils sont sous la surveillance des directeurs. Ceux-ci agiront sagement en demandant à une compagnie d'assurances très sérieuse, de les garantir contre cette double responsabilité.

Nous ne parlons pas ici, bien entendu, des assurances contre l'incendie ou divers autres risques, auxquelles tout homme prudent a recours.

IV. Subventions. — L'article 2 de la loi du 9 décembre 1905 déclare que « la République... ne salarie ni ne subventionne aucun culte. En conséquence, à partir du 1er janvier qui suivra la promulgation de la présente loi, seront supprimées des budgets de l'État, des départements et des communes, toutes dépenses relatives à l'exercice du culte. » Si, en vertu de ce texte, l'État, les départements et les communes ne peuvent se permettre aucune allocation, directe ou indirecte, en faveur du culte ou de ses ministres, en tant que ministres du culte, rien ne leur interdit de subventionner des œuvres catholiques d'intérêt général. Ainsi les dépenses facultatives des communes n'étant pas limitées par la loi, sont, en principe, laissées à l'appréciation des conseils municipaux; donc un conseil pourra subventionner, à l'aide des fonds libres de la commune, une société musicale, un patronage catholique, etc.

Il ne faut pas oublier que le Conseil d'État, dont la jurisprudence, sur ce point, est fort critiquable, admet que les communes ont le droit de voter des secours au profit des élèves indigents des écoles libres, mais ne reconnaît pas aux communes le droit de subventionner ces écoles elles-mêmes. Voir notre article Budget communal, t. I, col. 1001.

Pour l'enseignement secondaire, l'article 69 de la loi du 15 mars 1850 et l'article 7 de la loi du 21 juin 1865 reconnaissent à l'État, aux départements et aux communes le droit d'accorder certaines subventions aux établissements libres. Il en est de même pour les établissements d'enseignement supérieur et pour les établissements d'enseignement technique. Voir Budget communal, *ibid.*

— Nous n'avons parlé dans cet article que des ressources immobilières des œuvres catholiques; la gestion de leur patrimoine mobilier demanderait des développements qui ne peuvent être donnés que dans des ouvrages spéciaux. Pour les moyens de sauvegarder le patrimoine mobilier des œuvres : comptes en banque, sous un ou plusieurs noms, en France ou à l'étranger, location de coffres-forts, etc., nous renvoyons à l'excellent ouvrage de M. Auguste Rivet, *Immeubles et ressources des œuvres catholiques*, Paris, 5, rue Bayard. Mais il faut remarquer que cet ouvrage a été publié en février 1913 : il est donc nécessaire de tenir compte de toutes les modifications qui se sont produites depuis lors, et notamment de la loi du 18 avril 1918, relative aux mesures contre les fraudes fiscales.

Pour les moyens de fournir des ressources mobilières aux œuvres, nous renvoyons à notre article Fondations, t. III, col. 335 sq. Depuis que cet article a paru, le Gouvernement a donné aux établissements publics, aux communes, aux départements et à l'État le moyen de se libérer de l'obligation naturelle des fondations pieuses attachées aux biens dont ils étaient

attributaires. Ce moyen est indiqué dans une réponse à une question écrite de M. le sénateur Mejan, *Journal officiel* du 28 mai 1926, débats parlementaires du Sénat, p. 1080 :

Du rapprochement de l'article 9, paragraphe 16, de la loi du 9 décembre 1905, modifiée par la loi du 13 avril 1908, avec les déclarations de M. Briand, au Sénat, le 7 avril 1908 et avec la jurisprudence du Conseil d'État relative à l'article 9 § 14 de la même loi, il résulte que les fondations pieuses dont sont grevés les biens ecclésiastiques attribués à des établissements publics, peuvent désormais recevoir leur exécution si les établissements attributaires y consentent.

L'association cultuelle diocésaine est, en effet, un organe régulièrement qualifié pour recevoir les fonds destinés à la célébration des services religieux et pour assurer cette célébration; il est, par conséquent, loisible aux établissements publics attributaires, s'ils le jugent à propos, de remettre à une telle association un titre de rente nominatif correspondant à la somme nécessaire pour acquitter la charge dont il s'agit.

Lucien Crouzil.

3. ŒUVRES OUVRIÈRES CATHOLIQUES (Union des). — Cette Union, 82, rue de l'Université, Paris (7e), existe depuis 1871 : Mgr de Ségur fut le premier président de son Bureau central. Son but et son principal souci est, comme l'indiquent son nom et sa devise (*Sint unum*), d'unir tous les catholiques travaillant de quelque façon que ce soit au bien des milieux populaires, en vue de les encourager, de les fortifier et d'aider leurs œuvres à produire leur maximum de fécondité. Fondée par et pour les directeurs et bienfaiteurs d'œuvres catholiques populaires, elle se met à leur service pour les renseigner, les tenir au courant des méthodes et des pratiques sûres et éprouvées, les mettre en relation avec les compétences utiles, les grouper, enfin leur procurer dans des conditions aussi avantageuses que possible tout ce qui peut être profitable à la direction et à la bonne marche de leurs œuvres. Elle s'efforce, dans ses congrès, sa revue et ses publications, de faire connaître toutes les initiatives heureuses en faveur du peuple et de les vulgariser. Son président actuel est Mgr Crépin, ancien supérieur des chapelains du Sacré-Cœur de Montmartre, évêque auxiliaire de Paris.

J. Bricout.

OFFICIER. — On parle beaucoup, aujourd'hui, du devoir social de l'officier. Il est bien certain qu'il y a là matière à réflexions. Or le capitaine de V..., dans une brochure de l'Action populaire, Paris, 1925, traite ce sujet avec force et netteté.

« Le devoir le plus absolu de l'officier vis-à-vis de ses hommes, et vis-à-vis de la patrie, écrit-il, est de leur donner, en outre de leur formation militaire, une formation sociale qui fasse d'eux dans toute la mesure du possible des hommes utiles à la collectivité. Entrés à la caserne, pour la plupart, encore enfants, ils doivent en sortir virilisés par l'éducation du caractère, de la volonté et de la moralité. »

Mais comment l'officier s'acquittera-t-il de ce devoir social? Il s'attachera, d'abord, à prendre de l'influence sur ses hommes, en leur donnant l'exemple, en les aimant, en évitant la moindre injustice. Ensuite, il développera cette influence en vivant le plus possible avec eux, et s'efforcera d'obtenir leur préservation pour le présent, leur formation pour l'avenir. « Il faut insister sans cesse sur les quatre points suivants, que les jeunes gens des générations actuelles sont déjà préparés à comprendre par les discussions qu'ils entendent autour d'eux : rester à la terre pour le paysan, parfois y retourner pour l'ouvrier; — respecter la famille; — se marier jeune et avoir des enfants; — respecter l'autorité et en comprendre la nécessité. »

« A l'heure actuelle, conclut le capitaine de V..., la France remet entre les mains des officiers, pendant dix-huit mois, le meilleur de sa jeunesse, espoir et secret de l'avenir. Cette jeunesse, à part quelques exceptions déjà irrémédiablement perdues, est préparée à recevoir l'orientation qui lui sera donnée pendant ses dix-huit mois de service, et à y obéir. Son temps de régiment peut avoir sur sa vie entière une influence définitive. Si elle ne sortait pas de la caserne améliorée à tous les points de vue et prête à contribuer au service civique du pays, après avoir accompli son service de soldat, l'officier aurait failli à son devoir social envers cette jeunesse et envers la patrie. » Dieu veuille que les officiers si noblement soucieux de leur mission sociale se multiplient autour de nous, et que la caserne, trop souvent fatale à beaucoup de jeunes soldats, devienne pour eux une école de moralité et de civisme!

J. Bricout.

OFFRE ET DEMANDE. — 1. On appelle *offre* la quantité de marchandises présentée sur le marché, et *demande* la quantité de marchandises désirée par les acheteurs. Or tout le monde a remarqué que l'abondance des marchandises ou leur rareté, comme le grand ou le petit nombre d'acheteurs ont un effet et un retentissement sur les prix. Quand il y a beaucoup de marchandises et peu d'acheteurs, les prix diminuent; et quand il y a au contraire peu de marchandises et beaucoup d'acheteurs, les prix augmentent. Il y a là comme un mécanisme qui joue naturellement, et ce jeu a été appelé par les économistes loi de l'offre et de la demande.

Nier l'existence de cette loi économique comme quelques-uns ont essayé de le faire, est enfantin. « Cette loi est la plus creuse sottise qu'ait produite la science économique, et c'est un vrai scandale de la voir enseignée, comme une vérité scientifique dans les écoles officielles et privées... La vérité est que la loi formulée n'explique rien, absolument rien, et que la loi elle-même n'existe pas. » *L'Économie nouvelle*, p. 76. Ainsi s'exprime M. G. Valois, que des partis politiques avaient proclamé un jour « l'un des plus grands sociologues depuis Auguste Comte » et qu'ils ont d'ailleurs répudié depuis. L'expérience universelle a constaté et peut constater tous les jours l'existence de cette loi de l'offre et de la demande. N'est-ce pas aussi une vérité psychologique indéniable que plus un objet utile est rare, plus il est désiré, plus donc on est disposé à payer pour l'obtenir? Et inversement. Tour à tour vendeurs ou acheteurs profiteront de cet état d'esprit stimulé par l'état du marché.

Ce n'est donc pas sur l'existence de la loi de l'offre et de la demande que porte le débat, c'est sur son extension, et c'est sur sa valeur morale.

2. Le mérite des économistes libéraux créateurs de la science économique fut de mettre mieux en lumière l'existence et le fonctionnement de la loi de l'offre et de la demande. Mais leur tort fut, dans l'enivrement naïf de leur découverte, d'en étendre indéfiniment le champ d'action, et même d'y chercher la source de la morale elle-même appliquée aux échanges. Voir Catholicisme social. Libéralisme. Seul, selon eux, joue sur le marché l'élément matériel, c'est-à-dire les marchandises plus ou moins abondantes. Ce jeu suffit en outre à lui seul à créer le maximum de prospérité possible. Tout l'effort des hommes doit donc tendre à le faciliter. Enfin c'est lui qui crée la justice vraie des prix et il ne faut pas la chercher ailleurs. Et pour mettre le comble à leur théorie, ils l'appliquent au travail de l'homme avec la même ampleur, le même exclusivisme et les mêmes prétentions morales, et déclarent que lui aussi est une marchandise et qu'il n'est pas régi par d'autres lois.

Le plus convaincu et le plus intrépide de ces écono-

mistes libéraux est sans conteste M. Yves Guyot. « Les économistes, écrit-il, ne peuvent pas plus abroger la loi de l'offre et de la demande que les physiciens la loi de la pesanteur... Les vertus morales sont aussi impuissantes à établir la paix sociale qu'elles l'ont été pour empêcher des guerres commerciales. » *Les principes de 89 et le socialisme*, p. 20.

Or, quand on examine scientifiquement les faits, on voit que si une marchandise s'échange avec une autre ou avec de la monnaie, il y a autre chose sur le marché que des choses matérielles. Il y a des hommes et, qui plus est, des hommes libres, des désirs qui peuvent se contenir ou s'exacerber, des volontés qui peuvent se relâcher ou se raidir. Ce n'est que cela qu'on oublie! On oublie encore que si l'offre et la demande agissent sur les prix, ceux-ci réagissent à leur tour, écartant les acheteurs, ou les attirant. On oublie qu'à l'abri de cette liberté absolue qu'on réclame, il peut y avoir des monopoleurs et des accapareurs qui faussent ce jeu que l'on dit si admirable, si régulier. Enfin on oublie que la loi morale de justice ne se trouve nullement dans la seule loi matérielle de l'offre et de la demande, mais bien tout à la fois dans l'estimation commune de la valeur du produit, et dans la considération de la dignité de l'homme et de la vie du travailleur.

M. Truchy, professeur d'économie politique à la Faculté de Paris, se moque agréablement de ces adorateurs de la loi de l'offre et de la demande, pour qui, dit-il, elle serait un mécanisme analogue à ces appareils ingénieux où l'introduction d'une pièce de monnaie de 0 fr. 25 déclanche une tablette de chocolat! C'est l'éternelle illusion des économistes séparatistes qui oublient que, pour constituer leur science, ils ont choisi un seul point de vue d'un tout, et donc qu'ils n'ont point tout le donné complexe que constitue une société d'hommes. Comme l'écrit très justement l'auteur que nous venons de citer, ils n'ont pas le droit de « prétendre à représenter toute la science ». Il serait plus exact de dire qu'ils ne représentent que le « scientisme ».

3. En résumé, la loi de l'offre et de la demande est comme un baromètre qui constate la pression qu'exerce l'abondance ou la rareté des marchandises sur le marché, et c'est évidemment la première donnée matérielle du problème dont il faut tenir grand compte.

Mais, comme l'homme est intelligent, il ne peut pas ne pas chercher à estimer la valeur des objets, dépassant ainsi la quantité pour atteindre la qualité. Comme il est aussi social, toutes les appréciations individuelles se rencontrent, s'ajustent ou se modifient inévitablement. Enfin, comme il a le sens moral du juste et de l'honnête, au moment où il va faire l'échange et payer le prix de l'objet, il est incliné à y introduire un dernier et nouvel élément que nous avons coutume d'appeler le juste prix. Ce sont tous ces éléments, matériel, psychologique, intellectuel, social et moral, qui constituent le problème intégral et qui le rendent si complexe, surtout qu'ils ne se suivent pas seulement, mais se compénètrent. Il faut donc savoir les embrasser d'une seule vue, sans pour cela les confondre.

Voir VALEUR, PRIX et SALAIRE, successivement et dans cet ordre, afin de suivre le processus du problème total de l'échange.

Paul SIX.

OGER (*Otgerus*). — Né en Irlande, il fit, avec saint Pléchelm et saint Wiron, le pèlerinage de Rome. Tous trois s'arrêtèrent ensuite en Hollande pour y prêcher l'Évangile ; ils y furent accueillis favorablement par Pépin d'Héristal, et réussirent à convertir un grand nombre des habitants encore idolâtres. Oger, qui était simple diacre, mourut au commencement du VIII^e^ siècle, et fut aussitôt vénéré comme un saint.

J. BAUDOT.

OHNET Georges, pseudonyme de Georges Hénot, naquit à Paris, en 1848. Après avoir quelque peu flirté avec le Code civil, il tâta du théâtre. Deux ou trois demi-succès l'encouragèrent, mais on lui refusa *Serge Panine*. Il reprit sa pièce, mit des descriptions autour du dialogue et en fit un roman (1881). Le succès dépassa toutes les espérances de l'éditeur et même de l'auteur. L'Académie française couronna le livre. Désormais, G. Ohnet se voua au roman. Jusqu'à sa mort en 1918, il en a publié au moins une quarantaine. Les plus connus sont, avec *Serge Panine* déjà cité : *Le Maître de forges* (1882), *La comtesse Sarah* (1883), *Lise Fleuron* (1884), *La Grande Marnière* (1885), *Noir et Rose* (1887), *Le roi de Paris* (1898), *Un brasseur d'affaires* (1901), etc., romans réunis sous le titre générique : *Les Batailles de la vie*; puis des romans historiques, *Pour tuer Bonaparte*, *Le Partisan*, etc. De quelques-uns de ces romans, G. Ohnet tira des pièces qui eurent, elles aussi, un succès prodigieux. Ces succès donnèrent sur les nerfs aux critiques. A deux ou trois reprises, J. Lemaître « éreinta » les faux chefs-d'œuvre de M. Ohnet qui ne distillaient qu'une « triple essence de banalité » à l'usage d'illettrés prétentieux. A. France et Faguet firent chorus, en telle sorte que G. Ohnet fut expulsé de la littérature.

C'était à la fois très juste et très injuste : très juste, parce qu'en effet G. Ohnet manque de psychologie, d'originalité et d'art; très injuste, parce qu'on en tolère et qu'on en loue qui ne le valent pas. Il sait composer un livre et lui donner de l'intérêt. Son style n'est guère élégant ni châtié, mais il est intelligible. Ses caractères sont conventionnels, mais le sont-ils beaucoup plus que les types campés par Zola, Claretie, Prévost, les Margueritte et autres hauts mandarins à boutons de nacre? En tout cas, ils sont plus propres et ils donnent une meilleure idée, et, à mon avis, plus vraie de la société française. N'allez pas croire pour autant que je tiens G. Ohnet pour un « maître » du roman. Simplement j'essaie de réparer une injustice. Peut-être ne serait-il pas messéant de placer ce romancier trop vanté par les uns, trop dénigré par les autres, un peu au-dessous d'Octave Feuillet, parmi les honnêtes écrivains dont les livres intéressent et divertissent agréablement. Pourtant, il ne me paraît guère possible de les recommander aux catholiques, à cause de leur neutralité religieuse.

Léon JULES.

OLAF (*Olaus*). — Fils de Haraïd, prince de Westfold, Olaf naquit vers 990, se signala dès sa jeunesse par de brillants exploits dont le résultat fut l'affranchissement de la Norvège. En 1013, il passa en Angleterre, où il rendit de grands services au roi Ethelred, alors en lutte contre les Danois. De retour en Norvège, il acheva la défaite du roi de Suède, conclut la paix avec ce prince et consentit à épouser sa fille. Les deux rois travaillèrent ensemble à convertir le Groënland. Olaf fit appel à des prêtres d'Angleterre. Cependant les païens, mécontents de voir leurs temples démolis, se révoltèrent et forcèrent Olaf à se réfugier en Russie. Rentré dans son pays avec une armée, Olaf fut battu et resta sur le champ de bataille, près de Drontheim, le 29 juillet 1030. Il fut honoré en Norvège comme martyr, jusqu'au temps de la Réforme.

J. BAUDOT.

OLGA, duchesse de Kiew, fut la première princesse chrétienne de la Russie, dont elle est la patronne. Elle épousa Igor, fils de Rurik, de qui tous les princes russes prétendent tirer leur origine. Après la mort de son mari que les barbares avaient écartelé, son pre-

mier souci fut de venger cette injure, employant divers stratagèmes pour réduire ses ennemis. Elle rentra ensuite à Kiew pour y vivre en paix avec son fils. Elle se rendit compte alors de la supériorité de la religion chrétienne, se fit instruire par des prêtres venus de Constantinople, et fut baptisée par le patriarche; elle reçut le nom de Hélène et eut pour parrain Constantin Porphyrogénète. Elle eût bien voulu convertir son fils, mais celui-ci s'y refusa. Olga mourut âgée en 969, regrettée de ses sujets qui l'honorèrent comme une sainte.

J. Baudot.

OLIER Jean Jacques est le fondateur de la société de Saint-Sulpice. On étudiera : I. La vie. II. La doctrine. III. L'homme et le saint.

I. Vie. — Il est né à Paris le 20 septembre 1608 de Jacques Olier, conseiller au Parlement, et de Marie Dolu, qui le destinèrent à l'état ecclésiastique dès son enfance.

1° *Formation.* — Son père ayant été nommé intendant de Lyon en 1617, l'enfant fait ses études chez les jésuites de cette ville; saint François de Sales dit à sa mère que « Dieu se prépare en lui un grand serviteur ». De retour à Paris le jeune homme, pourvu dès l'âge de douze ans du prieuré de Bazonville, puis du prieuré de la Trinité de Clisson, fait la philosophie au collège d'Harcourt, la théologie en Sorbonne où il suit les leçons de Duval et de Pierre Leclerc. En 1625, il est nommé abbé de Notre-Dame de Pébrac au diocèse de Saint-Flour; il a donc tout ce qu'il faut pour s'abandonner « en justaucorps et bas violets » aux vanités du monde et prêcher des sermons à la mode. Mais une veuve, Marie de Gournay, plus connue sous le nom de Marie Rousseau du nom de son mari, lui dit : « Il y a longtemps que je prie pour votre conversion. » Décidé maintenant à embrasser la stricte pratique des maximes évangéliques, il va à Rome pour apprendre l'hébreu; mais, menacé de perdre la vue, il fait à pied le pèlerinage de Lorette où il est guéri. Revenu en France, il instruit et soigne, malgré les railleries de son entourage, les pauvres, les incrédules, les ignorants, donne des missions dans les campagnes. La mère Agnès de Jésus prie pour sa parfaite conversion, il se confesse et communie tous les jours. On le voit en pèlerinage à Chartres, à Liesse, à Notre-Dame des Vertus, à Notre-Dame des Anges.

2° *Jusqu'à la mort du P. de Condren.* — Il fait sa retraite de sous-diaconat sous la direction de saint Vincent de Paul, est ordonné prêtre le 21 mars 1633, commence avec lui les conférences du mardi à Saint-Lazare.

Sur le conseil de mère Agnès, qui lui prédit qu'il est appelé à fonder les séminaires, il se met sous la direction du P. de Condren, qui lui conseille de refuser l'évêché de Châlons, l'empêche d'aller au Canada pour donner des missions, mais l'envoie avec cinq autres missionner en Auvergne, en attendant mieux, c'est-à-dire « une œuvre très utile à l'Église pour laquelle Dieu les avait destinés. » Il fait une grave maladie à Langeac, missionne de nouveau en Bretagne, en Picardie, à Amiens, à Montdidier; la petite communauté dont il fait partie se fixe à Saint-Maur-des-Fossés. Mais, soit fatigue excessive, soit épreuve voulue de Dieu pour sa parfaite sanctification, les deux sans doute à la fois, M. Olier souffre pendant deux ans de violents scrupules. « J'étais délaissé, dit-il, comme un pauvre réprouvé de Dieu. »

3° *A Vaugirard et à Saint-Sulpice.* — Le P. de Condren mourut le 7 janvier 1641; huit jours auparavant, il avait appelé M. du Ferrier et lui avait annoncé qu'il était choisi de Dieu avec M. Olier et M. de Foix pour fonder les séminaires, qu'il ne fallait pas attendre. La communauté qui « n'aura pas d'autre lien que le nœud des trois Personnes adorables », s'installe à Vaugirard en décembre 1641; les membres font vœu de servitude à Jésus-Christ, c'est-à-dire de « dépendance de corps et d'esprit s'étendant aux moindres choses ». En 1642, M. de Fiesque s'étant démis de sa cure de Saint-Sulpice, D. Grégoire Tarrisse, abbé de Saint-Germain-des-Prés engage M. Olier à l'accepter. La paroisse était vaste, M. Faillon lui donne 450 000 habitants, mais livrée à toutes les formes de la débauche et de l'impiété.

La maison de Vaugirard s'accroît et compte bientôt cinquante membres, le séminaire est formé, en même temps que l'Oratoire fonde celui de Saint-Magloire, saint Vincent celui des Bons-Enfants, M. Bourdoise celui de Saint-Nicolas-du-Chardonnet. En 1845, M. Olier achète un terrain près de Saint-Sulpice; ce lui est une occasion de persécution, il est appréhendé dans sa chambre, traîné jusqu'au Luxembourg. Pour l'histoire de la communauté et du séminaire, voir le mot Sulpiciens.

II. Doctrine. — Bien qu'il ait dû suffire à des obligations très nombreuses et très diverses et qu'il soit mort à 48 ans, M. Olier a écrit beaucoup; il le faisait souvent après l'oraison, en suivant l'impétuosité de Dieu qui l'éclairait, quelquefois cinq à six heures de suite sans être fatigué. Il remettait ses livres à son directeur en lui permettant de les détruire; on dut l'empêcher un jour de les brûler et il ne consentit à les publier qu'à la condition de n'y être pas nommé. Quelques-uns s'adressent à tous les fidèles pour les rendre parfaits chrétiens : *Introduction à la vie et aux vertus chrétiennes; La Journée chrétienne; Le catéchisme chrétien pour la vie intérieure; Explication des cérémonies de la grand'messe de paroisse.* D'autres sont destinés aux clercs : *Traité des saints ordres; Pietas seminarii; Projet d'établissement d'un séminaire,* présenté à l'assemblée du clergé de 1651. M. Tronson a publié après sa mort les *Lettres spirituelles, L'esprit d'un directeur des âmes.* D'autres sont restés inédits: *Traité des attributs de Dieu, des saints Anges, de la Création du monde; Le Maître des exercices; De l'Oraison dominicale; Traité de la vie divine;* neuf ou dix volumes de *Mémoires.* Faillon en a tiré *Vie intérieure de la très sainte Vierge,* dont M. Icard a donné une édition diminuée, et M. Letourneau extrait un excellent petit livre, *Pensées choisies.* Au lieu d'analyser chaque volume, il vaut mieux donner une idée de la doctrine.

1° *Le disciple du P. de Bérulle et du P. de Condren.* — Comme ces deux fondateurs de l'École française, M. Olier, qui en a exprimé la doctrine avec le plus de perfection, distingue dans la personne du Verbe incarné les *mystères* une fois accomplis, naissance, passion, etc., et les *états,* « dispositions et sentiments que Notre-Seigneur » avait en les accomplissant; d'où le mot *état,* qui exprime quelque chose de permanent et que nous devons reproduire en nous : esprit d'enfance, etc., surtout d'abnégation de tout nous-même pour *adhérer* au Christ. Bérulle considère surtout le néant dans lequel nous devons entrer pour nous conformer à Lui; Condren voit plus notre néant de nature dont Dieu nous a tirés par la création; M. Olier médite davantage sur le néant de grâce dans lequel Adam nous a plongés par son péché. Comme la plupart des auteurs de son école, M. Olier exagère même les conséquences du péché originel qui, selon eux, n'a pas seulement affaibli, mais totalement corrompu la nature humaine.

2° *Principe général.* — « L'humanité sainte de Notre-Seigneur, dit-il, a été anéantie en sa propre personne... ayant en soi une autre personne substituée, savoir celle du Fils de Dieu, qui recherchait seulement l'intérêt de son Père... de même nous devons

être anéantis à tous propres desseins et à tous propres intérêts et n'avoir plus que ceux de Jésus-Christ afin d'y vivre pour son Père. » *Catéchisme intérieur*, Ire p., l. XX. De là, le premier devoir de toute créature est l'adoration qu'elle doit à Dieu avec et par le Verbe incarné, que nous exprimons par « un entier dépouillement et un renoncement à tout nous-même ; » nous devons de plus nous « revêtir de Notre-Seigneur par une consécration totale à Dieu; » louer Dieu avec Lui qui est « tout rempli de la louange et de la reconnaissance des grandeurs de son Père, qu'il loue lui seul plus pleinement que toute l'Église du ciel et de la terre, plus que tous les saints et les anges. » *Ibid.*, IIe p., l. III. Il faut donc que toute propriété de soi soit éteinte et morte entièrement, non seulement cette propriété grossière des choses extérieures, mais propriété d'esprit, de raison, de jugement, de la volonté qui sont les principaux obstacles à l'Esprit et à sa vie. Renoncer à l'esprit de propriété, se *désoccuper* de soi : « Le propriétaire est plein de soi, le chrétien est vide de soi. »

3° *Conséquences pour la conduite de la vie.* — La *Journée chrétienne*, un chef-d'œuvre, applique ces principes à la conduite de chaque jour « non seulement dans les actions de piété qui nous appliquent particulièrement à Dieu, mais dans les actions communes qui sont pour la nécessité ou le soulagement de la vie. » *Préface.* Habituellement, après avoir rendu gloire aux trois personnes divines, on descend au Verbe incarné, du Verbe à l'Église, de l'Église à nous-mêmes, et l'on remonte de nous à l'Église, au Verbe, à la Sainte-Trinité. Le *Catéchisme* indique le moyen de sanctifier les époques de l'année : à Noël, se pénétrer de l'esprit de la sainte enfance qui est un esprit de dépendance, d'indigence, d'impuissance; pendant la passion, « attacher à la croix notre amour-propre et nos désirs charnels; » en méditant sur la mort du Christ le chrétien doit se considérer comme mort à tout : « Quoique le monde lui montre ses beautés, ses honneurs, ses richesses... c'est tout de même que s'il les offrait à un mort; » à la résurrection, avoir « un détachement de la vie présente qui fait que l'on soupire pour la vie future; » à l'ascension, atteindre « l'état de consommation en Dieu, en état de triomphe et de gloire achevée. » Ire p.. l. XXI-XXV.

4° *But à poursuivre dans la pratique des vertus.* — Fidèle au *théocentrisme* de l'École française, il fait de la vertu de religion le point de départ et l'aboutissement des autres vertus morales : Notre-Seigneur n'est pas seulement médiateur de rédemption, mais aussi de religion; il est lui seul le vrai et le parfait religieux de son Père. Il se consacre entièrement à lui avec tous les membres de son corps mystique; remonté au ciel, il continue « de procurer aux hommes cette religion envers Dieu par toutes les inventions de son amour... Dilatant sa sainte religion, il fit de lui et de tous les chrétiens un seul religieux de Dieu... » *Vie chrétienne*, c. I. L'Église a pour principale mission d'exprimer cette religion divine qu'il a reçue de son Père. Aussi, le prêtre doit être avant tout « religieux de Dieu »; le devoir des clercs est d'adorer Dieu en lui-même; la place que les anges occupent dans la religion de Dieu dans le ciel, les ecclésiastiques l'occupent dans la religion de Jésus-Christ sur la terre, ils sont des trônes animés, des tabernacles vivants; le moyen par excellence de remplir cette fonction est la récitation de l'office par lequel ils sont le supplément du Christ dans la louange qu'il rend à son Père. Les fidèles sont comparés à des grains d'encens consumés par le feu de la charité. Ce que les saints regrettent surtout, c'est d'avoir par leur faiblesse privé Dieu de l'honneur qu'ils devaient lui rendre en union à ce divin Esprit.

5° *Idées sur le sacrifice et le sacerdoce.* — Le sacrifice de l'autel est la marque principale de « la même ferveur intérieure qui était en Jésus sur la croix pour se sacrifier à la gloire de Dieu son Père et pour opérer notre salut. » *Catéchisme*, IIe p., l. III. Il est le moyen pour Lui et pour son Église de rendre un honneur infini à la majesté divine. — La gloire du sacerdoce est de produire Jésus-Christ, de donner le Saint-Esprit à l'Église et de sanctifier les fidèles, de donner même le Père éternel en donnant Jésus-Christ en communion à l'Église; les prêtres doivent faire sur la terre dans l'Église tout ce que Jésus-Christ fait dans le ciel; or il offre le sacrifice et il prie; le prêtre est le ressort qui remue le ciel et la terre, cette grande âme qui embrasse tout et contient tout dans son âme. M. Olier voit « des prêtres de feu grimpant sur les montagnes et portant jusque dans les lieux les plus pauvres la piété envers la sainte Eucharistie. » Letourneau, *Pensées*, p. 89. — Quand une âme communie « elle entre dans tous les desseins et les intentions de Notre-Seigneur, elle use de Jésus-Christ comme d'une chose sienne... elle a droit d'employer toutes les prières de Jésus-Christ. » *Catéchisme*, IIe p., l. II.

6° *La sainte Vierge et les saints.* — L'idée qu'il s'en fait est une conséquence de sa doctrine; ils ont eu plus de part que les autres à l'intérieur, c'est-à-dire aux dispositions de Jésus envers son Père : « Dieu a fait deux prodiges dans l'Église : le prêtre et la sainte Vierge qui est la créature universelle portant dans son sein tout le monde. » *Saints Ordres*, l. III, c. VI... « Comme il s'est sacrifié plus particulièrement pour elle que pour toute l'Église, il lui donne la vie de Dieu plus abondamment qu'à toute l'Église. » *Lettres*, LXXVII. M. Olier honore tous ses mystères, particulièrement celui de la Présentation, dont il fait la fête patronale du Séminaire, parce que : « elle s'abandonne à Dieu dans une perte universelle d'elle-même, et dans une séparation de tout l'être présent. » *Lettres*, CXLVIII.

Les saints « ne peuvent satisfaire à Dieu que par le culte et la religion de Jésus-Christ .. ils empruntent de ce divin Sauveur pour honorer Dieu comme ils le méritent. » Dans l'Église, ils « sont comme autant d'échos qui lui servent à multiplier les louanges qu'il rend à la gloire de Dieu. » *Lettres*, CLVI. La fête de la Toussaint paraît à M. Olier une des fêtes de Jésus-Christ et des plus importantes : « En cette solennité, le Fils de Dieu se fait voir accompli dans ses membres, il se fait voir comme un homme parfait, en qui toutes les parties de son corps glorieux sont portées à leur perfection. » *Lettres*, CCXXXV. Qu'il est doux de pouvoir les honorer sur terre, « pendant le cours de l'année, d'aller se plonger dans ces douces et heureuses fontaines de grâce »! Parmi les saints, il honore particulièrement saint Joseph parce qu'il « représente le Père éternel sur la terre », saint Jean-Baptiste, saint Pierre, saint Jean, saint Dominique, saint François, saint Martin, etc.

7° *Oraison.* — Sans avoir donné la méthode qui sera précisée par M. Tronson, il en indique les grandes lignes. Il considère l'oraison avant tout comme un supplément de l'eucharistie qui ne peut être reçue qu'une fois; l'oraison permet de renouveler la communion autant que l'on veut pour regarder Jésus et *adorer* avec lui et comme lui; pour s'unir à Jésus et *communier* à ses dons; pour opérer en Jésus et *coopérer* à la grâce reçue.

III. L'HOMME ET LE SAINT. — Cette doctrine si élevée est exprimée dans une langue merveilleuse de clarté. M. Olier possède une aisance parfaite à manier les idées les plus profondes. Sa correspondance est remarquable de bon sens, il fut un directeur de conscience aussi clairvoyant, aussi tendre que saint François de Sales. Le plus complet, le plus poète, le plus

accessible des maîtres bérulliens, il en est aussi le plus conscient, voyant clairement que Dieu, « voulant ressusciter l'esprit primitif de l'Église, » avait choisi Bérulle pour le faire honorer dans son incarnation, Condren dans toute sa vie, lui « au très auguste sacrement de l'eucharistie ». Faillon, *op. cit.*, t. II, p. 209.

A peine converti, il s'est précipité dans la vertu avec une fougue excessive, voulant aller à la perfection par le plus court chemin, pratiquant héroïquement les plus difficiles vertus, faisant chaque jour plusieurs heures d'oraison dans lesquelles il s'élevait jusqu'à l'union pleine, l'union extatique, l'union transformante. Voir *La Vie spirituelle*, mars 1926, p. 664. La vie présente lui semblait « pleine de joie et de bonheur par la croix et la privation de toutes choses en ce monde. » *Lettres*, LXXIX. Il la considérait comme « destinée à l'immolation en attendant la parfaite consommation dans le ciel. » *Lettres*, CXXXIII. Il est mort le 2 avril 1657, à quarante-huit ans et six mois.

Œuvres complètes de M. Olier, Migne, Paris, 1856; Faillon, *Vie de M. Olier*, 3 vol., in-8°, Paris, 1873; Monier, *Vie de J.-J. Olier*, Paris, 1914; Bertrand, *Bibliothèque sulpicienne*, t. I, Paris, 1900; Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux*, t. III, p. 419 sq.; Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, t. III, p. 525 sq.; *Lettres de M. Olier accompagnées de notes biographiques*, 2 vol., in-8°, Paris, 1885.

A. MOLIEN.

OLIVAINT Pierre naquit à Paris, le 22 février 1816. Il fit ses études au lycée Charlemagne et étudia l'histoire à l'École normale supérieure. Les conférences de Lacordaire à Notre-Dame furent la première étincelle qui ralluma sa foi, et le P. de Ravignan le confessait bientôt (1837). Olivaint est nommé professeur au collège Bourbon de Grenoble; puis, il est reçu le premier à l'agrégation d'histoire. La persécution dont les jésuites étaient alors l'objet, le décide à entrer dans la Compagnie de Jésus (1845). Il est ordonné prêtre le 21 septembre 1850. Le voici professeur d'histoire au collège de Vaugirard, dont il devient le recteur; ensuite (1865) il est supérieur de la résidence de la rue de Sèvres, à Paris. C'est là que les fédérés de la Commune vinnent l'arrêter pour l'emmener à la prison de Mazas, puis à celle de la Roquette, d'où il ne sort que pour être fusillé (26 mai 1871). Voir art. COMMUNE DE PARIS. Ses restes précieux, découverts le jour même, furent, le 31 du même mois, transportés à la maison de la rue de Sèvres. Peut-être, prochainement, pourrons-nous vénérer et invoquer publiquement le P. Olivaint comme un de nos saints martyrs. Ajoutons qu'il exerça une grande puissance sur les âmes par la prédication et la direction.

Charles Clair, *Pierre Olivaint*, Paris, 1878.

J. BRICOUT.

OLLÉ-LAPRUNE. — I. L'homme, sa vie et ses ouvrages. II. Le philosophe. III. Le chrétien.

I. L'HOMME, SA VIE ET SES OUVRAGES. — 1° Il naquit à Paris, le 25 juillet 1839. Entré le premier à l'École normale, il en sortit le premier, ayant opté pour la philosophie à laquelle l'avaient gagné les éloquentes leçons de M. Caro. Il enseigna successivement à Nice, Douai, Versailles, Paris et fut nommé en 1875 maître de conférences à l'École normale dans la chaire de philosophie dogmatique qu'il devait occuper jusqu'à sa mort. Le 4 juin 1880, il soutint en Sorbonne sa thèse de doctorat sur la *certitude morale*. La discussion publique fut, selon l'expression de Caro, « brillante et étranglée ». Il en exprima, à l'issue du débat, son étonnement et sa peine; Caro lui avoua alors sa préméditation; il avait agi ainsi, disait-il, afin de protéger le candidat contre lui-même et de lui épargner les murmures « d'une salle qui sentait la poudre ». Les convictions chrétiennes qui respiraient dans cette thèse et que l'auteur professait sans provocation comme sans réticence heurtaient à la fois le naturalisme à la manière de Taine et le spiritualisme rationaliste de l'école de Cousin et de Janet. De là l'émotion qui s'était emparée de certains des juges; « c'est avec de pareilles théories qu'on allume des bûchers! » s'était-on écrié. Aussi était-on convenu de ne pas engager le débat à fond, soit afin de ne pas compromettre l'avenir du professeur, soit pour ménager le prestige de la Sorbonne elle-même. Dans une lettre à Caro, Ollé-Laprune crut devoir protester contre une pareille pusillanimité, et « établir avec un mélange de fermeté et de prudence une doctrine de la responsabilité intellectuelle qui exclut aussi bien la neutralité que l'intolérance. »

Se trouvant à Bagnères-de-Bigorre aux vacances de 1880, il crut pouvoir user de son droit de citoyen en mettant sa signature au bas d'un procès-verbal de protestation contre l'expulsion d'une congrégation religieuse. Le ministre Jules Ferry le suspendit pour un an, tout en lui laissant son traitement. Ollé-Laprune versa cette somme à la caisse de l'Association amicale des anciens élèves de l'École normale, ce qui lui valut les remerciements émus du président de l'Association, M. Ernest Havet. En outre, les élèves de l'École lui adressèrent une lettre où ils disaient entre autres choses : « Nous gardons tous un souvenir ineffaçable... de l'esprit de bienveillance envers toutes les opinions qui a toujours animé votre cœur... L'affection de l'École ne va qu'à la véritable affection, son respect ne va qu'à l'entière franchise; ceux qui dénoncent votre intolérance ou font trop d'honneur à votre habileté, ou ne connaissent sans doute ni vous ni un seul élève de l'École. » La première des signatures était celle du chef de section : il s'appelait Jean Jaurès.

L'année suivante, le professeur remontait dans sa chaire, aussi ferme dans ses convictions, aussi ardent et aussi sage dans son zèle. En 1897, l'Académie des sciences morales l'appelait dans son sein à titre de philosophe. Quelques mois après, la mort le frappait brusquement en pleine maturité d'esprit et alors qu'il méditait de nouveaux travaux (février 1898).

2° Son activité intellectuelle fut considérable. Il publia en 1870 une solide étude sur *La philosophie de Malebranche*, qui fut couronnée par l'Académie française. En 1880, parut sa thèse, sur *La certitude morale*, et l'année suivante un *Essai sur la morale d'Aristote*. Vinrent ensuite *La philosophie et le temps présent*, 1890; *Les sources de la paix intellectuelle*, 1892, petit volume que Gounod appelait « l'une des productions les plus opportunes de notre temps »; *Le prix de la vie*, 1894, qui atteignit rapidement un très grand nombre d'éditions; *Ce qu'on va chercher à Rome*, 1895, ouvrage paru d'abord en articles dans la *Quinzaine*. Citons enfin trois œuvres posthumes : *Théodore Jouffroy*, 1899; *La vitalité chrétienne*, avec une introduction de Georges Goyau, 1901; *La raison et le rationalisme*, avec une préface de Victor Delbos, 1906.

II. LE PHILOSOPHE. — 1° Ollé-Laprune eût pu être un remarquable historien de la philosophie. Par son labeur consciencieux, il avait acquis une connaissance approfondie des systèmes et il savait les interpréter avec autant de pénétration que d'impartialité. Paul Janet rendit un bel hommage à la « lumière pure et aimable » qu'il avait portée dans l'exposition de a philosophie de Malebranche. Son étude sur la morale d'Aristote prouve d'autre part que la pensée des anciens n'avait pas plus de secrets pour lui que celle des modernes et des contemporains. « Nul mieux que ce chrétien, a écrit l'un de ses élèves, n'avait compris et restitué une doctrine morale, disons plus, une forme de la conscience aussi peu chrétienne que possible. Une rare connaissance de la langue grecque, une

extrême souplesse dans le maniement de sa propre langue, lui avaient permis de traduire l'intraduisible et d'exprimer des idées antiques pour lesquelles il n'est pas de mot moderne. » R. Thamin, *Revue philosophique*, avril 1899.

2° Mais il se fût fait scrupule de s'enfermer dans l'étude des systèmes; ce qu'il cherchait surtout dans la pensée des maîtres, c'était un aliment à la sienne propre et un moyen d'accroître la richesse et de rehausser l'influence de la philosophie à laquelle il avait voué sa vie.

A cette philosophie, certains n'ont pas accordé l'attention qu'elle mérite; ils ont même affecté d'en nier la valeur originale. Ils ne l'avaient sans doute pas suffisamment étudiée, à moins qu'ils n'aient été trompés par la simplicité avec laquelle elle s'expose ou le caractère traditionnel des grandes idées qui en constituent la substance. Son disciple, M. Maurice Blondel, a écrit : « Volontiers, je dirais de M. Ollé-Laprune que les formes élémentaires, traditionnelles, courantes, dont plusieurs lui reprochaient de se contenter, servaient de vêtement, ou mieux de corps à une pensée originale et féconde, dont ceux qui l'ont jugée avec une alerte sévérité ont prouvé qu'ils ne l'entendaient pas toute; car elle est latente partout, plutôt qu'exprimée en un point quelconque de son œuvre. » *Léon Ollé-Laprune*, Paris, 1923, p. 54. Cette œuvre a tenu une place importante dans le mouvement philosophique de la fin du dernier siècle; elle a influé fortement, en particulier, sur l'apologétique chrétienne, au point qu'on a pu dire, que quand on écrira l'histoire de celle-ci, dans ces cinquante dernières années, le nom de Léon Ollé-Laprune sera parmi les premiers et les plus illustres.

Philosopher, pour Ollé-Laprune, c'est rechercher la vérité. Cette recherche n'a pas son but en elle-même, on ne cherche point pour le plaisir de chercher; rien de plus opposé que le labeur convaincu et sérieux de ce penseur au dilettantisme dissolvant dont s'enchantaient certaines âmes de sa génération; on cherche la vérité pour la trouver, et, après l'avoir trouvée, pour en vivre; le vrai doit nous conduire au bien, et à son tour le bien nous conduit au vrai, plus pleinement et plus parfaitement connu. Nous touchons ici à l'idée maîtresse de la philosophie d'Ollé-Laprune, à celle qui anime toute son œuvre et dont il reprend l'exposé sans cesse et sous mille formes différentes : l'étroite solidarité du vrai et du bien, et, conséquemment, le devoir qui nous incombe de chercher la vérité non seulement avec notre entendement, mais aussi avec notre volonté et notre cœur, et, d'un mot, avec notre âme tout entière. En proposant cette philosophie pleine et vitale, il réagissait contre un intellectualisme à courte vue qui, prétendant que l'intelligence dans son exercice n'implique rien de plus qu'elle-même, considère la connaissance comme formant un tout complet et indépendant du reste de notre activité mentale. Cette abstraction desséchante, qui élevait des cloisons étanches entre nos diverses facultés et rendait méconnaissable en le disséquant notre organisme spirituel, avait fatigué beaucoup d'esprits et les avait induits à douter des arides et imparfaites déductions du rationalisme classique. En replaçant la connaissance dans son milieu naturel, qui est la vie totale de l'âme, Ollé-Laprune dissipait beaucoup d'équivoques et ranimait chez nombre d'esprits le goût de la philosophie. Voici la thèse dominante de sa doctrine, telle que la résume M. Blondel : « La connaissance même philosophique, la certitude même rationnelle n'est point une tâche du pur entendement et de la pure raison. La croyance est un élément intégrant de la science, comme la science est un élément intégrant de la croyance elle-même; c'est-à-dire que a *vue de l'esprit* est toujours solidaire de la *vie de l'être;* c'est-à-dire que la philosophie est indissolublement affaire de raison et affaire d'âme; c'est-à-dire enfin que ni la pensée ne peut suffire à la vie, ni la vie ne peut trouver en elle seule sa propre lumière, sa force et sa loi totale. « Il ne faut pas voir rien que la « raison dans l'homme et rien que l'homme dans la « raison. » *Op. cit.*, p. 66.

III. Le chrétien. — 1° Ce principe d'une philosophie intégrale à laquelle sont appelées à collaborer toutes les puissances de l'être interdisait à Ollé-Laprune de séparer en lui le chrétien du penseur. Il ne l'en sépara point. Écarter de ses spéculations philosophiques les lumières qu'il tenait de sa foi lui eût semblé autant un manque de courage qu'un défaut de logique; allant à la vérité avec toute son âme, il y alla avec les clartés et la riche sève surnaturelle dont ses croyances l'avait imprégné. Il fut un chrétien admirable, aussi intègre dans sa foi, aussi docile aux enseignements de l'autorité religieuse que tolérant envers les hommes sincères, qui ne partageaient point ses convictions. Il écrivait un jour à Charles Secrétan : « Je suis catholique dans le sens précis et rigoureusement exact du mot : je suis d'esprit et de cœur catholique, et le vrai et complet christianisme est là pour moi. Je crois ce que croit l'Église catholique romaine. Je n'ai aucune arrière-pensée, aucune réserve, aucune hésitation dans ma soumission à l'infaillible autorité de l'Église et de son chef infaillible, le Souverain Pontife. J'accepte toutes les définitions du concile du Vatican. Je sais, Monsieur, que votre foi n'est pas la mienne. Mais je suis persuadé que ce profond dissentiment entre nous ne peut nous empêcher de nous rapprocher affectueusement l'un de l'autre. »

2° Incorporées à sa philosophie, ses croyances religieuses en fournissaient le couronnement théorique et pratique. Appuyé sur la seule raison, le spiritualisme établit sans doute l'existence de Dieu, l'immortalité de l'âme, la liberté morale, la valeur absolue du devoir; pourtant ces vérités, qui nous conduisent naturellement à la religion, trouvent en elle, avec leur fondement suprême, la garantie de leur fécondité. « C'est l'honneur des peuples chrétiens d'en avoir une vue nette et un sentiment profond. Nulle part hors du christianisme, elles ne sont complètes et pures. Nulle part sans le christianisme, elles n'ont toute leur efficacité... C'est une des marques de la vérité du christianisme que cette conformité aux plus profondes aspirations de la nature humaine. » Sans doute, croyants et incroyants peuvent s'unir sur le large terrain de l'action morale; et à cet égard Ollé-Laprune ne répudiait le concours d'aucune bonne volonté; son appel s'adressait aux uns et aux autres et il tenait à tous le langage qui leur convenait. Mais il ne pensait pas que ce divorce de la vie et de la doctrine pût se prolonger indéfiniment. L'unité des bonnes volontés ne peut suppléer à l'unité des croyances; elle la prépare et finit par la postuler. Chez ceux qui croient, l'action morale est la conséquence de la lumière; chez ceux qui ne croient pas, elle est une étape vers elle. « C'est donc au christianisme qu'il appartient de faire aboutir les réactions commencées, de faire réussir les entreprises tentées au nom de ce qu'il y a de noble et de généreux dans l'humanité. Il est plus violemment combattu que le reste, parce que, plus fortement que le reste, il contrarie le mal; il a donc plus de chance de réussir que le reste. Si l'on veut guérir, il ne faut pas de demi-remèdes, tout demi-remède augmente le mal en l'endormant. Il faut savoir aller aux remèdes qui extirpent le mal. Au mal radical dont nous souffrons, il n'y a qu'un remède, radical aussi, et c'est précisément le christianisme. » *Les sources de la paix intellectuelle.*

Maurice Blondel, *Léon Ollé-Laprune*, Paris, 1923. Voir aussi la préface de M. Victor Delbos à *La Raison et le rationalisme*, et l'Introduction de M. Georges Goyau à *La vitalité chrétienne*.

Eug. LENOBLE.

1. OLLIVIER Emile naquit à Marseille le 2 juillet 1825. Il dut à son père, représentant des Bouches-du-Rhône en 1848, de faire une fortune rapide et brillante dans le parti libéral. Nommé commissaire général dans les Bouches-du-Rhône, il est bientôt promu préfet de ce département, puis préfet de la Haute-Marne. L'élection du prince Napoléon l'oblige à disparaître de la scène politique. Il y rentre en 1857 comme député de Paris et fait parti du fameux groupe des *Cinq*. Mais peu à peu il se sépare de ses compagnons de lutte et adhère à l' « Empire libéral ». Chef du « tiers parti », il est appelé par l'empereur à la présidence du Conseil le 2 janvier 1870. Le 8 mai, il fait plébisciter le nouveau régime constitutionnel de l'empire. Le 15 juillet, il déclare accepter « d'un cœur léger » la responsabilité de la guerre déclarée à l'Allemagne. Le 9 août, devant les revers de nos armées, il est contraint de démissionner. Il voyage en Italie pendant trois ans. A son retour, il essaie vainement à plusieurs reprises de rentrer dans la vie politique. Il se console de ces échecs par des travaux de politique, de jurisprudence, de droit ecclésiastique, de sociologie et d'histoire. Le seul de ses ouvrages qui ait retenu l'attention est : *L'Empire libéral. Études, récits et souvenirs* (14 vol., 1894-1909). Il y fait l'apologie de sa conduite et se défend contre les accusations graves que, de droite comme de gauche, on a lancées contre lui. C'est un plaidoyer habile, intéressant, caustique, d'ailleurs fort honnête et dont les historiens devront tenir compte. É. Ollivier avait été élu membre de l'Académie française en 1870, mais ne put prononcer son discours de réception. Il est mort le 20 août 1913.

Léon JULES.

2. OLLIVIER M.-J.-H. (1835-1910), né à Saint-Malo, mort à Levallois-Perret (Seine). D'abord vicaire dans sa ville natale, il entre en 1862 dans l'ordre de Saint-Dominique. Dès 1871, il prêche le carême à Notre-Dame; il dit *Nos malheurs, leurs causes, leurs remèdes*. On est alors en pleine Commune, et le P. Ollivier parle si franchement qu'il est arrêté et n'échappe à la mort que par miracle. Toute sa vie, qu'il emploie à prêcher partout où le français se parle, en province comme à Paris, à l'étranger comme en France, il s'exprime avec la même originalité et un égal succès. Il manque parfois de goût, il est vulgaire jusqu'à la trivialité, son audace tout apostolique ne craint pas de devenir effarouchante; mais, comme l'écrivait le P. Lecanuet dans un volume qui n'a pas encore été publié, il « se distingue par l'abondance, la richesse dans le développement oratoire, l'action vive et juste, la sûreté d'une mémoire impeccable, la modernité souvent heureuse du langage, des idées, des images, l'organe clair, étendu, sans cris et sans efforts. » Désigné par le cardinal Richard pour remplacer Mgr d'Hulst à Notre-Dame, le P. Ollivier y parla, en 1897, de *L'Église et sa raison d'être*, « se surveillant, contenant autant qu'il le pouvait sa nature primesautière pour ne point laisser échapper ses terribles boutades. Ce carême qui nous a été conservé renferme des pages d'une réelle éloquence. » Malheureusement, la catastrophe du Bazar de la Charité (voir ce mot), qui survint le 4 mai de cette même année, allait empêcher le célèbre dominicain de reparaître dans la chaire de Notre-Dame. Il consacra ses dernières années à écrire des ouvrages aussi édifiants qu'éloquents : *La vie cachée de Jésus, ou de Bethléem à Nazareth; Les amitiés de Jésus; La Passion; Les paraboles; La vie du P. Chocarne*, tous livres qu'on lit encore, tout autant que les deux carêmes mentionnés plus haut.

« Cet orateur si fécond, remarque Lecanuet, improvise toujours, » et cela nous explique qu'il n'a laissé que deux stations et trois ou quatre discours publiés par lui-même sur des sténographies à peine corrigées. Mais « le fond est toujours préparé avec le plus grand soin. » Si le P. Ollivier n'est pas à imiter inconsidérément dans sa trop libre critique des vices de notre société contemporaine, il faut du moins reconnaître ses qualités et lui rendre justice.

J. BRICOUT.

OLYMPIADE, née vers 368, était toute jeune quand ses parents vinrent à mourir. Recueillie par Théodosie, sœur de saint Amphiloque, elle fut formée à la pratique des vertus chrétiennes. A seize ans, on la maria à Nébride, intendant de Théodose le Grand. Devenue veuve vingt mois après, elle refusa la main d'Elpide, son proche parent, et résolut de terminer saintement ses jours, en se faisant recevoir au nombre des diaconesses de l'Église de Constantinople. Dieu l'éprouva successivement par de graves maladies, de noires calomnies, d'injustes persécutions. Elle supporta tout avec patience. Beaucoup de ses épreuves lui vinrent de son attachement à la cause de saint Jean Chrysostome : ce saint docteur l'encouragea par les lettres qu'il lui envoyait du lieu de son exil. Elle mourut vers 410; les grecs l'honorent le 15 juillet, mais le martyrologe romain a son nom inscrit au 17 décembre.

J. BAUDOT.

OMER (*Audomarus*). — Né près de Coutances, à ce que l'on croit, vers la fin du VI^e^ siècle, il détermina son père nommé Friulphe à quitter le monde, et tous deux allèrent se présenter à l'abbé Eustase, qui gouvernait Luxeuil en Franche-Comté. Omer devint le modèle des religieux par sa piété et sa connaissance des saintes Lettres. Sa réputation se répandit au dehors et, en 637, il était nommé évêque de Thérouanne. Il opéra dans ce pays de nombreuses conversions, y établit des monastères et favorisa les moines dont il partageait volontiers la solitude. Après un épiscopat de trente années, il fut privé de la vue, prit Drausion pour coadjuteur et continua à visiter son diocèse, Saisi de la fièvre à Wawrans, non loin de la localité qui devait porter son nom, dans la suite, il y mourut vers 667 ou 670. Suivant son désir, son corps fut inhumé dans l'église de l'abbaye de *Sithiu* (plus tard *Saint-Bertin*) : il y eut plusieurs translations de ses reliques. L'ancienne cathédrale de Saint-Omer possède une partie notable de son chef.

J. BAUDOT.

ONTOLOGISME. — L'ontologisme est la théorie philosophique qui prétend que c'est en Dieu que nous voyons la vérité : selon cette doctrine, l'idée d'être, la plus fondamentale, la plus universelle que nous possédions, est identiquement l'Être souverain, présent intimement à l'âme; l'idée d'infini est identiquement le même Être infini, contemplé sans intermédiaire; les autres vérités, éternelles, immuables et nécessaires, sont des aspects divers de l'Être éternel, immuable et nécessaire. Écoutons d'ailleurs l'exposé de cette doctrine fait par un de ses partisans : « L'ontologisme est un système dans lequel, après avoir prouvé la réalité objective des idées générales, on établit que ces idées ne sont pas des formes ou des modifications de notre âme; qu'elles ne sont rien de créé, qu'elles sont des objets nécessaires, immuables, absolus; qu'elles se concentrent dans l'être simplement dit et que cet Être infini est la première idée saisie par notre esprit, le premier intelligible, la lumière dans laquelle nous voyons toutes les vérités éternelles et absolues. Les ontologistes disent donc que les vérités éternelles ne peuvent avoir de réalité hors de l'essence éternelle, d'où ils concluent qu'elles

ne subsistent qu'unies à la substance divine, et que ce ne peut être, par conséquent, que dans cette substance que nous les voyons. » Fabre, *Défense de l'ontologisme*, 1862, p. 1. Ainsi donc les ontologistes veulent que Dieu soit non seulement le *fondement* de toute vérité considérée en elle-même, comme objet connaissable, mais encore l'*irradiation* de cette vérité en nous, de telle sorte qu'il remplace lui-même, par sa propre réalité immanente en nous et contemplée sans voile, notre activité intellectuelle.

L'oratorien Malebranche (1638-1715) a énoncé le premier un système ontologiste complet en partant du cartésianisme : Dieu « enferme le monde intelligible où se trouvent les idées de toutes choses... l'archétype du monde créé que j'habite. » C'est en lui qu'est « la raison qui m'éclaire par les idées purement intelligibles qu'elle fournit abondamment à mon esprit et à celui de tous les hommes. » 2e *Entretien métaphysique*. Je ne suis pas hors de lui, il est « le lieu des esprits comme l'espace est le lieu des corps, je lui suis immédiatement uni. » *Recherche de la vérité*, préface. Obligé d'avouer que notre connaissance est moins parfaite que celle de Dieu, il explique cette infériorité par ce fait que nous ne contemplons pas la substance divine considérée comme absolue, mais nous la contemplons seulement dans ses relations avec le monde créé. Cette concession faite, il maintient que toutes nos connaissances sont une vue de Dieu.

Au XIXe siècle, Vincent Gioberti reprend la même thèse : « Comme selon moi, dit-il, la première idée (celle d'être) et la première chose (Dieu) sont identiques, et que pour cela les deux premiers (la première idée et la première chose) n'en font qu'un, je donne à ce principe absolu le nom de *premier philosophique* et je le considère comme le principe et la base unique de tout le réel et de tout l'intelligible. »

Plusieurs auteurs trouvèrent exagéré de ramener *toute* connaissance à la vision en Dieu. Ils distinguèrent la connaissance du singulier et du contingent qu'ils attribuèrent à l'action des objets sur nos sens, et la connaissance de l'universel et du nécessaire qu'ils ramenèrent à une intuition immédiate des idées divines. Tels furent en Belgique le professeur Ubaghs, en France M. Branchereau et Mgr Hugonin, en Italie le P. Vercellone.

Enfin l'ontologisme se retrouve dans les œuvres posthumes de Rosmini (1797-1855). D'après lui, quelque chose de divin se manifeste aux intelligences humaines : c'est l'Être dont nous avons l'intuition et auquel participent toutes les créatures que nous nommons êtres.

Il est facile de montrer que de pareilles doctrines sont en contradiction avec les faits de conscience les plus clairs. 1° Nous savons bien que nous n'avons pas en ce bas monde l'intuition de l'essence divine; nous connaissons Dieu laborieusement en partant des créatures pour remonter à leur cause première; par l'analogie nous arrivons à nous faire de l'infiniment parfait une idée rudimentaire quoique non erronée. 2° Si nous voyions Dieu, « nous serions rassasiés » de bonheur et c'est un fait que notre âme est languissante, lourde et attristée à certaines heures. 3° Si nous voyions Dieu, nous serions tous d'accord sur la nature divine, les attributs divins, les pensées divines, et c'est un fait qu'on discute âprement sur cette nature, ces attributs, ces pensées. 4° Si nous voyions Dieu, de telle sorte que cette vision soit la source de toutes nos autres connaissances, nous ne pourrions pas douter de son existence, ou en tous cas ce doute paraîtrait une folie. Et c'est un fait qu'il y a des athées. Voir Athéisme.

En outre, les ontologistes s'appuient sur un présupposé panthéiste : selon eux, nous connaissons les créatures en contemplant l'être divin limité de telles et telles façons; cela suppose que tout le contenu positif de nos idées *des êtres* correspond objectivement à une partie de la réalité infinie *de l'Être* acte pur; et, en fin de compte, cela suppose que les créatures sont par leurs perfections purement et simplement identiques à l'Être divin, qu'elles sont une émanation du divin, une parcelle du divin.

Un autre point de cette doctrine est manifestement erroné : l'intuition de Dieu sans intermédiaire devient, dans l'ontologisme, naturellement accessible à l'intelligence humaine et moyen normal de connaissance humaine. Tout autre est la doctrine révélée dont l'Église est gardienne : l'intuition de Dieu sans intermédiaire, c'est ce qui nous est promis comme récompense surnaturelle dans le ciel, en vertu d'une faveur toute gratuite de Dieu. Naturellement nous aurions été les serviteurs et nous n'aurions dû ni pénétrer dans l'intimité de notre maître, ni le voir. Surnaturellement, par pure libéralité divine, sans aucune exigence de la part de notre nature, « nous sommes les fils et les cohéritiers », cohéritiers de ce bonheur du ciel qui consiste à voir Dieu « face à face ».

Comme la synthèse ontologiste était apparentée au panthéisme, comme elle mettait en péril la croyance au caractère surnaturel de la vision béatifique, elle appelait les censures de l'Église; le 18 septembre 1861 parut un décret de la Congrégation du Saint-Office condamnant comme téméraires sept propositions qui résumaient cette doctrine. Denzinger, 1659-1666. On pouvait encore se demander si les ontologistes modérés comme Branchereau, Hugonin, Ubaghs étaient atteints. Mais Ubaghs, ayant résumé sa doctrine en quinze propositions et les ayant soumises à l'examen de la même Congrégation, reçut comme réponse qu'elles ne pouvaient pas être enseignées avec sécurité. Les intéressés se soumirent en fidèles enfants de la sainte Église. Restaient les œuvres posthumes de Rosmini dont il fallut combattre les pernicieux effets; quarante propositions extraites de ses ouvrages ont été « rejetées, condamnées et proscrites » par le Saint-Office, 7 mars 1888. Denzinger, 1891-1931. Voir M. d'Hulst, *Mélanges philosophiques*, p. 459. Le concile du Vatican aurait voulu condamner l'ontologisme et sa constitution « sur la foi catholique » est rédigée dans un esprit tout opposé à celui de la doctrine de la vision en Dieu. Mais ces questions sont si délicates qu'on risque par une rédaction hâtive d'atteindre, sans le vouloir, des thèses orthodoxes et le projet fut ajourné.

Le P. Gabriel Picard, S. J., se défend à bon droit de tomber sous le coup de ces condamnations, quand il admet dans la *Revue d'ascétique et de mystique*, 1923, p. 37 sq., *la saisie immédiate de Dieu* par l'âme. Car « cette saisie confuse qui résulte du contact profond de notre âme avec son Créateur présent en elle par essence ne remplit à aucun degré cette fonction de lumière et d'objet universels que prête l'ontologisme, à l'intuition tout autre dont il se réclame. Pour autant, en effet, qu'on la considère comme émergeant de l'inconscience, cette appréhension obscure n'a pas même la vertu de nous faire discerner son objet. » Elle n'est donc pas une vision de Dieu face à face et elle n'est pas un moyen dont nous nous servons pour concevoir les êtres finis.

On ne détruit que ce que l'on remplace. Comment expliquerons-nous que l'intelligence puisse acquérir des vérités d'un caractère nécessaire, immuable, absolu, sans les voir en Dieu? Nous répondons : en abstrayant, dans la vie intellectuelle, les essences des choses qui entrent en contact avec nous par la vie sensible (on trouvera plus de détails dans les ma-

nuels de psychologie scolastique). Ces essences, groupes de notes abstraites, avec les nécessités de rapports qu'elles ont entre elles, nous pouvons les connaître, nous pouvons en juger sans aucune intuition de Dieu : il suffit pour cela que notre intelligence soit la faculté de l'être, la faculté de connaître ce qu'est la chose.

Tout autre est la nécessité divine qui est une nécessité d'existence : il ne peut pas ne pas exister éternellement; tout autre est la nécessité des vérités concernant les choses créées qui est une nécessité d'ordre essentiel : un triangle est un polygone de trois côtés. Une circonférence est une ligne courbe fermée dont tous les points sont à égale distance d'un point intérieur appelé centre. *Si* une circonférence existe, elle n'est pas triangle. *Si* Socrate parle, il ne peut pas en même temps ne pas parler. Ces vérités, pour autant qu'elles sont nécessaires, font abstraction de l'ordre existentiel. Il n'est donc pas étonnant que nous puissions constater ces secondes nécessités sans avoir l'intuition du Premier Nécessaire.

Reconnaissons néanmoins que les essences intelligibles des choses et les nécessités idéales de rapports qu'elles ont entre elles sont fondées sur Dieu. Il est, en effet, la source de toute vérité comme de toute existence. Voilà pourquoi « il faut absolument que les idées propres de toutes choses se trouvent dans l'intelligence divine. » Saint Thomas, *Somme théol.*, Ire p., q. xv, a. 2. Au terme de notre recherche philosophique, quand notre pensée s'est élevée jusqu'à Dieu et a construit une théodicée, nous concluons, nous savons, que Dieu est le fondement ultime de la possibilité intrinsèque de chaque chose. Nous avouons ne pas comprendre pourquoi le cardinal Mercier, *Ontologie*, édit. 1902, p. 35 sq., a contesté cette thèse commune et l'a trouvée entachée d'ontologisme. L'erreur dangereuse consisterait à admettre que *nous voyons* en Dieu l'essence des choses créées et que nous pouvons ainsi faire la comparaison entre l'objet manifesté par l'expérience et son idée en Dieu intuitivement connue par nous. Il n'y a aucune erreur et aucun danger à admettre que *nous savons*, en vertu du principe de raison suffisante, que les idées des choses sont en Dieu et que sa science, immuable, infinie, toute en acte, est le principe de toute vérité : de lui découle la vérité ontologique des choses créées, car elles imitent leur prototype idéal conçu par lui, et la vérité logique des esprits créés, car il leur donne de connaître, par leur activité propre, ce que sont les choses et de retrouver ainsi, laborieusement et par fragments, la pensée éternelle et infinie.

Joseph Mertens.

OPÉRATION CÉSARIENNE. — Cette opération, encore appelée gastro-hystérotomie, consiste à extraire un enfant du ventre de sa mère par une incision abdominale. Elle était en usage dans l'antiquité, et Jules César lui doit l'existence. Longtemps on ne l'appliqua seulement qu'à la femme venant d'expirer; on ne commença à l'exécuter sur la femme vivante qu'au XVIIe siècle.

1° *Après la mort de la mère.* — « Le fœtus, lisons-nous dans Moureau et Lavrand, *Le médecin chrétien*, Paris, 1902, p. 220-222, peut survivre à la mère pendant un temps nécessairement variable avec les causes de la mort de celle-ci et avec l'époque de la grossesse. Dès lors, il y en soi obligation, au double point de vue de l'humanité et de la religion, de tenter de sauver l'enfant ou tout au moins de lui assurer le bienfait du baptême. Le médecin insistera donc en ce sens auprès de la famille et, du consentement de celle-ci, procédera sans délai à l'extraction de l'enfant... Ne s'expose-t-on pas ainsi à opérer avant que la mère soit décédée? Non; car, bien qu'il n'existe pas en général, en dehors de la putréfaction, de signes infaillibles de la mort, sa réalité, dans l'immense majorité des cas particuliers, n'en est pas moins constatée avec toute la certitude désirable; les cas douteux, où il faudra attendre, seront donc rares et n'échapperont guère à l'attention du médecin. On pourrait objecter encore que la loi sur les inhumations défend toute autopsie avant 24 heures écoulées depuis la constatation du décès; mais les légistes s'accordent à excepter l'opération dont nous parlons et les tribunaux ont plusieurs fois jugé en ce sens. En effet, l'opération dont il s'agit n'est pas une autopsie, et, puisque le médecin aurait le droit de la pratiquer sur une personne vivante, il doit également pouvoir la faire sur une personne considérée comme morte. — Une décision de Rome (13 décembre 1899) a définitivement déterminé le rôle à tenir par le prêtre dans la circonstance : engager les parents à faire pratiquer l'opération et s'abstenir pour tout le reste. Si l'opération met au jour un enfant vivant, mais en danger imminent de mort, on doit baptiser cet enfant, quelle que soit la religion des parents; hors le cas de danger immédiat, on ne doit baptiser que les enfants de parents chrétiens. » Le Dr Georges Surbled, *La morale dans ses rapports avec la médecine et l'hygiène*, 11e édit., Paris, 1910, t. II, p. 241, 242, écrit de son côté : « En pratique, on a rarement l'occasion de faire l'opération, d'administrer le baptême et, quand on l'a, on rencontre mille difficultés à remplir ce pieux devoir; nous ne chercherons pas à indiquer ici ces difficultés qu'on devine. Le médecin, animé d'un zèle prudent, ne s'inspirera que de sa conscience. »

2° *Sur la mère vivante.* — Pendant de longues années, et surtout après l'invention du céphalotribe (1827), qui permet de débarrasser la mère de son enfant en le mutilant, les dangers de l'opération césarienne ont couvert de grossiers sophismes et créé entre la doctrine de l'Église et le sentiment médical un déplorable conflit. Mais ces dangers, écrivait encore Surbled, *op. cit.*, p. 224-227, « sont appelés à disparaître de plus en plus devant les progrès de la chirurgie abdominale. L'opération césarienne, on peut l'affirmer hardiment, ne sera bientôt plus que simple et bénigne : elle a donné déjà depuis quelques années entre les mains de nos chirurgiens des succès éclatants et presque inespérés. Elle restera, conformément à l'opinion constante de l'Église, le seul remède applicable aux accouchements impossibles par la voie naturelle. » L'opération, néanmoins, présente un certain danger. « Il est donc prudent, ajoute notre auteur, d'avertir préalablement la femme avec ménagement et douceur et de la mettre en mesure de régler ses affaires de conscience. C'est, du reste, la conduite qu'il importe de suivre avant toute opération entraînant quelque risque. »

J. Bricout.

OPINION PUBLIQUE. — L'opinion, en philosophie, est définie cet état de l'esprit qui affirme avec quelque crainte de se tromper : cet état est déterminé par la lumière imparfaite sous laquelle le vrai apparaît souvent à notre intelligence et que l'on appelle la probabilité. Ainsi comprise, l'opinion peut être parfaitement légitime. Mais il y aurait exagération et erreur à prétendre que, en aucune matière et sur aucun point, ou même simplement en tout ce qui dépasse la sphère de l'expérience directe, il n'est possible d'atteindre l'évidence et la certitude; en d'autres termes, on aurait tort d'affirmer que, principalement dans le domaine de la morale, de la métaphysique et de la religion, tout est affaire de simple opinion, et que nous devons nous en remettre à l'opinion publique, à ce qu'on pense communément autour de nous.

C'est pourtant à l'opinion — la mode, si tyrannique, n'en est qu'un aspect — que la plupart des hommes sacrifient aveuglément, et, dans sa Retraite pascale de 1874, Monsabré a eu raison de la dénoncer comme une des idoles contemporaines. La presse, qui est la maîtresse de l'opinion, en est tout autant la servante. Bref, l'opinion régente tout, elle est toute-puissante sur le plus grand nombre des esprits.

Là est le grand mal, le grand danger. Il n'y a plus de point fixe auquel la pensée et la volonté se croient obligées de tenir ferme. S'il y a une idée, un système, une mentalité qu'on prétende mettre au-dessus de toute discussion, c'est précisément la mentalité évolutionniste, l'idée de l'universelle évolution, le système de l'évolutionnisme total, qui semble autoriser l'esprit à s'affranchir des contraintes gênantes et à légitimer toutes les libres chevauchées des individus et des collectivités. Il n'y aurait d'absolu, si l'on peut dire, que l'absence d'absolu, l'éternel et universel *devenir*. C'est, déclare-t-on, cet écoulement incessant de toutes choses que la science, les sciences expérimentales, les sciences de la nature et de l'esprit, les sciences historiques constatent à l'envi.

Or il est bien clair que ce sont là de vaines affirmations que les sciences positives, non moins que la métaphysique, condamnent nettement. Le changement, en définitive, n'est qu'à la surface des réalités; le fond est immuable. Et c'est ce fond que, jusqu'à un certain point, l'intelligence humaine perçoit avec sûreté. Ce n'est pas à l'opinion publique d'en imposer à la vérité objective; c'est au vrai de commander à l'opinion publique et, s'il y a lieu, de la réformer, de la redresser. Il y a une morale éternelle, une philosophie éternelle. Et l'Église n'a pas tort d'opposer le roc stable de ses dogmes aux sables mouvants de l'opinion publique.

Ce n'est pas à dire, néanmoins, qu'il soit toujours sage de faire fi de l'opinion. Nous savons bien, par exemple, que les impudents qui la bravent effrontément ne sont pas le plus souvent des modèles de vertu. Et Mgr d'Hulst, qui répétait fréquemment que la vérité est la reine et que l'opinion doit être son humble servante, que notre devoir est de résister à l'empire usurpé de l'opinion dans la mesure où la résistance est possible, a aussi écrit dans la note 24 de ses *Conférences de Notre-Dame* de 1895, p. 385, 386 : « S'il faut aller aussi loin que possible dans le patronage du bien, il ne faut jamais dépasser ce que l'opinion réclame ou supporte, car on verrait alors se former, contre la religion et l'Église, de ces courants violents qui rejettent un peuple dans l'impiété et retardent d'un siècle son retour à l'Évangile. »

La sagesse consiste à maintenir avec fermeté les droits du bon sens, de la raison, de la foi, de la vérité, et cependant, dans la pratique, de tenir compte, autant que la conscience le permet et suivant la mesure qu'exige l'opinion, des contingences si diverses des lieux et des temps.

J. Bricout.

OPPORTUNE naquit au château d'Exmes (*Oximus*) non loin d'Argentan. Du consentement de ses parents, elle s'enferma dans le monastère de Montreuil : au bout de quelques années de vie religieuse, elle en fut nommée abbesse, et par ses vertus, sa patience, sa douceur, ses mortifications, elle entretint la ferveur au sein de sa communauté. Une de ses grandes épreuves fut la mort tragique de son frère, Chrodegand, évêque de Séez, qui fut assassiné au retour d'un pèlerinage à Rome. Opportune se fit remettre le corps de la victime et lui donna la sépulture dans son abbaye. Elle mourut le 22 avril 770 et fut inhumée près de son frère; en 1009, on transféra son corps au prieuré de Moussy, près Paris, son bras droit fut donné à l'église sous son vocable que possédait la capitale, tandis que son bras gauche fut vénéré au couvent d'Alménèches. L'église collégiale de Paris fut détruite au moment de la Révolution.

J. Baudot.

OPTAT. — Né en Afrique, vers 315, de païens, Optat reçut une éducation soignée. Après s'être instruit dans les écoles de Carthage, il alla étudier la philosophie en Égypte, se convertit au christianisme et s'en fit l'ardent défenseur. Il devint évêque de Milève en Numidie, et mourut après l'année 386. Il est connu par ses écrits et surtout par le traité *Sur le schisme des donatistes*, ou *Contre le donatiste Parménien*; dans cet exposé en six livres, Optat réfute les théories donatistes de l'Église, des sacrements et du baptême; il rejette sur les schismatiques la responsabilité des violences qui désolaient les communautés chrétiennes. Un septième livre donne le résumé et le corollaire de tout l'ouvrage. Le martyrologe romain fixe la fête d'Optat au 4 juin.

J. Baudot.

OPTIMISME ET PESSIMISME — Nous ne parlons pas ici de cette heureuse ou de cette malheureuse disposition de l'esprit qui consiste à voir de préférence le beau ou le vilain côté des choses, mais de ces théories, religieuses et surtout philosophiques, d'après lesquelles le monde est ou le meilleur ou le plus mauvais possible. Plus encore, semble-t-il, que l'optimisme, le pessimisme a eu, de tout temps et sous tous les climats, ses chantres et ses représentants. Sans parler de l'Ecclésiaste et de Job, la souffrance humaine n'a-t-elle pas inspiré, entre autres, Leopardi, Byron, et n'est-elle pas au fond du bouddhisme et des systèmes de Schopenhauer et de Hartmann? Toutefois, l'optimisme peut aussi s'enorgueillir des grands penseurs qui y adhérèrent au cours des âges : non seulement les panthéistes stoïciens et Spinoza, mais Platon, Malebranche, Leibniz, et même, si l'on ne parle que d'un optimisme relatif, saint Thomas, Bossuet, Fénelon et la plupart des théologiens.

1° *Optimisme relatif*, ai-je dit. Tandis que, d'après l'optimisme absolu (Malebranche, surtout Leibniz), notre monde est le meilleur de tous les mondes possibles, l'optimisme relatif (saint Thomas, Bossuet, Fénelon) enseigne seulement que ce monde, tout en étant très bon, pourrait cependant être meilleur. Or c'est là une opinion fort soutenable. « Si l'optimisme absolu est inacceptable, lisons-nous dans Ch. Lahr, *Cours de philosophie*, 23e édition, Paris, 1920, t. II, p. 546, 547, nous prétendons qu'on ne peut se refuser à admettre un certain optimisme relatif. En d'autres termes, nous affirmons que, si le monde n'est pas absolument le meilleur de tous les mondes possibles, il est en soi bon, très bon, le meilleur *relativement* à la fin que Dieu s'est proposée. Il est facile de le comprendre. Tout effet étant nécessairement fini, Dieu ne pouvait avoir d'autre objet en créant que de procurer un certain degré de gloire pour lui-même, et pour l'homme, un certain degré de bonheur. Mais il était de sa sagesse de choisir le moyen le mieux adapté en vue de cette fin, car la sagesse consiste précisément à choisir une fin digne de soi, et à prendre les moyens les plus efficaces pour l'atteindre. Or ce moyen, c'est le monde; le monde est donc le meilleur, non pas en soi et absolument, mais relativement au but que Dieu s'est proposé en le créant. Et voilà comment le monde actuel est très digne de la sagesse, de la puissance et de la bonté du Créateur, sans toutefois les épuiser. »

2° Quant aux *arguments pessimistes*, dont il est question ailleurs, nous ne pouvons que les rappeler en les groupant, comme on le fait communé-

ment (cf. Lahr, *ibid.*, p. 549-551), sous trois titres :

Argument tiré de l'activité. — Il faut répondre que toute activité n'est pas nécessairement douloureuse; « en réalité, il n'y a de jouissance que par l'action, et celle-ci ne devient douloureuse qu'autant qu'elle est disproportionnée aux forces de l'agent ». On soutient donc à tort que « toute faculté nouvelle ou tout développement de faculté se réduit à une plus grande capacité de souffrir. Sans doute, l'homme a des souffrances que l'animal ne connaîtra jamais; mais aussi il est accessible à des plaisirs intellectuels et moraux nécessairement ignorés de l'animal... et hors de proportion avec les grossiers plaisirs des sens. »

Argument tiré d'une puissance aveugle et méchante (Nature, Volonté, Inconscient). — Répondons que l'hypothèse de cette force mystérieuse et inexorable est gratuite et fausse. « Tant que le pessimisme n'aura pas réfuté les arguments qui prouvent Dieu et l'âme immortelle, nous sommes en droit de ne tenir aucun compte de ses désolantes fantaisies. »

Argument tiré du bilan de la vie. — Mais « la vie n'est pas si triste, puisqu'on hait tant la mort qui nous l'enlève; puisque tout l'effort des vivants se borne à éviter ou du moins à retarder celle-ci, à conserver, à développer celle-là ».

3° Le mieux, pratiquement, est de se tenir « à égale distance d'un optimisme béat et d'un pessimisme désespérant... Ni présomption, ni découragement, disons-nous avec le même auteur, *ibid.*, p. 551, 552. Ce monde n'est ni un paradis, ni un enfer, il est un lieu d'épreuve, une arène, où le bien et le mal se trouvent mélangés; et notre tâche est précisément, par la lutte et par l'effort, de resserrer sans cesse les limites du mal et d'étendre le domaine du bien. En réalité, la valeur du monde et le prix de la vie dépendent de nous. Nous pouvons, en voulant le bien et en obéissant au devoir, rendre le monde meilleur et travailler à réaliser un certain optimisme; de même que, en violant notre loi, nous pouvons donner en partie raison au pessimisme et faire le monde plus mauvais qu'il n'est. Donc, ni optimistes, ni pessimistes; soyons *mélioristes*, pour employer une expression de George Elliot; travaillons à réaliser en nous et autour de nous la plus grande somme de bien dont nous sommes capables, afin de concourir au progrès qui est la loi du monde et la nôtre. A quoi bon la vie, se demande Leopardi, sinon à la mépriser? — Non, ce qui est digne de mépris, ce n'est pas la vie, c'est l'homme qui ne sait pas en user. » Quand une fois on a bien compris que

La vie est un combat dont la palme est aux cieux,

cette vie apparaît d'une valeur infinie.

La vie est bonne, parce qu'elle est semée de joies non moins que de peines et que des unes comme des autres nous pouvons tirer parti; parce que nous pouvons la faire servir au progrès et au mieux-être de l'humanité; enfin, parce qu'elle aboutira, si nous le voulons, à la félicité éternelle et à l'indéfectible perfection.

Un optimisme sage est donc parfaitement fondé.

— Voir non seulement les articles consacrés à chacun des philosophes ou écrivains susmentionnés, mais aussi les mots : Destinée humaine, Mal, Souffrance, etc.

J. Bricout.

1. ORAISON (Ascétique). — Nous ne traitons ici que des oraisons ascétiques; pour les oraisons mystiques, voir Contemplation. — I. Notion et éléments constitutifs. II. Utilité. III. Nécessité. IV. Méthodes. V. Conditions essentielles pour bien faire oraison. VI. Principaux livres de méditation.

I. Notion et éléments constitutifs. — 1° L'oraison, du latin *oratio*, signifie, au sens étymologique, toute prière (voir ce mot), mais, au sens restreint où nous l'employons, la prière *mentale* par opposition à la prière *vocale*. Celle-ci s'exprime par des formules ou par des gestes; la prière mentale est une sorte de conversation avec Dieu qui ne se manifeste pas au dehors, mais s'achève dans l'intérieur de l'âme. Souvent aussi on l'appelle *méditation;* toutefois ce nom se donne surtout à cette forme de prière mentale où dominent les raisonnements, tandis que le mot d'oraison s'applique généralement à cette forme de prière où dominent les pieuses affections. Mais ces deux mots se prennent souvent l'un pour l'autre.

2° L'oraison peut se définir : *une élévation et une application de notre âme à Dieu, pour lui rendre nos devoirs et en devenir meilleurs pour sa gloire.*

Elle comprend cinq éléments principaux : 1. les *devoirs de religion* qu'on rend à Dieu, ou à Notre-Seigneur Jésus-Christ ou aux saints; 2. des *considérations* sur Dieu et nos rapports avec lui, pour nourrir et fortifier nos convictions sur les vertus chrétiennes; 3. des *retours sur soi-même* pour constater où nous en sommes dans la pratique des vertus; 4. des *prières* proprement dites pour demander la grâce nécessaire pour mieux pratiquer telle ou telle vertu; 5. des *résolutions* pour mieux faire à l'avenir. Il n'est pas nécessaire que ces actes se suivent dans l'ordre indiqué, ni que tous ces actes se rencontrent dans la même oraison; mais, pour que la prière mérite le nom de méditation ou d'oraison il faut qu'elle *se prolonge* un certain temps, et se distingue ainsi des simples oraisons jaculatoires.

L'oraison, sous une forme ou sous une autre, a été pratiquée de tout temps; nous en trouvons des exemples dans les livres historiques de l'Ancien Testament, et surtout dans les Psaumes et les livres Sapientiaux. Notre-Seigneur, en insistant sur le culte en esprit et en vérité, en passant des nuits entières en oraison, en prolongeant sa prière au milieu même de son agonie, préparait la voie à ces âmes intérieures qui devaient, à travers les âges, prier Dieu dans le sanctuaire de leur cœur. Mais les *méthodes* d'oraison ne devaient être formulées d'une façon précise qu'à partir du xvᵉ siècle.

II. Utilité de l'oraison. — Que l'oraison soit *très utile* au salut, c'est l'enseignement des saints, et la raison en est évidente. Elle nous détache en effet du péché et nous fait pratiquer toutes les vertus chrétiennes.

1° *Elle nous détache du péché* en nous éclairant sur sa malice et ses effets. « C'est elle, dit le P. Crasset, *Instructions sur l'oraison*, Méthode d'oraison, c. I, qui nous mène spirituellement en enfer, pour y voir notre place; au cimetière, pour y voir notre demeure; au ciel, pour y voir notre trône; à la vallée de Josaphat, pour y voir notre juge; en Bethléem, pour y voir notre Sauveur; au Thabor, pour y voir notre amour; au Calvaire, pour y voir notre exemple. » — Elle nous détache aussi du *monde* et de ses *faux plaisirs* : elle nous montre, à la lumière de la foi, la fragilité des biens temporels, les soucis qu'ils nous apportent, le vide et le dégoût qu'ils laissent dans l'âme; elle nous prémunit contre la perfidie et la corruption du monde, et nous fait comprendre que Dieu seul peut faire notre bonheur. — Elle nous détache surtout de *nous-mêmes*, de notre orgueil, en nous mettant en face de Dieu, qui est la plénitude de l'être, et de notre néant; de notre sensualité, en nous faisant comprendre que les plaisirs sensuels nous abaissent au-dessous de la brute, tandis que les joies divines nous ennoblissent et nous élèvent jusqu'à Dieu.

Elle *fortifie notre volonté* non seulement en nous

donnant des convictions, comme nous venons de le dire, mais en guérissant peu à peu notre inertie, notre lâcheté et notre inconstance. Seule la grâce de Dieu, aidée de notre coopération, peut guérir ces faiblesses. Or l'oraison nous fait solliciter cette grâce avec d'autant plus d'ardeur que par la réflexion nous avons mieux senti notre impuissance; et les actes de regret, de contrition et de ferme propos, que nous formons pendant l'oraison, avec les résolutions que nous y prenons, sont déjà une coopération active à la grâce.

2° Elle nous fait aussi *pratiquer toutes les vertus* chrétiennes : 1. elle éclaire notre *foi*, en nous remettant sous les yeux les vérités éternelles, soutient notre *espérance* en nous donnant accès auprès de Dieu pour obtenir son secours, stimule notre *charité* en nous manifestant la beauté et la bonté de Dieu; 2. elle nous rend *prudents* par les considérations qu'elle nous suggère avant d'agir, *justes* en conformant notre volonté à celle de Dieu, *forts* en nous faisant participer à la puissance divine, *tempérants* en calmant l'ardeur de nos désirs et de nos passions. Il n'est donc pas de vertu chrétienne que nous ne puissions acquérir avec l'oraison quotidienne : par elle nous adhérons à la vérité, et la vérité, en nous délivrant de nos vices, nous fait pratiquer la vertu : *Cognoscetis veritatem, et veritas liberabit vos.* Joan., VIII, 32.

3° Ainsi elle *prépare* notre *union* et même notre *transformation* en Dieu. C'est en effet une conversation avec Dieu qui devient chaque jour plus intime, plus affectueuse et plus prolongée : bientôt même, quand elle se fait habituellement, elle se prolonge, au milieu même de l'action, tout le long du jour. Or, à force de fréquenter l'auteur de toutes les perfections, on s'en imbibe, on s'en pénètre, comme l'éponge se remplit du liquide dans lequel elle est plongée, comme le fer placé dans la fournaise s'embrase, s'assouplit et prend les qualités du feu.

III. Nécessité de l'oraison. — La question se pose pour les *fidèles* et pour les *prêtres*.

1° Si utile qu'elle soit, l'oraison *n'est pas nécessaire au salut pour l'ensemble des chrétiens.* Ce qui est nécessaire, c'est de prier pour rendre ses devoirs à Dieu et en recevoir des grâces : ce qui ne peut se faire évidemment sans une certaine attention de l'esprit et un désir du cœur. Sans doute il faut ajouter à la prière des réflexions sur les grandes vérités et les principaux devoirs chrétiens, et les accompagner de retours sur soi-même; mais tout ceci peut se faire sans méditation méthodique, en écoutant les instructions paroissiales, en faisant de bonnes lectures, et en examinant sa conscience.

2° Mais s'il s'agit des *prêtres du ministère*, absorbés dans les travaux apostoliques, la *pratique habituelle de l'oraison est moralement nécessaire à leur persévérance et à leur sanctification.* Ils ont en effet des devoirs nombreux et importants à remplir sous peine de faute grave, et par ailleurs ils sont parfois soumis à des tentations obsédantes au milieu même de l'exercice de leur ministère.

Or, pour résister à ces tentations et accomplir fidèlement et surnaturellement tous leurs devoirs, il faut qu'ils aient des *convictions profondes* et des *grâces de choix* qui soutiennent leur volonté chancelante; et, de l'aveu de tous, c'est dans l'oraison quotidienne que l'on acquiert les unes et les autres.

Et qu'on ne dise pas qu'ils peuvent trouver dans la sainte messe et l'office divin des *équivalents* à l'oraison. Assurément la messe et le bréviaire, dits avec attention et dévotion, sont des moyens efficaces de persévérance et de progrès. Mais l'expérience montre qu'un prêtre absorbé dans les travaux du ministère, ne s'acquitte bien de ces deux devoirs si importants qu'à la condition de puiser dans l'oraison habituelle l'esprit de recueillement et de prière.

Il ne suffit pas, d'ailleurs, au prêtre d'éviter le péché; pour accomplir ses devoirs de *religieux de Dieu* et de *sauveur* d'âmes, il faut qu'il soit habituellement uni à Jésus le souverain Prêtre, qui seul glorifie Dieu et sauve les âmes. Mais comment s'unira-t-il à lui, au milieu des occupations et préoccupations du ministère, s'il n'a pas un temps réglé et suffisamment prolongé pour se retremper dans cette union, pour penser longuement et affectueusement à ce divin modèle, et par la prière attirer en lui son esprit, ses dispositions, sa grâce? Par cette union ses énergies sont centuplées, sa confiance considérablement augmentée, et la fécondité de son ministère assurée : ce n'est pas lui qui parle, c'est Jésus qui parle par sa bouche, *tanquam Deo exhortante per nos,* II Cor., v, 20; ce n'est pas lui qui agit, il n'est qu'un instrument entre les mains de Dieu; et parce qu'il s'efforce d'imiter les vertus de Notre-Seigneur, son exemple entraîne les âmes encore plus que ses paroles. Qu'il cesse de faire oraison, il perdra l'habitude du recueillement et de la prière, et ne sera plus qu'un airain sonore et une cymbale retentissante.

Aussi le pape Pie X, de sainte mémoire, a proclamé nettement la nécessité de l'oraison pour le *prêtre* dans son *Exhortation au clergé catholique*, 4 août 1908, et le Code de Droit Canon prescrit aux évêques de veiller à ce que les prêtres consacrent chaque jour quelque temps à l'oraison mentale, *ut iidem quotidie orationi mentali per aliquod tempus incumbant*, can. 125, 2°; et que les élèves du séminaire fassent de même : *ut alumni Seminarii singulis diebus... per aliquod tempus mentali orationi vacent*, can. 1367, 1°. N'est-ce pas là proclamer équivalemment la nécessité morale de l'oraison pour les ecclésiastiques?

IV. Diverses méthodes d'oraison. — Les méthodes d'oraison proprement dites ne datent guère que du XVe siècle : nous dirons un mot des principales.

1° Dans les grands *Ordres religieux*, dominicains, franciscains et carmes, elle est substantiellement la même et comprend six parties : la préparation, la lecture du sujet, la méditation, l'action de grâces, l'offrande et la demande.

1. La *préparation* commence la veille au soir en prévoyant le sujet et en orientant son esprit et son cœur de ce côté : ceci est important, car les pensées avec lesquelles on s'endort se représentent plus facilement le lendemain à l'esprit.

2. La *lecture* du sujet se fait au début de l'oraison, lentement et affectueusement, en essayant de bien saisir le sens des paroles et de savourer leur contenu. Elle a pour but de provoquer les réflexions et les affections, et doit cesser aussitôt que ce but est atteint.

3. Alors commence la *méditation* ou réflexion approfondie sur ce qu'on a lu; elle est parfois *imaginative*, en reproduisant par l'imagination les faits capables d'exciter la dévotion, par exemple, les mystères de la vie et de la mort de Notre-Seigneur; et parfois *intellectuelle*, en faisant des considérations propres à produire des convictions et des affections. Souvent ces deux manières se combinent harmonieusement.

4. De la méditation jaillit l'*action de grâces :* en voyant ce que Dieu ou Jésus ont fait et font encore pour nous, on ne peut s'empêcher de leur témoigner sa reconnaissance.

5. A ce sentiment se joint bientôt l'*offrande de* soi-même : puisque Dieu se donne sans cesse à nous, ne faut-il pas nous donner généreusement à lui? Pour rendre cette offrande plus acceptable, on s'unit à Jésus comme membre de son corps mystique, on s'approprie les adorations et les mérites de Celui

qui est notre chef, et ce divin médiateur nous présente lui-même à son Père.

6. En retour d'une offrande si complète, nous pouvons adresser à Dieu nos demandes avec confiance : car Jésus prie avec nous et en nous. Nous devons demander tout d'abord ce qui se rapporte à la gloire de la Sainte-Trinité, *sanctificetur nomen tuum;* prier ensuite pour toute l'Église et enfin pour soi-même, ses parents et ses amis. Ce ne sera donc pas une prière égoïste mais vraiment catholique, et elle n'en sera que plus efficace.

Comme on le voit, cette méthode est simple, à la portée de tous, très apte à glorifier Dieu et à sauver les âmes.

2° Saint *Ignace de Loyola*, dans ses *Exercices spirituels*, nous a laissé plusieurs méthodes que chacun peut employer selon la nature du sujet sur lequel il médite et les attraits de la grâce.

1. La méthode qui convient surtout aux sujets abstraits est celle des *trois puissances*, où l'on exerce successivement les trois principales facultés, la mémoire, l'intelligence et la volonté.

Elle est précédée d'une *oraison préparatoire*, toujours la même, pour demander à Dieu de diriger nos intentions et nos actions; et de *deux préludes :* le premier, appelé *composition du lieu* qui a pour but de fixer l'imagination et l'esprit sur le sujet de la méditation, en se représentant, par exemple, les circonstances d'un mystère; le second consiste à demander à Dieu le fruit spécial qu'on veut retirer de la méditation, par exemple, la détestation du péché ou la pratique de telle ou telle vertu.

Vient alors la *méditation* proprement dite divisée en plusieurs points, et sur chaque point on applique ses trois facultés : la mémoire, pour obtenir une vue d'ensemble du sujet — l'*entendement* (ou intelligence) pour réfléchir plus en détail sur les motifs qui doivent nous convaincre et les conséquences pratiques qui en découlent — la *volonté* pour s'exciter à de pieuses affections et à de fortes résolutions.

La *conclusion* comprend trois choses : la *récapitulation* des résolutions déjà prises — de pieux *colloques* avec Dieu, Notre-Seigneur, la sainte Vierge ou quelque saint — la *revue* ou examen sur la manière dont on a médité pour constater ses imperfections et y remédier.

Cette méthode, qui de prime abord paraît complexe et très discursive, se simplifie, lorsqu'on y est accoutumé, et lorsqu'on tient compte de la remarque de saint Ignace qui déclare qu'il n'est pas nécessaire de faire tous les actes indiqués, ni de parcourir tous les points, mais qu'on peut s'arrêter aux affections suggérées par le sujet, tant qu'on en retire quelque profit.

2. Quand il s'agit de méditer sur les mystères de Notre-Seigneur, ou sur les attributs divins, la méthode proposée par saint Ignace est une sorte de *contemplation*, non pas certes la contemplation infuse ou même acquise, mais une série de regards successifs sur les principales circonstances des mystères : on voit les *personnes* qui y prennent part, on entend leurs *paroles*, on scrute leurs *actions*, et cela en vue d'en tirer des conclusions pratiques pour la bonne direction de sa vie. Pour en tirer plus de fruit, on regarde le mystère non pas comme un événement passé mais comme se déroulant actuellement sous les yeux, et on y prend une part active, en s'unissant aux sentiments intérieurs de Jésus manifestés par ses actes. On n'oubliera pas la sage remarque de saint Ignace, *Exercices*, 2e annot., 4e addition : « Si j'éprouve dans un point les sentiments que je voulais exercer en moi, je m'y arrêterai et m'y reposerai... jusqu'à ce que mon âme soit pleinement satisfaite

S'il s'agit des attributs divins je considère chacun d'eux pour adorer, admirer et aimer Celui qui seul est digne de mes hommages et de mon amour.

3. A cette contemplation se rattache l'*application des cinq sens*, méthode d'oraison très simple et très affective, qui consiste à exercer les cinq sens spirituels sur les principales circonstances d'un mystère, pour exciter dans son cœur de pieuses affections et de bonnes résolutions. Ainsi, au jour de Noël, je *vois* Jésus enfant couché sur un peu de paille dans la crèche, ses petites mains tremblant de froid et ses yeux baignés de larmes; j'*entends* ses vagissements, les paroles de son cœur au cœur de sa mère, ses douces plaintes sur l'ingratitude des hommes; j'adore le parfum de ses vertus, de son humilité, de sa pauvreté, de sa mortification, de son amour de Dieu et des hommes: je *goûte* la joie d'être avec Jésus, Marie, Joseph; je *baise* avec amour, intérieurement du moins, sa crèche, la paille où il est étendu. Et de cette application je conclus qu'il me faut aimer et servir Celui qui m'aime tant, imiter ses vertus et entrer dans ses dispositions intérieures...

C'est là une forme d'oraison à la fois reposante et sanctifiante.

4. On peut aussi parcourir lentement et affectueusement une prière vocale comme le *Pater* et l'*Ave*, pour considérer et goûter chaque parole importante; et si un mot ou deux suffisent à occuper l'esprit et le cœur pendant toute l'oraison, on ne se met pas en peine de passer outre, on goûte ces paroles, on en tire quelque résolution et on prie pour la bien accomplir. C'est ce que le saint appelle la *seconde manière de prier :* elle conduit à l'oraison de simplicité ou parfois même à la contemplation (voir ce mot).

3° Saint *François de Sales*, qui connaissait ces méthodes ignatiennes, a voulu les simplifier pour sa Philothée. Quatre parties dans sa méthode, *Vie dévote*, IIe p., c. II-VII : préparation, considérations, affections et résolutions, conclusion et bouquet spirituel.

1. La *préparation* comprend trois actes. Il faut tout d'abord se *mettre en la présence de Dieu* par un acte de foi en cette divine présence dans l'univers, ou en sa présence spéciale dans notre cœur par la grâce, ou encore en se représentant Jésus qui du haut du ciel nous regarde ou se tient près de nous comme un ami. On l'invoque alors pour lui demander la grâce de bien profiter de la méditation. Et, pour mieux fixer son imagination sur le sujet, on reconstitue par l'imagination tout l'extérieur du mystère.

2. Viennent ensuite les *considérations* pour « esmouvoir nos affections en Dieu », et si l'une de ces considérations suffit à nous captiver, on s'y arrête « comme les abeilles qui ne quittent point la fleur, tandis qu'elles y trouvent du miel à recueillir. »

3. Alors jaillissent du cœur *de pieuses affections*, comme l'amour de Dieu et du prochain, le désir du ciel, l'imitation de Notre-Seigneur, la crainte de la disgrâce de Dieu, la haine du péché, la confiance en Dieu, la confusion pour nos péchés. Mais il faut convertir ces affections générales en résolutions spéciales pour notre amendement spirituel.

4. On *conclut* l'oraison en *remerciant* Dieu de toutes les grâces qu'on y a reçues, en lui *offrant* les mérites et les vertus de son Fils, en y joignant nos propres affections et résolutions, et en le suppliant de nous communiquer, ainsi qu'à nos frères, les grâces et les vertus de son Fils. — Une parole frappante de la sainte Écriture ou des Pères qu'on retient, en guise de *bouquet spirituel*, nous aide à nous rappeler, au cours de la journée, les pensées principales de l'oraison.

Cette méthode, plus précise que celle des grands

Ordres et moins complexe que celles de saint Ignace, convient à beaucoup d'âmes contemporaines.

4° La méthode de *Saint-Sulpice* est basée sur le rôle du Verbe incarné dans la vie chrétienne et notre incorporation au Christ : elle nous vient, dans ses grandes lignes, de Bérulle et de Condren, mais elle a été formulée par M. Olier, et complétée, pour les commençants, par M. Tronson.

Le but est de nous unir intimement, de nous *incorporer* chaque jour davantage au Verbe Incarné, pour attirer en nous Jésus et ses vertus. Après la *préparation*, éloignée, prochaine et immédiate, qui nous dispose à cette union, elle comprend trois points que M. Olier résume en trois mots : Jésus devant les *yeux*, Jésus dans le *cœur*, Jésus dans les *mains*.

1. Au premier point, qu'on appelle *adoration*, on considère le sujet qu'on va méditer en Jésus lui-même (Jésus devant les yeux), en se rappelant les sentiments de son cœur, ses paroles et ses actions pour les attirer en soi. Cette vue provoque aussitôt en notre âme des sentiments d'adoration, d'admiration, de louange, d'action de grâces, de joie ou de compassion, sur lesquels on s'arrête aussi longuement que possible. — On peut aussi considérer ce sujet en Dieu lui-même, dont les divins attributs sont le modèle des vertus que nous devons acquérir — ou dans quelque saint qui ait pratiqué la vertu que nous voulons imiter.

2. Au second point, qu'on appelle *communion* (Jésus dans le cœur), on s'efforce d'attirer en soi Jésus pour qu'il imprime en nous la vertu sur laquelle on médite. Et comme on ne peut y réussir sans la grâce de Dieu, on la *demande* avec instance, et, pour la mieux demander, on se *convainc* que la vertu qu'on veut acquérir est nécessaire ou très utile, et on *réfléchit sur soi* pour voir qu'on ne la possède que d'une façon bien insuffisante. Ce retour est accompagné de sentiments de regret pour le passé, de confusion pour le présent et d'un désir intense de mieux pratiquer cette vertu pour l'avenir.

3. Ces sentiments préparent le troisième point ou *coopération* (Jésus dans les mains). Pour coopérer avec Jésus, on prend une ou deux résolutions particulières pour les accomplir le jour même, en priant humblement Notre-Seigneur de nous aider à les bien tenir.

Vient enfin la conclusion, qui ressemble à celle de saint François de Sales.

Cette méthode, qui emprunte quelques détails aux méthodes précédentes, et se caractérise par un soin plus attentif à rendre à Dieu tous les devoirs de religion et à s'unir plus étroitement à Jésus, convient parfaitement aux séminaristes et aux prêtres, qui veulent, en reproduisant les dispositions intérieures du Verbe Incarné, glorifier Dieu plus parfaitement et lui gagner des âmes.

5° Aux âmes qui ne peuvent consacrer que quelques moments à l'oraison, nous proposons une méthode fort simple. Après une courte lecture, dans un livre de piété solide, par exemple, les saints Évangiles, l'*Imitation*, le *Combat spirituel*, l'*Introduction à la vie dévote*, après s'être mis en présence de Dieu et l'avoir adoré, il suffit de se poser les trois questions suivantes : 1. Suis-je bien convaincu que ce que je viens de lire est nécessaire ou utile à mon salut ou à ma perfection, et comment pourrai-je augmenter cette conviction? 2. Ai-je pratiqué jusqu'ici cette vertu, et que me faudrait-il faire pour la mieux pratiquer? 3. Que ferai-je aujourd'hui même pour me rapprocher de cet idéal? Résolution pratique. Prière pour l'accomplir fidèlement.

Cette méthode qui est à la portée de tous, même de ceux qui débutent, contient cependant les actes essentiels et prépare à une oraison plus parfaite.

V. Conditions essentielles pour bien faire oraison. — Le but de l'oraison, étant de nous unir à Dieu par Jésus, sera d'autant mieux atteint, que nous ferons plus d'efforts pour pratiquer cette union dans toutes les phases de ce saint exercice, et cela à l'aide de toutes nos facultés.

1° Nous unirons donc notre *esprit* par une *attention* aussi soutenue que possible. L'oraison est une audience que veut bien nous accorder Celui qui est notre Créateur et notre Père. Quand nous sommes reçus par un prince de la terre, ce serait un manque de respect que d'être volontairement distrait quand nous lui parlons ou qu'il nous parle; quelle irrévérence si, au moment même où nous conversons avec Dieu, nous nous occupions volontairement de toute autre chose? Il y aurait là une contradiction flagrante : nous lui demandons de vouloir bien écouter nos requêtes, *intende voci orationis meæ*, ps., v, 3, et en même temps, nous ne ferions pas d'effort sérieux pour fixer notre esprit sur l'objet de notre demande et la réponse divine! Ce serait un manque de logique et de religion, et Dieu pourrait nous dire en toute vérité : « Ce peuple m'honore du bout des lèvres, mais son cœur est loin de moi. » Matth., xv, 8. Lorsqu'on converse avec un père qu'on estime et qu'on aime, on est attentif à ses moindres paroles; et nous, en conversant avec notre Père du ciel, nous occuperions notre esprit de bagatelles!

Et cependant, il faut bien l'avouer, les *distractions* se présentent parfois à nous nombreuses et obsédantes. Les repousser *promptement* et *énergiquement* aussitôt que nous en avons conscience, est pour nous un devoir commandé à la fois par la gloire de Dieu et notre intérêt spirituel. Ce n'est pas assez : nous devons en profiter pour nous humilier, nous unir de nouveau à Jésus et prier avec lui; alors les distractions elles-mêmes ne seront qu'une occasion de nous faire pratiquer des vertus qui nous uniront davantage à Dieu; alors nous n'aurons pas à nous inquiéter des distractions *involontaires*, auxquelles les saints eux-mêmes n'échappent pas : ce sont des épreuves, non des fautes, qui ne servent qu'à augmenter notre vertu et nos mérites.

2° Nous unirons notre *volonté* à Dieu par de pieuses affections et de viriles résolutions.

1. Les *affections*, qui jaillissent d'un cœur aimant, honorent Dieu plus que toutes les considérations. Aussi tous les auteurs spirituels déclarent que celles-ci ne sont guère qu'un moyen de provoquer des actes d'amour qui, de leur nature, nous unissent plus à Dieu que tous les raisonnements. Voilà pourquoi il faut quitter ceux-ci aussitôt que jaillissent les affections, et ne revenir aux considérations que lorsque nous en sentons de nouveau le besoin pour réchauffer notre cœur.

Toutes les affections surnaturelles naissent de l'amour de Dieu sous ses différentes formes, amour de complaisance, de bienveillance, de zèle, d'amitié. Voir le mot Charité, t. II, col. 4, 5. C'est cet amour qui nous fait admirer les perfections divines et nous y complaire et provoque en nous tous les sentiments de religion, l'adoration, la reconnaissance, la louange; c'est lui qui nous fait détester le péché parce qu'il offense Dieu en lui-même et dans ses attributs; lui qui nous suggère le désir de mieux faire et de nous approcher de la perfection de notre Père céleste. Cet amour se porte aussi vers Notre-Seigneur et nous presse d'aimer le plus généreusement possible Celui qui nous aime et ne cesse de se donner à nous. Il se porte vers le prochain, en qui nous voyons des fils adoptifs de Dieu et des frères en Jésus-Christ. Quand on aime, on n'est pas embarrassé pour trouver de pieuses affections, et celles-ci à leur tour augmentent notre amour.

2. Mais ces affections doivent aboutir à de généreuses *résolutions;* quand on aime, on veut ressembler à l'objet aimé. On fait donc des efforts pour écarter le péché et les imperfections volontaires qui s'opposent à cette divine assimilation; on pratique avec ardeur les vertus qui nous rapprochent de Jésus et de Dieu, en se souvenant de ces belles paroles : « Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait. » Matth., v, 48. Ces résolutions ne sont pas seulement générales, mais particulières et présentes, et elles deviennent efficaces si on a soin de s'en souvenir au cours de la journée et de les mettre en pratique.

Ainsi l'oraison est la préparation de la vie active, et cette vie, qui devient de plus en plus surnaturelle grâce à la méditation, permet à son tour de perfectionner l'oraison. C'est donc la marche progressive et incessante vers l'union à Dieu et la perfection.

VI. Principaux livres de méditation. — Pour faciliter l'oraison, il importe de lire quelques livres qui puissent suggérer des convictions, des affections et des résolutions. Nous indiquerons quelques-uns de ceux qui peuvent être le plus utiles soit aux âmes pieuses *en général*, soit a quelques catégories d'âmes *en particulier*.

1. *Livres généraux.* — Les *Méditations de la vie du Christ*, longtemps attribuées à saint Bonaventure, mais qui sont en réalité l'œuvre d'un de ses pieux disciples, traduction de M. H. de Riancey. — Les *Exercices spirituels* de saint Ignace, traduction Jennesseaux; les principaux commentateurs de ces Exercices, comme L. Dupont, *Méditations sur les mystères de notre foi;* Nouet, dont les *Méditations* ont été rééditées au siècle dernier; Bourdaloue, *Retraite;* Judde, *Retraite de trente jours;* Vén. de la Colombière, *Journal de ses retraites* et *Grande Retraite;* P. de Clorivière, *Méditations sur la Passion, l'Eucharistie, le Sacré-Cœur, Manrèse ou Exercices spirituels mis à la portée de tous;* Hayneuve, *Méditations à l'usage du clergé et des fidèles*, abrégé par Guillemon; Longhaye, *Retraite annuelle de huit jours*. Voir aussi les *Méditations* du P. Suau *sur la vie chrétienne*; Baudot, *Les Évangéliques ;* P. Charles, *La prière de toutes les heures.* — Bail, *Théologie affective*, où la *Somme théologique* de saint Thomas est mise en forme de méditations; A. Massoulié, *Méditations sur les trois voies*, d'après saint Thomas; P. Monsabré, *Méditations sur le Rosaire*; Médaille, *Méditations sur les Évangiles.* — F. Bourgoing, *Méditations pour chaque jour de l'année sur les vérités et excellences de Jésus-Christ*; Bossuet, *Élévations sur les Mystères et Méditations sur l'Évangile;* Perreyve, *Méditations sur l'Évangile* de saint Jean. — Duquesne, *L'Évangile médité;* Mgr Gay, *Élévations sur la vie et la doctrine de Jésus-Christ;* Decrouille, *Méditations liturgiques.* — Hamon, *Méditations à l'usage du clergé et des fidèles*; Hogan, *Pensées pour chaque jour.* — E. Pladys, *Une année de Méditations par saint Alphonse de Liguori;* Mgr Gilly, *Petites méditations;* Roger des Fourniels, *Méditations pour tous les jours sur les Évangiles du dimanche;* Thomas de Jésus, *Souffrances de Notre-Seigneur Jésus-Christ;* J. Guibert, *Méditations pour les fêtes de la sainte Vierge et des saints.*

2. *Livres de méditations pour prêtres et religieux.* — Arvisenet, *Memoriale vitæ sacerdotalis;* Bacuez, *Instructions et méditations sur les saints Ordres* et *Manuel des Vacances à l'usage des séminaristes;* Branchereau, *Méditations à l'usage des séminaristes et des prêtres;* Beuvelet, *Méditations ecclésiastiques;* Bucceroni, *Exercices spirituels à l'usage des prêtres, religieux et religieuses;* Chénart, *Méditations;* Décrouille, *Méditations sacerdotales;* Dunac et Gros, *L'heure du matin;* Giraud, *Jésus-Christ prêtre et victime;* Grimal, *Avec Jésus formant en nous son prêtre*; Kroust, *Meditationes ad usum clericorum*; Lambert, *Ad vos, o sacerdotes*, méditations sacerdotales sur l'Exhortation de Pie X au clergé catholique; G. Letourneau, *Guide du prêtre dans ses retraites annuelles et sous la conduite de M. Olier;* Cardinal Mercier, *La vie intérieure*, retraite sacerdotale; Renaudet, *Sujets d'oraison à l'usage des prêtres;* pour les prêtres éducateurs de la jeunesse, Olivaint, *Journal de ses retraites;* Tronson, *Entretiens et Méditations*, et *Examens particuliers*, très utiles pour l'oraison (nouvelle édit., 6, rue du Regard, Paris); E. Vautier, *Le Prêtre dans l'Évangile.*

3. *Méditations pour les jeunes.* — H. Fournel, *Petites méditations à l'usage de la jeunesse;* A. Texier, *Méditations pour les jeunes;* Millot, *Retraite de jeunes gens* et *Retraites de jeunes filles;* Feige, *Méditations pour jeunes filles;* Beaudenom, *Méditations affectives.*

Ajoutons que, pour les personnes accoutumées à l'oraison, tout livre de spiritualité peut devenir un livre de méditation.

L. de Grenade, *Traité de l'oraison et de la méditation;* saint Pierre d'Alcantara, *Traité de l'oraison et de la méditation*; A. Massoulié, *Traité de la véritable oraison;* Crasset, *Instructions familières sur l'oraison*; Courbon, *Instructions familières sur l'oraison mentale;* R. de Maumigny, *Pratique de l'oraison mentale;* P. Watrigant, *Bibliothèque des Exercices de saint Ignace;* dom Vital Lehodey, *Les voies de l'oraison mentale;* G. Letourneau, *La méthode d'oraison mentale de Saint-Sulpice;* A. Tanquerey, *Précis de théologie ascétique et mystique*, p. 427-454, 616-629; T. de saint Joseph, *Essai sur l'oraison selon l'école Carmélitaine.*

A. Tanquerey.

2. ORAISON (Liturgie). — I. Généralités. II. Oraison avec invitatoire. III. Collecte. IV. Secrète. V. Postcommunion. VI. Oraison *super populum.*

I. Généralités. — 1. *Notion.* — L'oraison est une formule liturgique de demande. Toutes les formules liturgiques ne sont pas des demandes; les plus solennelles même ont un autre caractère, et sont avant tout des actions de grâces. L'oraison est une demande. C'est de plus une demande qui a un objet précis. Des supplications comme le *Kyrie* ont une portée générale; l'oraison précise ce qui est demandé à Dieu. — L'oraison est une demande collective; sauf des exceptions bien rares, et qui ne révèlent pas la facture romaine antique, l'oraison se formule au pluriel : *Te supplices exoramus;* suppliants nous t'implorons. — Cette demande collective est faite par le célébrant. L'ancienne litanie de supplication qui ouvrait la messe était récitée par le diacre; l'oraison est toujours dite par le célébrant. — Suivant la coutume romaine antique, le célébrant, dans l'oraison, s'adresse toujours à Dieu sans distinction de personne : *Omnipotens sempiterne Deus...*; mais le texte même et surtout la finale de l'oraison nuancent cette appellation indistincte et montrent qu'elle s'applique spécialement au Père, car on le supplie par son Fils : *Per Dominum nostrum Jesum Christum Filium tuum.* — La piété des Églises des Gaules s'adressait souvent directement au Fils : *Domine Jesu Christe...* Des formules de ce genre, quoique toujours en petite minorité, se rencontrent aujourd'hui au bréviaire et au missel.

2. *Attitude liturgique durant l'oraison.* — L'oraison s'ouvre par la parole du célébrant invitant l'assistance à la prière : *Oremus*, Prions. Cette parole n'est pas seulement une invitation à s'unir intérieurement à la prière du prêtre; l'attitude extérieure doit aider la prière. Il faut suivre l'oraison debout. A l'origine, ce mot *Oremus* invitait l'assistance au geste des suppliants : on écoutait l'oraison debout, les bras levés. Un temps viendra peut-être où nous verrons réapparaître le geste antique, et où l'assistance elle-

même, à l'imitation du célébrant, par sa seule attitude, indiquera qu'elle prie.

Il est des oraisons où la prière commence à genoux. Ce sont notamment celles des Quatre-Temps, du vendredi saint et de la nuit pascale. Elles s'ouvrent par une double invitation : *Oremus*, dit le célébrant; le diacre précise l'attitude de cette prière: *Flectamus genua*. Fléchissons les genoux : il ne s'agit pas d'une simple génuflexion, mais d'un agenouillement. Cet agenouillement doit durer au moins quelques instants, durant lesquels l'assistance prie en silence. Puis, le diacre jadis, le sous-diacre aujourd'hui indique la fin de la prière silencieuse à genoux : *Levate*, levez-vous. Et l'assistance s'étant levée, le célébrant achève l'oraison à haute voix. — Il est facile de voir, dans ce rite, l'*oraison*, au sens ascétique du mot, l'oraison personnelle et silencieuse, incorporée à l'oraison liturgique. — On ne saurait trop déplorer que l'usage presque général, précipitant le *Levate* après le *Flectamus genua*, réduise un si beau rite à des gestes fossiles, dépourvus de signification. Si les rubriques du missel sont muettes et ne prescrivent pas le silence, l'histoire et le sens liturgique parlent suffisamment. Des paroissiens français, antérieurs à l'adoption du rite romain, prescrivaient encore formellement ce silence.

3. *Du nombre des oraisons dans la messe.* — Chaque messe ne comporte primitivement qu'une seule oraison. La dévotion particulière de certains célébrants les porta à multiplier le nombre des oraisons. Cet abus dut apparaître vers le IX^e^ et le X^e^ siècle. On voit l'auteur du *Micrologue* protester, au nom de l'usage authentique, l'usage romain. Il faut croire que l'abus était criant en effet, et que certains devaient enfiler une litanie d'oraisons, puisque le *Micrologue*, capitulant à demi, trouve raisonnables ceux qui ne vont pas au delà de cinq, sept tout au plus.

Dans l'usage actuel, le principe demeurant l'oraison unique pour toutes les fêtes doubles, à ces fêtes même, sauf aux plus solennelles, une ou plusieurs oraisons peuvent s'ajouter à l'oraison du jour, par suite de mémoires. Voir ce mot.

Aux fêtes, féries, vigiles, jours durant l'octave, de rite semi-double ou simple, le principe est au contraire qu'on ajoute deux oraisons à l'oraison du jour. Il semble que l'objet même de la fête ne suffise pas à remplir la messe : c'est là un reste de la nouveauté contre laquelle protestait le *Micrologue*. Ces oraisons diffèrent suivant les temps et les fêtes, il faut suivre le missel et l'*ordo*.

Les messes votives solennelles ne comportent en principe qu'une seule oraison; les messes votives privées suivent la règle des semi-doubles. Nous avons donné les détails à l'art. MESSES VOTIVES.

Dans plusieurs diocèses, l'usage diocésain prescrit une oraison additionnelle le jour de la première communion; aux samedis des Quatre-Temps, pour les ordinands; à certaines époques de l'année, pour les fruits de la terre. Quoi qu'en disent certains auteurs, il ne faut pas confondre ces oraisons avec l'oraison impérée par l'Ordinaire. Ce sont des oraisons de rubrique diocésaine. Se conformer au missel diocésain et à l'*ordo*.

L'oraison impérée par l'Ordinaire se doit dire en dernier lieu après les oraisons prescrites par la rubrique. On l'omet aux fêtes doubles de première et de seconde classe, les dimanches majeurs, dans les féries privilégiées, aux vigiles de la Nativité, de l'Épiphanie et de la Pentecôte, aux messes votives solennelles.

II. ORAISON AVEC INVITATOIRE. — 1. *Les grandes oraisons du vendredi saint.* — L'*Oremus* qui précède toutes les oraisons peut être considéré comme un invitatoire sommaire. Mais l'invitatoire proprement dit est la formule qui exprime pour quelles intentions il faut prier. Nous trouvons un type des oraisons à invitatoire dans les grandes oraisons du vendredi saint. On sait que ces oraisons, qui n'ont pas de lien particulier avec le vendredi saint, se disaient aussi primitivement à d'autres jours. Duchesne a conjecturé que nous avions là l'ancienne prière solennelle des fidèles qui se plaçait dans la messe antique au début du sacrifice.

Le célébrant commence par formuler une intention. Il répète : *Oremus*, Prions. Le diacre précise l'attitude : *Flectamus genua*. L'assistance prie, à genoux, silencieusement. Le diacre donne le signal de se relever : *Levate*. Et le célébrant conclut par l'oraison collective.

2. *Les grandes oraisons de la nuit pascale.* — Par grandes oraisons de la nuit pascale, j'entends les douze oraisons qui suivent la lecture des douze prophéties, à l'ancien office de la nuit pascale, maintenant le samedi saint. On pourrait s'étonner de voir ranger ces oraisons sous la rubrique des oraisons à invitatoire, car le célébrant ne dicte pas d'intention. Mais on peut dire qu'ici les lectures prophétiques en tiennent lieu. Chaque lecture prophétique est, pour les candidats au baptême et pour la foule qui les accompagne, un invitatoire à une véritable *oraison* sur le thème de la lecture. Le célébrant conclut par l'oraison liturgique collective. Bien pénétrer cette ordonnance aide à comprendre la plus solennelle de nos fonctions sacrées.

3. *Les oraisons à invitatoire du pontifical romain.* — Sans prétendre épuiser le sujet par ces brèves indications, signalons enfin les oraisons à invitatoire du pontifical romain. On les trouve notamment dans les consécrations de personnes, en particulier dans les ordinations. L'invitatoire, la prière silencieuse de l'assemblée, l'oraison qui la suit avec l'imposition des mains sur les ordinands, la préface solennelle qui développe la pensée de l'oraison, c'est tout le rite de l'ordination antique. Sous les additions et les variations des siècles, on le retrouve aujourd'hui dans le pontifical, du moins pour l'essentiel.

Ordination des prêtres. Invitatoire de l'évêque : Prions, frères bien-aimés, Dieu Père tout-puissant, afin que sur ces serviteurs siens, qu'il a choisis pour la charge du presbytérat, il multiplie les dons célestes : qu'ainsi cette charge qu'ils reçoivent par sa condescendance, ils la remplissent grâce à son secours.

Le diacre : Fléchissons les genoux... *Ici jadis le temps de prière silencieuse.*

Le diacre : Levez-vous.

L'évêque : Exauce-nous, nous t'en prions, Seigneur notre Dieu, et sur ces tiens serviteurs répands la bénédiction du Saint-Esprit et la vertu de la grâce sacerdotale; afin que, ceux que devant la face de ta bonté nous présentons pour être consacrés, tu les accompagnes de la largesse perpétuelle de ton présent.

III. COLLECTE. — 1. *Le nom de collecte.* — On appelle collecte la première des oraisons de la messe. Le nom de collecte, *collecta*, désigne jadis l'assemblée chrétienne, ou plus exactement la réunion de cette assemblée. Aux jours de litanie, la station devant se faire dans une église, la réunion du peuple chrétien pour le départ en litanie se fait dans une autre église : cette réunion, c'est la *collecta*. L'oraison qui se dit après la réunion, c'est l'*oratio ad collectam*.

Cependant nous trouvons un terme tout proche de *collecta*, le mot *collectio*, qui, dans les sacramentaires gallicans, désigne l'oraison sans autre idée que celle de prière collective : *collectio ad pacem*, oraison pour le baiser de paix. — Il se peut que le double sens de prière pour la réunion des fidèles et de prière col-

lective se soit conservé dans notre mot collecte.

2. *Caractère de la collecte.* — La première chose qu'il faut observer, c'est que la collecte, première oraison de la messe, n'est pas une oraison en rapport avec le sacrifice. Il n'y est pas fait allusion au mystère eucharistique, comme dans la secrète et la postcommunion qui toutes les deux sont jointes au sacrifice. La collecte fait allusion à l'événement historique ou au saint dont c'est l'anniversaire indépendamment de l'eucharistie. — On pourrait citer, comme faisant exception à cette règle, la collecte de la fête du Saint-Sacrement; mais c'est que l'eucharistie ici est l'objet même de la fête.

3. *Structure de la collecte.* — Sans entrer dans un trop grand détail, disons que la collecte commence par une interpellation et s'achève par une prière. Dans l'interpellation, la collecte évoque les souvenirs célébrés en la fête du jour; la prière demande les grâces en rapport avec cette fête. La grâce demandée est tantôt unique, tantôt double; souvent une grâce est demandée en vue d'un autre. Voici un exemple de ce dernier type :

Collecte en la messe de la nuit pascale (après le baptême des néophytes) : « O Dieu, qui illumines cette nuit sacrée de la gloire de la résurrection du Seigneur — conserve dans les nouveaux rejetons de ta famille l'esprit d'adoption que tu leur as donné — afin que, renouvelés de corps et d'esprit, ils te présentent un service pur. »

IV. Secrète. — 1. *Pourquoi ce nom de secrète ?* — L'ancien nom de la secrète, qui exprimait beaucoup mieux son caractère, était celui d'oraison sur les oblats, *oratio super oblata*. Cette *oratio super oblata*, la première de la messe proprement dite, se disait primitivement à haute voix. Pourquoi en est-on venu à la dire en silence, pourquoi cette oraison a-t-elle pris le nom de secrète, il y a là un petit problème liturgique qui n'a pas encore reçu de solution satisfaisante.

On accepte assez communément que l'oraison sur les oblats a reçu le nom de secrète après que l'habitude s'est prise de la dire à voix basse. C'est expliquer le nom, sans expliquer comment on en est venu à cette récitation à voix basse.

Bossuet, dans son *Explication de quelques difficultés sur les mystères de la messe*, nous met sur une autre voie : « On a dit... et peut-être même *secreta* pour *secretio*, séparation; parce que c'était la prière qu'on faisait sur l'oblation, après qu'on avait séparé d'avec le reste ce qu'on en avait réservé pour le sacrifice... » *Explication*, II. Bossuet ajoute que « cette oraison, appelée *super oblata* dans quelques vieux sacramentaires, est appelée *post secreta* dans les autres. » A dire vrai, on serait heureux d'avoir ici une référence, que Bossuet ne donne pas. Si vraiment l'oraison sur les oblats a été jadis appelée *post secreta*, nous aurions ici l'explication. Inutile même de recourir à *secreta* pour *secretio*. Entendons *post secreta*, après les oblats mis à part (*secreta*, participe pluriel neutre de *secernere*). Plus tard on aurait cessé de comprendre ce sens de *secreta*, on y aurait vu une indication de récitation à voix basse, et l'oraison sur les oblats, ainsi récitée à voix basse, aurait pris le nom de secrète. Toute la question est de savoir si d'anciens sacramentaires contiennent bien cette *oratio post secreta* et si cette *oratio post secreta* est bien une oraison sur les oblats. Nous n'avons pas en mains les documents suffisants pour formuler un avis sûr.

2. *Caractère de la secrète.* — La secrète est donc l'oraison sur les oblats. Comme nous l'avons marqué déjà à l'article Messe, c'est l'oraison qui ouvre l'offrande, l'offrande au sens antique du mot, l'offrande du sacrifice. Cette offrande s'ouvre par une présentation des éléments matériels, et l'oraison sur les oblats s'élargissant en préface d'action de grâces, l'offrande s'achève par la consécration et la présentation de la victime.

Toutes les secrètes anciennes et les secrètes modernes de bonne marque formulent une présentation des oblats. Cette présentation se relie souvent au msytère qu'on célèbre, ou s'appuie sur la recommandation d'un saint; mais c'est toujours une présentation des oblats. On en trouvera des exemples à toutes les pages du missel. — Que si l'on découvre des secrètes qui ne présentent pas à Dieu notre offrande, ce sera la marque d'une époque où la piété ne se préoccupe pas assez de la bonne tradition liturgique. La secrète de la messe de saint Louis de Gonzague est une très belle prière de préparation à la communion; mais ce n'est plus une oraison sur les oblats.

V. Postcommunion. — La postcommunion est l'ancienne oraison *ad complendum* des sacramentaires, l'oraison pour achever. C'est l'oraison d'action de grâces. Le type est d'ordinaire fidèlement respecté. Aucune remarque ici ne nous paraît nécessaire.

VI. Oraison « super populum ». — Cette oraison ne se trouve plus maintenant que dans les messes de férie durant le carême. Ce qui porte à lui prêter un caractère pénitentiel. En réalité, ces messes ne font ici que garder un trait antique de plus : l'oraison *super populum*, dans la messe romaine primitive, n'est pas du tout réservée aux jours de pénitence; on la trouve aussi bien les jours de fête. On peut la considérer comme une prière de bénédiction sur le peuple, analogue à la bénédiction que nous avons rencontrée dans la messe grecque antique. La formule : *Humiliate capita vestra Deo* répond à la formule grecque par laquelle le diacre invite l'assistance à s'incliner pour la prière de bénédiction. Dans beaucoup de ces oraisons *super populum* — non pas cependant dans toutes — on observera que le célébrant ne prie pas en se mêlant à l'assistance par une formule comme *quæsumus*; il prie sur le peuple : *Esto propitius plebi tuæ... Da populo tuo salutem...*

La plus belle de ces oraisons *super populum* est sans contredit celle du mercredi saint, qui reviendra si souvent dans l'office des trois jours suivants : « Regarde, nous t'en prions, Seigneur, sur cette famille tienne, pour laquelle Notre-Seigneur Jésus-Christ n'hésita pas à se livrer aux mains des méchants et à subir le tourment de la croix. »

Pierre Paris.

ORANGE (Bienheureuses martyres d'). — Le 10 mai 1925, Sa Sainteté Pie XI a béatifié trente-deux religieuses du Comtat-Venaissin, lesquelles avaient refusé de prêter le serment de liberté-égalité, avaient été jetées en prison, puis condamnées à mort par la Commission révolutionnaire siégeant à Orange. L'exécution eut lieu dans cette dernière ville, du 6 au 26 juillet 1794. Seize d'entre elles appartenaient à l'ordre des Ursulines, ayant leur couvent soit à Bollène soit au Pont-Saint-Esprit; treize étaient religieuses du Saint-Sacrement de Bollène; deux cisterciennes d'Avignon, et une bénédictine du couvent de l'Assomption à Cadérousse. — Toutes réunies dans la même prison à Orange, elles pouvaient mener la vie conventuelle : le départ des premières victimes pour l'échafaud fortifiait la foi et la charité en celles qui restaient et avivait en elles le désir du martyre. Religieuses de chœur ou sœurs converses, toutes furent admirables dans leur fidélité à Jésus-Christ. On a conservé quelques-unes de leurs réponses à leurs juges : « Je crains que Dieu ne m'estime pas digne du martyre », dit Marie-Rose Laye, en religion sœur Saint-André, converse ursuline de Bollène. — « Je

suis religieuse et je le serai jusqu'à la mort », dit Marie-Claire Dubac, en religion sœur Claire de Sainte-Rosalie, ursuline de Bollène. — « Nous avons plus d'obligation à nos juges qu'à nos pères et mères, puisque ceux-ci ne nous ont donné qu'une vie temporelle, au lieu que nos juges nous procurent une vie éternelle. » Ainsi s'exprimait en s'adressant à ses compagnes Marie-Madeleine de Justamont, en religion sœur Madeleine du Saint-Sacrement, cistercienne de Sainte-Catherine d'Avignon. Marie d'Alauzier, en religion sœur Sainte-Sophie, ursuline de Bollène, en montant à l'échafaud voulut baiser la guillotine qui lui procurait la gloire du martyre. Quand, un jour d'exécution, vers six heures du soir, les bruits de la rue avertissaient nos religieuses que tout était fini pour leurs compagnes parties le matin, elles entonnaient le *Te Deum* et le *Laudate Dominum omnes gentes*. Par ailleurs, elles exercèrent auprès des autres prisonniers un véritable apostolat de consolation et de conversion.

Abbé Redon, *Les trente-deux religieuses guillotinées à Orange*, Avignon, s. d.

J. Baudot.

ORATORIENS. — I. Un triple Oratoire. II. La mission des prêtres de l'Oratoire de France. III. La vie à l'Oratoire. IV. La pédagogie oratorienne.

I. Un triple Oratoire. — 1. L'intention de Philippe Néri en groupant, au XVI^e^ siècle, quelques prêtres à San-Girolamo della Carità, ensuite à la Vallicella, n'était point de fonder un ordre religieux. Le saint visait, entre autres choses, à procurer à certains confrères les avantages de la vie commune.

Le 15 juillet 1575, le pape Grégoire XIII approuva le premier Oratoire. Sur le modèle de cette communauté, des filiales s'organisèrent. Elles se multiplièrent assez rapidement mais en conservant leur autonomie. A la veille de la grande révolution, presque toutes les villes de la péninsule se trouvaient pourvues de résidences d'oratoriens. L'occupation française du premier empire ne leur fut pas favorable, non plus d'ailleurs que l'unification italienne qui suivit de près la restauration oratorienne de 1860. La résidence de Rome, confisquée par le gouvernement, sert encore aujourd'hui de palais de justice. Aux « Filippini » n'ont manqué ni les savants, ni les saints. Citons au moins Baronius et le bienheureux Antonio Grassi. Mais, si l'on excepte Milan, l'Italie n'a plus pour le moment de recrutement.

2. Au rebours de l'indépendance laissée à chaque maison, l'Oratoire de France fondé par Pierre de Bérulle, affermi par le P. de Condren, au commencement du XVII^e^ siècle, réunissait toutes les communautés sous l'autorité d'un supérieur général. La bulle *Sacrosanctæ* du 10 mai 1613 consacra canoniquement les vues du fondateur. Elle vouait le nouvel institut à toutes les œuvres du ministère sacerdotal et, en premier lieu, à la formation des clercs. M. de Bérulle n'avait excepté des fonctions dévolues aux siens que l'éducation des enfants et des jeunes gens. La restriction lui avait été, paraît-il, inspirée par le désir de ne pas empiéter sur les collèges de la Compagnie de Jésus. Toutefois, le pape Paul V ne crut pas devoir souscrire à la clause exclusive. De la bulle d'approbation il aurait fait raturer, affirment les uns, la réserve susdite. Cette retouche du texte premier est, à vrai dire, expliquée par d'autres avec moins de bienveillance... Le 21 septembre 1901, le cardinal Perraud, alors supérieur général de l'Oratoire, écrivait à l'auteur de *Saint Vincent de Paul et le Sacerdoce* : « Je me suis plus d'une fois associé au regret exprimé au cours de votre livre, quand vous avez rappelé que l'Oratoire de France eût été plus fidèle à ses origines et au but que lui avaient assigné Pierre de Bérulle et le pape Paul V, s'il s'était uniquement occupé de l'œuvre importante par-dessus tout de la formation des clercs aux devoirs et aux vertus du sacerdoce. »

Assez tôt, le jansénisme se fit à l'Oratoire de France maints et maints adeptes, ce qui, de l'aveu même du P. Largent, « altéra chez un très grand nombre..., surtout au XVIII^e^ siècle, le primitif esprit de leur institution. » Quesnel et Soanen figurent parmi les plus connus. La congrégation se débarrassa d'ailleurs par la suite de ces indésirables. Quant aux apostats de la Convention, les Fouché, les Lebon, les Billaud-Varenne, ils n'appartenaient à l'institut qu'à titre d'auxiliaires laïques.

Supprimée en 1792, l'œuvre de Bérulle et de Condren fut restaurée en 1852 par le P. Pétetot. L'approbation du Saint-Siège, octroyée en 1864, enregistra le titre d'Oratoire de Jésus et de Marie-Immaculée. Elle désignait comme champ d'apostolat la prédication, la science, l'éducation de la jeunesse, ce qui inspira au P. Gratry cette définition : « L'Oratoire est un lieu de prière, d'étude dans la prière, et de propagation évangélique par la parole et par la plume. » En 1904, sous le généralat du cardinal Perraud, évêque d'Autun et membre de l'Académie française, la persécution religieuse fut fatale à l'Oratoire de France. Il s'est reformé depuis. A la suite des deux phases précédentes, il semble à la veille de connaître un véritable âge d'or.

3. L'Oratoire anglais est né d'une pensée de Newman désireux de sauver de leur isolement les néo-convertis d'Angleterre. A Rome, en mai 1847, ils reçurent les ordres sacrés. Puis ils se réunirent au monastère de Sainte-Croix de Jérusalem. Là, un Philippin, désigné par Pie IX, les forma selon les règles et l'esprit du saint fondateur. De retour dans leur pays, ils essaimèrent entre plusieurs résidences dont ils sauvegardèrent l'autonomie à l'image de l'Oratoire italien. Leur influence fut considérable. Le prestige de Newman et la spiritualité de Faber n'ont pas peu contribué à la diffusion de cet éclat. Leur statistique à jour mentionne trois maisons et une cinquantaine de membres.

II. La mission des prêtres de l'Oratoire de France. — Reprenant en sous-œuvre la pensée présumée de Philippe Néri, le P. de Bérulle avait désiré avant tout « relever l'état de prêtrise », c'est-à-dire ramener le clergé décadent de son époque à la ferveur, élément primordial de tout apostolat véritable.

A l'instar des grands réformateurs du grand siècle, les Vincent de Paul, les Eudes, les Olier, il estimait que « les prêtres séculiers ne le doivent céder en rien aux réguliers ». Il les croyait suffisamment astreints, par le fait de leur sacerdoce, à « viser à la perfection la plus haute ». Or son expérience le persuada que l'éparpillement des clercs servait mal l'acquisition ou le maintien de la vertu. D'après lui, le groupement en des communautés soumises à l'autorité d'un supérieur, et, pour ce qui regarde l'exercice du saint ministère, à la juridiction de l'évêque, offrait au contraire aux ecclésiastiques des éléments de sanctification et des gages de succès apostoliques qu'il jugeait superflu de chercher ailleurs.

La « liaison particulière à Jésus-Christ,... le prêtre éternel selon l'ordre de Melchisédech et la source du sacerdoce dans l'église chrétienne » : tel est le programme qui tiendra place, à l'Oratoire, des vœux de religion. Au lieu de conformer sa conduite à tel ou tel aspect de l'Évangile, en rapport avec l'idéal proposé aux siens par chacun des fondateurs d'ordres ou d'instituts religieux, l'oratorien devra tendre à calquer chacun de ses *dicts et gestes* sur le modèle de l'Homme-Dieu. Avant d'agir, il se demandera de

quelle manière le « Verbe Incarné » se comportait en telle ou telle circonstance de sa vie mortelle.

A cette fin, il désirera se familiariser sans cesse avec le livre des Évangiles gracieusement appelé par le P. Gratry le recueil des *verba Verbi*. Il y cherchera « sa règle ». Il en lira chaque jour un chapitre entier, tête nue et à genoux. Sur les traces du divin Maître, il se fera des amis des compagnons du Christ sur la terre : il se liera d'intimité avec l'archange Gabriel et la pénitente de Magdala. Quant à la physionomie de la vierge Marie, il lui faudra se laisser captiver par elle, en raison, dit le P. de Condren, « de l'alliance spéciale que les prêtres contractent avec elle dans la production de Jésus-Christ ». Enfin, il ne limitera pas son dévoûment au Christ historique. Il voudra l'étendre au Christ total, à son corps mystique qu'est l'Église. Car, observe encore le P. de Condren, « la congrégation... se tiendra toujours au rang de servante de l'Église », « prête, ajoute le P. Bourgoing, à exercer, sans nulle exception, toutes les fonctions du sacerdoce ».

La disposition de l'Oratoire a satisfaire les aspirations et les aptitudes les plus variées du sacerdoce, le P. Amelote la soulignait non sans une savoureuse emphase, dès l'année 1643, dans sa biographie du P. de Condren; « Êtes-vous capable des grandes études? [Notre congrégation] vous donnera du repos, des livres et des chaires même pour enseigner. Vous sentez-vous porté à la pénitence? Vous trouverez chez elle des exemples de l'abstinence des chartreux. Le zèle de la maison de Dieu vous dévore-t-il le cœur ?... Elle vous donnera le choix des missions et des œuvres... Aimez -vous le chant et les cérémonies? Elle vous donnera un ministère de chantre dans un chapitre. » Et l'historiographe de conclure avec complaisance : « Sa charité fait qu'elle est toutes sortes de communautés, et cependant elle ne ressemble à aucune. »

Cette compréhension universelle, conforme aux vues éclairées des fondateurs et du restaurateur de la vie oratorienne dans notre pays, se trouve attestée par la diversité des services rendus à l'Église de France, tant sous l'Ancien Régime qu'au cours du siècle dernier.

Après avoir préparé à leur mission d' « instituteurs du clergé » les fondateurs de la Mission (1625), de Saint-Sulpice et de la congrégation des Eudistes (1642), l'Oratoire accepte la direction de 15 séminaires. Il se consacre à l'éducation de la jeunesse française dans plus de 30 collèges. Il contribue à la réforme de l'éloquence sacrée avec Senault, Lejeune, Mascaron, Massillon. Il fait œuvre d'exégèse et de critique biblique avec R. Simon, Lamy et Morin. Avec Thomassin, il excelle en théologie et en histoire ecclésiastique. Il ouvre ses rangs à Malebranche, le philosophe digne de Descartes, de Pascal, de Leibniz, de Newton, celui que J. de Maistre saluera de cet éloge : « la plus haute expression de la métaphysique et le plus sublime représentant du spiritualisme chrétien. » Il connaît enfin des chroniqueurs tels que le P. Lelong, l'auteur de la *Bibliothèque historique de la France*, et le P. Le Cointe, l'auteur des *Annales ecclésiastiques de la France*.

La rénovation du XIX^e^ siècle, moins glorieuse certes, ne s'est pas montrée cependant trop indigne de ce livre d'or. Cinq collèges, externats de lycéens ou petits séminaires, dont la fameuse école restaurée de Juilly et l'école Massillon à Paris, ont de nos jours abrité des éducateurs à succès. L'enseignement supérieur revendique, soit en Sorbonne soit à l'Institut catholique de Paris, Gratry, Perreyve, le cardinal Perraud, Lescœur, Largent, Mgr Baudrillart, évêque d'Himéria et membre de l'Académie française. La chaire chrétienne fut illustrée par Pétetot, Gratry, les frères Perraud, Largent, Lallemand, Lescœur, comme elle retentit aujourd'hui des accents enflammés du P. Sanson, prédicateur de Notre-Dame. L'histoire et la biographie ont enregistré et retiendront des noms de biographes et d'historiens de marque : Mgr Baudrillart et Mgr Laveille, les PP. Ingold et Lecanuet, sans compter des liturgistes, des archéologues, des astronomes d'une valeur indiscutée.

III. La vie a l'Oratoire. — Elle peut se définir une existence de prêtre séculier vivant en famille, sous un règlement commun à tous les confrères, appliqué à l'une des fonctions sacerdotales imposée ou autorisée par le supérieur.

Dans l'oraison funèbre du P. Bourgoing, le troisième général de l'institut, Bossuet s'est attaché à mettre en un relief saisissant, l'originalité de la création bérullienne.

« [A sa compagnie, dit-il du fondateur, Bérulle] n'a pas voulu donner d'autre esprit que l'esprit même de l'Église, ni d'autres règles que ses canons, ni d'autres supérieurs que ses évêques, ni d'autres liens que sa charité, ni d'autres vœux solennels que ceux du baptême et du sacerdoce. » Et accumulant les antinomies apparentes, l'orateur continuait : « Là, une sainte liberté fait un saint engagement. On obéit sans dépendre. On gouverne sans commander. Toute l'autorité est dans la douceur et le respect tient sans le secours de la crainte. La charité qui bannit la crainte opère un si grand miracle. Et, sans autre joug qu'elle-même, elle sait non seulement captiver mais encore anéantir la volonté propre. »

Quant aux observances qui composent à l'Oratoire sa physionomie et son signalement, elles ne furent pas rédigées d'un seul jet de plume, mais au gré des « diverses occasions, des conférences et rencontres de piété que [M. de Bérulle] faisait naître ». Après sa mort, le P. de Condren mit la dernière main à ce recueil d'usages. Le Parlement de Paris l'enregistra à la date de 1630. Depuis, le règlement n'a pas subi de modifications essentielles.

Il fixe l'emploi du temps de chaque journée. A plusieurs reprises, il insiste sur le devoir de l'oraison. Chacun s'y livrera, la plume à la main, une heure durant. N'est-il pas indiqué que les membres de l'Oratoire, suivant l'expression du pape Paul V, « fassent profession d'une dévotion particulière à Jésus-Christ passant les nuits en prière pour les hommes »? Il leur prescrit la célébration quotidienne de la sainte messe, à l'encontre de l'usage alors courant de ne monter à l'autel que de loin en loin. Il attire leur attention sur le chapitre du travail, des lectures de piété, des récréations. Il rappelle l'obligation de vaquer aux exercices spirituels sept jours par année. Il recommande l'étude des sciences sacrées. Il détermine l'époque et la durée des vacances. Il laisse à chacun la libre disposition des intentions de messes. Il fixe une allocation en raison du travail fourni. A l'Oratoire, conclurons-nous avec le cardinal Perraud, « la liberté est grande mais limitée par les règles les plus sages; elle trouve son contrepoids nécessaire dans cet esprit de renoncement que le prêtre de l'Oratoire doit porter dans tous ses actes, non en vertu de vœux religieux, mais par suite de son sacerdoce et de son union intime avec Jésus-Christ. »

En préférant à la conception séparatiste de saint Philippe une fédération comportant un supérieur général, le P. de Bérulle avait semblé se conformer à la monarchie absolue de son temps et de son pays. Toutefois, s'il adopta ce régime politique il voulut en corriger les abus possibles par un contrepoids opportun. La congrégation, à dire vrai, se gouverne elle-même par le mandat de ses assemblées générales.

Aux députés des diverses maisons incombe la charge de nommer « les officiers », de contrôler leur administration, de retoucher aux règlements, avec l'approbation du Saint-Siège, si le bien commun vient à l'exiger.

Au procès-verbal de la première assemblée générale de 1631, figurent, sous la rubrique *session V* et *session IX*, les deux clauses principales de la constitution oratorienne : « La puissance et autorité suprême et entière de la Congrégation réside dans le corps de la Congrégation dûment assemblée, à laquelle le général même demeure soumis, et est obligé de suivre la pluralité des suffrages en toutes choses, sa voix néanmoins comptant pour deux... Le général peut, pour un temps, donner des ordres et mandements qui seront suivis jusqu'à la prochaine assemblée, en laquelle les dits ordres et mandements étant proposés, il sera au pouvoir de ladite assemblée de les faire passer en lois et constitutions stables ou en ordonner autrement. »

IV. La pédagogie oratorienne. — Elle fut fixée dans ses grandes lignes, dès 1634, par le P. de Condren. Aux termes de cette *Ratio docendi a magistris et professoribus Congregationis oratorii Domini Jesu observanda*, les efforts de l'éducateur doivent tendre à promouvoir à la fois « une sérieuse formation littéraire et scientifique, une vie morale et religieuse intense. » Pour en inculquer le bienfait aux élèves revêches à toute docilité, il ne lui était pas interdit d'user de la férule. Mais, « il y a, prévenait un maître, membre de la Congrégation, d'autres voies que le fouet pour ramener les enfants à leurs devoirs : une caresse, une menace, l'espérance d'une récompense ou la crainte d'une punition font plus d'effet que les verges. »

L'innovation principale de la pédagogie oratorienne porta sur le langage scolaire. De Condren ouvrait ainsi la voie aux initiatives ultérieures de Jean-Baptiste de la Salle. L'Université et la Compagnie de Jésus astreignaient au parler latin. Le P. de Condren prescrivit l'usage de la langue maternelle jusqu'à la classe de quatrième. En outre il l'imposa, pour l'enseignement de l'histoire, jusqu'à la fin des études. Enfin il exiga que les éléments de la grammaire latine fussent rédigés en français.

L'Oratoire prit au surplus figure de précurseur, en avance encore sur le fondateur des Frères des Écoles chrétiennes, en introduisant au programme le rudiment des sciences mathématiques, physiques et naturelles, exclues jusqu'à lui de l'enseignement secondaire d'alors.

Ainsi, sans faire fi des méthodes transmises et consacrées par la tradition, la pédagogie de l'Oratoire ne s'en rend pas esclave. L'esprit compréhensif de l'institut se retrouve ici. Il incite sans cesse les éducateurs à la recherche ou à l'adoption de procédés nouveaux ou de nouveaux manuels. Ceux-ci, d'où qu'ils viennent, remplacent les anciens dès que leur supériorité se trouve à l'usage, vérification faite, dûment constatée.

Outre les biographies ou les *Œuvres complètes* de saint Philippe Néri, du cardinal de Bérulle, du P. de Condren, du cardinal Newman, de Faber, de Gratry, de Perreyve, du cardinal Perraud, cités ailleurs, Marciano, *Memorie historiche della congreg. dell' Oratorio*, Naples, 1693-1702; A. Perraud, *L'Oratoire de France au XVII^e^ et au XIX^e^ siècles*, Paris, 1866; A. Gratry, *Les Sources*, contenant le discours de l'auteur sur le devoir intellectuel des chrétiens au XIX^e^ siècle et la mission des prêtres de l'Oratoire, 6^e^ édit., Paris, 1907; M. Leherpeur, *L'Oratoire de France*, Paris, 1926; A. Largent, *La France chrétienne dans l'histoire*, Paris, 1895; Woodhead, *The Institutions of the Oratory*, Oxford, 1867; H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, t. III, La conquête mystique, L'école française, Paris, 1921; Faber, *The Spirit and Genius of S. Philip*, Londres, 1850; E. Cloyseault, *Recueil des vies de quelques prêtres de l'Oratoire*, Paris, 1882-1883; P. Ingold, *L'Oratoire et la Révolution*, Paris, 1885; P. Lallemand, *Histoire de l'éducation dans l'ancien Oratoire de France*, Paris, 1838; M. Hamel, *Histoire du Collège de Juilly*, Paris, 1868.

Élie Maire.

ORATORIO, composition musicale importante, comportant des solis, chœurs, orchestre, ordinairement écrite sur un sujet religieux ou moral, et divisée en plusieurs parties formant un tout. On a aussi défini l'Oratorio un « opéra sans décor ni costumes », et le fondateur de celui-ci, le maître florentin Emilio de'Cavalieri, est également le créateur de celui-là, à la fin du XVI^e^ siècle (voir Théatre). Le nom même d'Oratorio fut appliqué à ces « représentations sacrées », suite des innovations dues à saint Philippe Néri, le fondateur de la congrégation de l'Oratoire, à Rome; de concert avec les compositeurs Animuccia et Fr. Soto, puis Palestrina (voir ce nom), il avait imaginé de récréer spirituellement les membres de la confrérie pieuse qu'il réunissait à l'« Oratorio », en leur offrant des auditions musicales auxquelles eux-mêmes participaient : *Laudi* et Madrigaux spirituels, de plus en plus développés, depuis l'année 1558. Enfin, en février 1600, ces concerts aboutirent à l'exécution première de son genre, et qui eut un retentissement considérable, de la *Rappresentazione di Anima e di Corpo*, due au musicien qui s'était jusqu'alors fait applaudir au théâtre, Emilio de'Cavalieri, qui, âgé et retiré à Rome, avait fourni là sa dernière œuvre, à l'audition de laquelle la mort ne lui permit pas d'assister. De cette exécution donnée par les confrères *dell' Oratorio*, vint l'habitude de désigner sous le même vocable les *dramme musicale* conçus sur le même plan, et comprenant une ouverture d'orchestre ou de chœurs, un certain nombre de parties ou d'actes, même des ballets, parfois un chœur populaire auquel la foule peut prendre part.

A côté de ce drame au sujet abstrait ou conventionnel, on plaça de bonne heure l'*Historia sacra*, mettant en action musicale un épisode de l'Écriture sainte, ordinairement composé sur le texte de la Vulgate latine, ou la vie d'un saint. Un *Sacrifice d'Abraham*, à Bologne, en 1615, semble avoir ouvert cette voie féconde. A défaut de développement suffisant, on se contentait souvent d'un « madrigal religieux », d'un *Dialogue spirituel*, d'un motet dialogué, comme ceux qu'écrivirent, à partir de 1630 environ, des Français, tel Bouzignac pour le Collège de Tours, ou des Allemands comme Schütz, dont le *Dialogus per la Pasqua* est justement célèbre. Le principal maître de l'Histoire sacrée et de l'Oratorio, au XVII^e^ siècle, fut G. Carissimi, qui, de 1628 à 1674, en composa une longue série pour le collège des Jésuites de Rome, « collège Germanique », dont il était maître de chapelle. Carissimi donna des modèles achevés et toujours admirés : *Jephté*, le *Jugement de Salomon*, l'histoire du *Mauvais riche*, la *Plainte des Damnés*, voilà les titres de quelques-unes de ses œuvres les plus fameuses, dans lesquelles le lien entre les personnages est établi, comme dans les Passions (voir ce mot), par les récitatifs de l'*historicus*.

En France, un élève de Carissimi, M.-A. Charpentier, à la Sainte-Chapelle et au collège des jésuites (église Saint-Paul-Saint-Louis et lycée Charlemagne actuels) suivit le mieux la voie si brillamment parcourue par son maître. Les histoires sacrées et oratorios de M.-A. Charpentier ne sont pas inférieurs aux précédents : il en produisit une vingtaine, dont le *Reniement de saint Pierre*, la *Peste de Milan*, un Dialogue entre Jésus ressuscité et Madeleine, et surtout l'important *Jugement de Salomon* sont fameux. Ce

dernier, divisé en deux grandes parties, fut exécuté pour la première fois en 1702, lors de la « Messe rouge » de rentrée du Parlement. Au cours du XVIIIe siècle, sous des titres divers, parmi lesquels n'apparaît jamais l'expression « oratorio », plusieurs compositeurs donnent des œuvres de ce genre sur des poèmes français : Mondonville, Pertuis, Gossec, dont la *Nativité* (1774) eut un succès considérable au Concert Spirituel des Tuileries, et surtout Lesueur qui, sur des textes en partie liturgiques, compose pour les grandes fêtes, à partir de 1786, pour Notre-Dame de Paris, ce qu'il appelle « une musique une, imitative et particulière à chaque solennité », compositions qu'il reprit plus tard à la chapelle impériale : on sait que Lesueur fut le maître de Berlioz, et que sa manière d'envisager l'expression dramatique et symphonique influa fort sur ce dernier, que nous retrouverons plus tard.

En Allemagne, où dominait la Cantate qui tint, pendant longtemps, une si grande place dans le culte luthérien, l'oratorio fut moins développé, et les pièces ainsi dénommées sont plutôt des séries de cantates juxtaposées par l'unité du sujet, et dont on sériait l'exécution soit entre des dimanches consécutifs, soit pendant les jours de l'octave d'une fête. Il en est ainsi de l'*Oratorio de Noël* (*Weichnachtsoratorium*) de J.-S. Bach, magnifique réunion de six cantates destinées à être exécutées entre le 25 décembre et le 6 janvier. Le type de l'oratorio proprement dit fut surtout suivi, en Allemagne, pour les grandes *Passions* (voir ce mot) qui en offrent des modèles superbes. Tout à la fin du siècle et au début du suivant, Haydn compose de rares oratorios, qui, à part la *Création* (1795-1798), sont profanes : ses *Sept Paroles* rentrent dans le genre « Passion ».

Mais c'est un musicien d'origine allemande qui, transportant en Angleterre ces diverses réalisations de la pensée musicale, G.-F. Hændel, y fit fleurir les modèles les plus complets du genre. Les grands oratorios de Hændel, au nombre de trente-deux, constituent des types achevés qui, jusqu'ici, n'ont jamais été dépassés. Quelques-uns sont de sujet profane; l'un, la *Cæcilien-ode*, est destiné à la gloire de la musique à l'occasion d'une fête de sainte Cécile. Les plus grandioses et les plus célèbres sont *Saül* (1738), *Samson* (1743), *Judas Macchabée* (1746), *Jephté*, resté inachevé par la mort du maître, mais surtout *Israël en Égypte* (1738) et *Le Messie* (1742) entre lesquels les critiques hésitent à décerner la première place. Nous avons donné une analyse succincte de ce dernier oratorio à l'article HAENDEL. L'Angleterre vécut principalement des exécutions répétées des oratorios de Hændel, qui forment le principal attrait de son fameux festival, annuel depuis bientôt deux cents ans! L'Italie avait laissé tomber ce genre qu'elle avait créé, et pendant longtemps la France le négligea.

En Allemagne surtout et en Autriche, la tradition de l'Oratorio se perpétua et la plupart des principaux compositeurs en publièrent au moins un. Nous avons mentionné ceux de Haydn; Mozart et Beethoven en écrivirent dans leurs débuts. Ceux de Mendelssohn, *Paulus* (1835) et *Elias* (1846), sont très fortement inspirés de ceux de Hændel et partagent leur renommée, même en Angleterre; la *Cène des Apôtres* (*Apostelliebesmahl*), de R. Wagner (1844), vise à être moins classique; mais le *Christus* (1875) où Liszt tente, avec tous les moyens de son temps, de rivaliser avec les anciens grands maîtres du genre est une œuvre superbe et grandiose, digne à son tour de servir de type (voir LISZT).

C'est le moment où, en France, Berlioz (voir ce nom), bien qu'incroyant, va tenter de relever le drame sacré, en s'inspirant des innovations de son maître Lesueur, et donne la délicieuse *Enfance du Christ* (1854), oratorio en trois parties sous le titre de « trilogie sacrée ». Depuis ce moment, un renouveau de l'Oratorio s'est produit, principalement en France et en Belgique. Parmi ces œuvres, en citant les principales par ordre chronologique, nommons l'*Oratorio de Noël* (1860), œuvre de jeunesse de C. Saint-Saëns (voir ce nom) écrite sur des textes latins; l'admirable *Rédemption* et les *Béatitudes* de César Franck, de 1872 à 1879; le *Déluge*, de Saint-Saëns (1876), puissamment descriptif; l'autre *Rédemption*, de Gounod (1882), et *Mors et Vita* (1885), sur des « centons » liturgiques et scripturaires, œuvres assez conventionnelles, mais bien caractéristiques de ce maître; les deux beaux oratorios flamands d'Edgar Tinel, *Franciscus* (1888) et *Sainte Godelieve* (1897) que l'on range « parmi les plus admirables productions de l'école belge en même temps que parmi les plus beaux oratorios modernes » (Brenet). A dater de cette période, si les pièces de ce genre composées sous le titre ou le sens d'inspiration de l'oratorio n'ont pas toujours eu la diffusion qu'elles méritent, on peut citer, parmi les plus connues, tout d'abord en Italie, les compositions de L. Perosi, la *Passion* et la *Résurrection* (1897-1898), puis la *Croisade des Enfants* (1904) et les *Enfants à Bethléem* (1909), de Gabriel Pierné, qui exigent un nombreux personnel et d'importants moyens orchestraux. Viennent alors *Crux*, de F. de La Tombelle, et les beaux oratorios mystiques de Ryelandt, élève de Tinel, tels que l'*Avènement du Seigneur* (1909), et l'*Agnus Dei* (1910), qui donnent une haute idée de l'école belge moderne.

Enfin, tout récemment, le *Miroir de Jésus* (les mystères du Rosaire), d'André Caplet; *le Roi David* et *Judith*, du compositeur suisse Honegger, et en dernier lieu *Tobie*, d'Albert Alain, représentent tous quatre la plus grande modernité du genre, rentrent à la fois dans le plan de la Cantate, agrandie, de l'Histoire sacrée, et de l'Oratorio proprement dit. Ils ont eu d'ailleurs, comme source d'inspiration musicale, le *Mystère de saint Sébastien*, de Debussy (voir ce nom et THÉATRE).

Voir, dans le *Dictionnaire* de Musique de M. Brenet, l'article *Oratorio;* l'étude du même auteur et le numéro spécial de la *Tribune de Saint-Gervais* de 1899; celle de Romain Rolland sur E. de Cavalieri (même revue, juin 1899); enfin l'intéressante brochure de F. de La Tombelle sur *La Cantate et l'Oratorio*, qui donne d'intéressants aperçus sur ce que peuvent être ces deux genres à notre époque, et le parti pratique que l'on peut en tirer pour les Concerts Spirituels donnés dans les églises.

A. GASTOUÉ.

ORCAGNA, de son vrai nom Andrea di Cione, fut un des plus personnels parmi les peintres florentins du milieu du XIVe siècle. Il fut aussi sculpteur, architecte et poète. On est encore mal renseigné sur sa vie; mais on sait qu'il travailla environ de 1343 à 1368. Son influence fut réelle, mais sa grande réputation porta longtemps les critiques à lui attribuer nombre d'œuvres que la plupart aujourd'hui lui retirent : la plus célèbre peut-être, le *Triomphe de la Mort* du Campo Santo de Pise, est d'un peintre inconnu et décèle, ainsi d'ailleurs que les peintures authentiques d'Orcagna, un mélange d'influences Siennoises et Giottesques. Les fresques de la chapelle Strozzi à Sainte-Marie-Nouvelle de Florence, représentant le *Jugement dernier* et le *Paradis*, après avoir longtemps passé pour être dues à la collaboration d'Andrea et de son frère Nardo, sont maintenant données au seul Nardo, qui peignit aussi l'*Enfer* à côté de ce *Paradis*. Mais le retable de la même chapelle, peint en 1357, est bien l'œuvre d'Andrea Orcagna. Les figures y sont d'une gravité un peu raide; cependant l'impression d'ensemble est d'une belle majesté; le saint Dominique et surtout

le saint Pierre agenouillés aux pieds du Christ sont d'une ampleur et d'une liberté admirables.

Le musée des Offices possède un retable d'Orcagna et de son frère Jacopo représentant *Saint Mathieu et quatre scènes de sa vie*, l'Académie de Florence une *Vision de saint Bernard*. La seule œuvre de sculpture qu'on puisse avec certitude attribuer à cet artiste est le tabernacle d'*Or San Michele*, achevé en 1359. L'influence de Jean de Pise s'y affirme dans la complication des scènes aux nombreux personnages et dans l'effet dramatique des expressions violentes; mais on y admire aussi les qualités habituelles d'Orcagna, l'ampleur des volumes et des draperies. Des scènes de la *Vie de la Vierge*, des anges, tenant des banderoles, des figures allégoriques dans des médaillons, des colonnettes torses ornées de mosaïques, une superbe balustrade, le haut-relief et la délicatesse des plus fins motifs ornementaux, les incrustations de pâtes de couleurs, les bronzes ajourés, le marbre, les pierres fines, concourent à la somptuosité de ce monument de l'art gothique. Notons que la Madone dont il est orné est attribuée quelquefois à Bernardo Daddi. Comme architecte, Orcagna se trouva en compétition avec Francesco di Talento en 1357 pour se voir confier l'agrandissement du Dôme de Florence. Comme poète, on cite de lui des sonnets.

Carletta Dubac.

ORDALIES. — Les Ordalies ou Jugements de Dieu sont des pratiques en vertu desquelles les particuliers ou les tribunaux soit civils, soit ecclésiastiques, tranchaient une question de droit, persuadés que Dieu était intervenu dans la cause à juger. Tels sont le duel, les sorts, l'épreuve du fer rougi, les épreuves de l'eau bouillante et de l'eau froide; certaines ont même un caractère chrétien, comme la preuve de l'Eucharistie, le jugement de la Croix et le serment sur les reliques des saints. Les premières sont évidemment d'importation germanique : ce sont des lois et des coutumes barbares qui ont passé par une infiltration lente et progressive dans les mœurs des fidèles et jusque dans les canons des conciles. L'Église, il est vrai, ne paraît d'abord avoir éprouvé aucune répugnance à les admettre. Les faits miraculeux dont les premiers siècles chrétiens avaient été les témoins la prédisposaient à accepter sans surprise les marques sensibles d'une intervention extraordinaire de la Providence en faveur des innocents, dans les causes où la justice humaine demeurait court. Les épreuves de l'eau bouillante et du fer rougi n'étaient pas pour étonner des chrétiens accoutumés à entretenir leur piété par le récit du supplice de saint Jean l'Évangéliste devant la Porte Latine et par le souvenir de tant d'autres Actes merveilleux du Martyrologe. Bref, le caractère surnaturel des Ordalies devait exercer sur les esprits, au Moyen Age, un attrait particulier; et il n'est pas surprenant qu'après les avoir adoptées, certaines églises en aient réglé l'usage, ou même aient essayé de les christianiser en quelque sorte par des prières et des bénédictions dont les Rituels et les *Ordines* nous ont conservé les formules.

Ce n'est guère qu'au viiie siècle que la question des Ordalies se pose nettement dans les synodes ecclésiastiques. Mais à cette date tous les canons connus, sans exception, leur sont favorables (canons des synodes d'Héristal, de Riesbach, de Dilgolfingen et de Neuching). Au ixe siècle, la légitimité des Ordalies est au contraire sérieusement mise en question. Si Hincmar de Reims s'en constitue, en face même de la Papauté, le champion déclaré, l'archevêque de Lyon, Agobard († 840), les attaque par des raisons qui ne devaient triompher que trois ou quatre siècles plus tard. Dans son traité *De divinis sententiis*, il soutient que les jugements de Dieu sont impénétrables et essaie de démontrer que les Ordalies, le duel en particulier, sont « contraires à la doctrine du Christ ». Baluze a publié sous le titre de *Liber adversus Legem Gumdobaldi et impia certamina quæ per eam geruntur*, une lettre du même archevêque à Louis le Débonnaire, où les épreuves de l'eau froide et du fer rougi sont condamnées au même titre que le duel. Le xe siècle ne fournit que de rares documents sur les Jugements de Dieu. La collection canonique de Réginon de Prüm († 915) mérite pourtant une mention spéciale; on y retrouve à peu près tous les textes alors connus des conciles sur les Ordalies. Avec le xie siècle recommence une série de décisions intéressantes, non seulement en Allemagne, mais encore en Espagne et en Italie. Le synode de Seligenstadt de l'année 1022 prescrit le Jugement de Dieu pour les personnes accusées d'adultère, qui veulent se disculper. Un gentilhomme accusé d'assassinat subit pareillement, et non sans succès, devant le synode de Geisleben (1028), l'épreuve du fer rouge. Les synodes de Burgos (1077) et de Tolède (1091) voulurent décider par le duel et par l'épreuve du feu leur choix entre la liturgie mozarabe et la liturgie romaine. Pierre d'Albano fut autorisé par le concile romain de 1078 à prouver la simonie de l'évêque de Florence en traversant un bûcher allumé; il lui en est resté le nom de Pierre Ignée, sous lequel il est plus généralement connu. Au commencement du xiie siècle, Yves de Chartres déclare que les Ordalies sont prohibées dans les causes ecclésiastiques, ou même dans toutes les causes, quand la justice a quelque autre moyen de connaître la vérité, parce que *quamdiu habet homo quid faciat, non debet tentare Deum*. Hildebert du Mans, Geoffroy de Vendôme et saint Bernard n'osent blâmer ou même autorisent l'usage des Ordalies. Le silence que saint Bernard observe sur la légitimité du duel judiciaire, dans une lettre où il était amené à en déplorer les funestes conséquences, témoigne qu'il ne se croyait pas en droit de condamner absolument ce mode de jugement, au moins lorsque ceux qui l'employaient étaient des laïques. L'argument qu'il tire, contre les manichéens de Cologne (ou de Soissons), de l'épreuve de l'eau froide à laquelle ils avaient été soumis, montre encore plus nettement qu'il attachait une réelle valeur juridique à cette Ordalie. Une disposition du concile de Reims (1119), lequel fut, comme on sait, présidé par le pape Calixte II, renferme pareillement une approbation formelle des « Jugements de Dieu » Le synode tenu dans la même ville en 1157 impose « l'épreuve du fer rougi » à tout homme suspect d'appartenir à la secte des cathares. On peut donc dire que, en Occident, pendant trois siècles et demi, la doctrine des églises particulières était assez généralement favorable aux Jugements de Dieu. Mais quel était à cet égard le sentiment des pontifes romains?

Avant Nicolas Ier, on ne saurait citer aucune décision papale qui ait trait aux Ordalies. Le décret de Nicolas *Monomachiam* interdit le duel judiciaire. Faut-il voir dans la phrase finale : *Cum* hoc et hujusmodi *sectantes, Deum solummodo tentare videantur*, une condamnation formelle de toutes les Ordalies? Les canonistes Réginon, Yves de Chartres et Burchard ne l'ont pas pensé. En tout cas, lorsque, au concile de Mayence (1049) présidé par Léon IX, l'évêque de Spire, Tibicho, accusé d'adultère, offre de se justifier par l'Eucharistie, le souverain pontife autorise, en quelque sorte, l'épreuve par sa présence. Avec le xiie siècle, la fortune des Ordalies est mise en péril. Trois ou quatre grands papes, notamment Alexandre III (1159-1181), successivement consultés sur la légitimité de ces épreuves et sur la part que le clergé y peut prendre, en préparent l'abolition.

Alexandre III, par exemple, dans une lettre à l'évêque d'Upsal, les appelle *exscecrabile judicium* et porte la sentence suivante : *Ferventis aquæ vel candentis ferri judicium, sive duellum quod monomachia dicitur, catholica Ecclesia... non admittit.* Si Lucius III, Célestin III et Innocent III ne s'expriment pas d'une façon aussi catégorique, avec Honorius III (1216-1227) toute équivoque est dissipée. L'éminent pontife interdit expressément toutes les Ordalies : *Hujusmodi judicium secundum legitimas et canonicas sanctiones est penitus interdictum, utpote in quo Deus tentari videtur.* La doctrine de l'Église sur les Ordalies est désormais fixée, précise, formelle, authentique. Cf. les *Décrétales* de saint Raymond de Pennafort. Il ne reste plus qu'à la faire pénétrer dans les lois civiles et dans les mœurs. Ce sera l'ouvrage des princes et du temps.

Patetta, *Le Ordalie, studio di storia del diretto e scienza del diritto comparato*, Torino, 1890, ouvrage très documenté; De Smedt, *Le duel judiciaire et l'Église*, dans les *Études* des PP. jésuites, 15 janvier 1895; E. Vacandard, *L'Église et les Ordalies*, dans *Études de critique et d'histoire religieuse*, t. I, Paris, 1906.

E. Vacandard.

1. ORDRE (Dogmatique). — I. Origine. II. Valeur sacramentelle. III. Éléments constitutifs. IV. Effets. V. Ministre. VI. Sujet.

I. Origine de l'Ordre. — Toutes les religions organisées ont, avec des cérémonies saintes, un personnel spécialisé pour les accomplir. Il en est de même dans le christianisme.

Déjà les sectes pseudo-mystiques du Moyen Âge avaient une tendance à déprécier ou supprimer l'ordre sacerdotal. Mais la Réforme surtout a cru trouver dans l'Écriture l'égalité absolue et le sacerdoce universel de tous les chrétiens. Entre eux il ne saurait exister que des différences de fonction, la plus importante étant la prédication de la parole divine qui ne comporte qu'un ministère momentané.

Le IIe concile du Latran (1139) condamne comme hérétiques ceux qui rejettent « le sacerdoce et les autres ordres ecclésiastiques ». Denzinger-Bannwart, n. 367. Mais c'est au concile de Trente (XXIIIe session, 15 juillet 1563) qu'est due la définition de la foi catholique sur ce point. Il affirme tout d'abord l'établissement par le Christ d'un « sacerdoce extérieur et visible », c. I, *ibid.*, n. 957. En conséquence, il réprouve la conception protestante qui attribue le caractère sacerdotal indistinctement à tous les fidèles ou fait uniquement consister l'Ordre dans « le pur ministère de la prédication ». *Ibid.*, c. IV et can. 1, n. 960, 961.

Il ressort, en effet, de l'Évangile que le Christ a choisi les Apôtres pour leur confier la mission de prêcher sa doctrine et d'exercer tous ses pouvoirs. Matth., XVIII, 18; XXVIII, 18-20; Luc., XXII, 19; Joa., XX, 23. Les autres écrits du Nouveau Testament montrent que les rites de sanctification dont l'Église dispose sont entre leurs mains ou de leurs légitimes délégués. Voir Église, t. II, col. 1065, 1066. Bien loin d'être accessibles à tous, les fonctions saintes sont toujours subordonnées à une investiture ecclésiastique. Act., VI, 3-6; XIII, 2, 3. Le sacerdoce mystique des chrétiens, I Petr., II, 9; Apoc., I, 6; V, 10, n'est qu'une figure, et qui ne se comprend que par comparaison avec un sacerdoce réel.

Aussi l'existence d'un corps sacerdotal n'a-t-elle jamais fait de contestation dans la primitive Église : la lettre de saint Clément a précisément pour but d'en rappeler les droits intangibles aux Corinthiens révoltés. Denzinger-Bannwart, n. 42. On ne trouve trace de la conception contraire que dans le montanisme, qui fut repoussé par l'Église entière.

Du simple point de vue social, une hiérarchie sacerdotale apparaît souverainement convenable pour le maintien de la discipline, surtout dans une Église de quelque étendue. Elle s'impose bien plus encore quand cette Église est détentrice de rites sacrés : il est rationnel de les voir réservés à des ministres de même caractère. Au regard de la logique aussi bien que de l'histoire, l'idée d'Ordre est liée à celle de sacrement.

En raison des fonctions multiples auxquelles il devait pourvoir, cet ordre ecclésiastique était appelé à se développer au cours des âges. Dès la période apostolique, à côté des « presbytres » et des « épiscopes » on trouve les « diacres ». La génération suivante voit s'accuser la distinction entre l'épiscopat et le presbytérat, voir Évêques, t. III, col. 88-90. Dans la suite, le diaconat donne naissance par voie de dédoublements successifs aux ordres inférieurs. Une lettre du pape Corneille (251) atteste qu'au IIIe siècle la nomenclature actuelle des ordres était ferme à Rome, et il en était sans doute de même dans tout l'Occident. Vers la fin du VIIe siècle, apparaît la consécration cléricale, marquée par la tonsure, sans qu'elle ait jamais compté comme un ordre distinct. Mais pendant longtemps encore l'Orient n'admit parmi les ordres ni les fonctions d'exorciste ni celles de portier.

Le concile de Trente a spécialement consacré cette série ascendante des ordres mineurs et majeurs, c. II et can. 2, Denzinger-Bannwart, n. 958, 962. Mais les seuls éléments de la hiérarchie pour lesquels il impose d'admettre une « institution de droit divin » sont « les évêques, les prêtres et les ministres », *ibid.*, can. 6, n. 966. Cette sélection est de tous points conforme aux données de l'histoire.

Primitivement ces divers ordres constituaient autant de fonctions durables, tandis que les degrés inférieurs ne sont plus maintenant que des échelons intermédiaires rapidement franchis vers l'ordination sacerdotale. Créée par les besoins de la division du travail, cette succession hiérarchique des ordres garde encore aujourd'hui une signification esthétique et forme la base de l'ascétisme clérical.

II. Valeur sacramentelle de l'Ordre. — Dans la mesure où ils admettaient des ministères stables, les protestants leur refusaient tout caractère sacré, pour les réduire, soit à une délégation démocratique, soit à une simple fonction reçue de l'État. Seuls, les anglicans ont conservé la croyance en la valeur surnaturelle de l'ordination.

A l'encontre de cette négation, le concile de Trente a défini que l'Ordre est « vraiment et proprement un des sept sacrements de l'Église », c. III et can. 3, Denzinger-Bannwart, n. 959, 963. En quoi il ne fait que promulguer la tradition théorique et pratique des siècles antérieurs, déjà exprimée par le IIe concile de Lyon (1274) et le décret aux Arméniens (1439), *ibid.*, n. 465, 701.

L'Ordre se présente, en effet, avec toutes les conditions voulues pour constituer un sacrement. C'est le Christ qui l'a institué en créant l'apostolat qui en est le germe. A ses Apôtres il a confié les fonctions les plus saintes, en particulier le droit de reproduire la consécration eucharistique. Parce que ce privilège est le plus important et résume tous les autres, le concile de Trente place à la dernière Cène l'institution du sacerdoce, sess. XXII, c. I et can. 2, Denzinger-Bannwart, n. 938, 949. Or il n'est pas douteux que cette mission extérieure ne suppose un pouvoir intime en conséquence.

Dans l'Église naissante, on voit ces privilèges des Apôtres s'étendre à leurs premiers collaborateurs. Ceux-ci sont recrutés par l'Église et régulièrement investis par l'imposition des mains. Act., VI, 6; XIII,

3; XIV, 23; I Tim., V, 22. Et ce rite, constant à l'égal d'une institution est générateur d'effets spirituels : ceux qui l'ont reçu deviennent les mandataires de l'Esprit-Saint, Act., XIII, 2-4; plus encore, il confère par lui-même un véritable « charisme », I Tim., IV, 14 et II Tim., I, 6. Tous ces traits donnent à l'intronisation dans les divers ministères apostoliques un caractère sacré, que l'Église défend avec raison contre la critique moderniste. Décret *Lamentabili*, n. 49, 50. Denzinger-Bannwart, n. 2049, 2050.

Aussi l'ordination est-elle entrée dans toutes les liturgies avec un cortège d'imposantes solennités. Elle a de même pris place, aussitôt qu'elles se sont constituées, soit dans la liste officielle, soit dans la théorie des sacrements.

Les convenances théologiques ne manquent pas à l'appui de ce fait dogmatique. Étant donné que l'institution sacramentaire a pour but de correspondre aux besoins essentiels de la vie sociale comme de la vie individuelle, pouvait-elle ne pas embrasser ceux du corps ecclésiastique dont la hiérarchie est un indispensable élément ? Il était normal que les pouvoirs qu'impliquent les fonctions sacrées et les grâces qu'elles exigent fussent obtenus par le canal d'un rite sacramentel.

Cette valeur de l'Ordre en général s'applique aux différents ordres dans la mesure où ils participent à son essence. Il n'y a jamais eu d'hésitation pour la prêtrise et le diaconat; mais le sens exact des autres a été plus ou moins discuté dans l'École. La tonsure ne peut entrer en ligne de compte, puisque le concile de Trente la sépare expressément des ordres, sess. XXIII, c. II, Denzinger-Bannwart, n. 958. Au contraire, les ordres mineurs ainsi que le sous-diaconat représentent une réelle participation aux pouvoirs de l'Ordre : il semble donc qu'on doive logiquement les considérer comme une partie de ce sacrement. Le principal débat a porté sur le caractère de la consécration épiscopale; mais les pouvoirs qu'elle confère et le rite spécial qu'elle comporte sont autant de raisons pour lui reconnaître une valeur sacramentelle devant Dieu comme devant l'Église.

Du reste, ces divers ordres ne forment qu'un seul sacrement, parce qu'ils sont les portions d'un même tout.

III. Éléments constitutifs de l'Ordre. — Peu de problèmes sont plus embrouillés que celui qui consiste à déterminer la matière et la forme de ce sacrement.

En effet, les rites de l'ordination sont particulièrement touffus. Si les ordres mineurs ne comportent que la tradition des instruments, le sous-diaconat, où l'on trouve encore l'imposition des vêtements, est déjà plus complexe. Le diaconat présente, en plus, l'imposition des mains sur la tête de l'ordinand. Ce rite ouvre aussi l'ordination sacerdotale, qui comprend ensuite l'imposition des vêtements, l'onction des mains, la tradition du calice et une dernière imposition des mains où s'exprime le pouvoir de remettre les péchés. Pour la consécration épiscopale, la série est la suivante : imposition de l'Évangile sur la tête, onction de la tête puis des mains, tradition des insignes épiscopaux et de l'Évangile, l'imposition de la mitre étant remise à la fin.

Or ces rites ne sont pas uniformes dans le temps et l'espace. Les écrits apostoliques ne mentionnent que l'imposition des mains, qui fut seule en vigueur dans l'antiquité latine pendant plusieurs siècles et l'est encore aujourd'hui chez les Grecs. C'est seulement vers le haut Moyen Age que la tradition des instruments apparaît dans la liturgie gallicane, d'où elle pénétra peu à peu dans l'usage romain.

A cette variété liturgique s'ajoute la divergence de documents ecclésiastiques également autorisés. Le décret aux Arméniens, Denzinger-Bannwart, n. 701, fixe comme « matière » des divers ordres la tradition des instruments et comme « forme » les paroles qui y sont jointes dans l'ordination du prêtre. Au contraire, le concile de Trente parle incidemment des « prêtres ordonnés par l'imposition des mains », sess. XIV : décret sur l'Extrême-Onction, c. III, *ibid.*, n. 910, tandis qu'il requiert ailleurs « l'onction sacrée » comme nécessaire, sess. XXIII, can. 5, n. 965.

La complexité de ces faits explique la diversité des opinions. Il n'est peut-être pas un seul de ces éléments qui n'ait été tour à tour regardé comme essentiel. D'où des combinaisons multiples, suivant que chacun de ces rites est retenu seul ou associé à d'autres.

Ces divers systèmes se ramènent à quelques types classiques. On admet généralement que les ordres mineurs, y compris le sous-diaconat, restent hors de toute controverse. Pour les ordres supérieurs, deux écoles exclusives sont en présence, qui n'admettent qu'une seule matière et une seule forme, mais qui la cherchent, la première dans la tradition des instruments, la seconde dans l'imposition des mains. Entre les deux, une école éclectique admet les deux rites comme simultanément nécessaires.

En effet, on s'accorde à négliger comme adventices les cérémonies relatives aux vêtements, voire même l'onction; mais la tradition des instruments apparaît comme le symbole caractéristique des divers ordres. C'est pourquoi tous les anciens scolastiques y ont vu la matière du sacrement. Plus tard le décret aux Arméniens est venu fournir à cette théorie le renfort de l'autorité. — Le problème a changé de face avec le développement des études positives. En présence des changements qu'elles ont révélés, on n'a plus retenu comme essentiel que l'élément le plus ancien et le plus constant, savoir l'imposition des mains. Telle est l'opinion des historiens liturgistes du XVII^e^ siècle et d'un grand nombre de théologiens modernes. — Afin de tout accorder, Bellarmin a proposé une solution mitoyenne, d'après laquelle l'Ordre serait composé de ces deux éléments, mais moralement réunis pour ne former qu'une seule matière. Cette opinion conciliante, qui eut jadis quelque succès, est aujourd'hui en pleine décadence.

Tant que le magistère ecclésiastique ne s'est pas prononcé, le choix entre ces divers systèmes ne relève que de leur valeur scientifique. Il y a lieu tout d'abord d'observer que les ordres mineurs méritent d'entrer en considération aussi bien que les autres : c'est le problème de l'ordination qu'il faut envisager dans tout son ensemble.

A cet égard, tous les systèmes exclusifs se heurtent à d'invincibles difficultés. Car la tradition des instruments est inconnue à l'antiquité et tout autant à l'Église grecque moderne, sans que personne puisse mettre en cause la validité des ordinations d'où ce rite est absent. L'imposition des mains est, au contraire, certainement le rite traditionnel et longtemps unique. Mais la théologie et l'Église du Moyen Age ont incontestablement réduit son importance théorique au profit de la porrection des instruments, comme en témoigne le Décret aux Arméniens, et il semble difficile d'écarter simplement cette tradition comme une erreur. Quant au système éclectique de la double matière, il cumule les inconvénients des deux autres sans offrir l'avantage de leur simplicité.

Ces diverses opinions reposent sur le commun postulat qu'il existe une matière immuable de l'Ordre : voilà pourquoi elles se concilient mal avec les variations de rite attestées par les faits. A ces conceptions rigides on en vient donc à substituer une vue plus souple, d'après laquelle les éléments constitutifs de

l'Ordre auraient changé au cours des âges, ceux-là devant être tenus pour essentiels que l'Église reconnaissait comme tels à un moment donné. Tel semble ici être le sens évident de l'histoire, dont les conclusions donnent une vraisemblance croissante à la théorie générale qui accorde à l'Église un droit de détermination sur la matière et la forme des sacrements.

IV. Effets de l'Ordre. — Pour les protestants, l'ordination ne peut avoir que des effets d'ordre extérieur et social. En la reconnaissant comme un sacrement, l'Église la tient pour un agent efficace de vie spirituelle.

Avec le baptême et la confirmation, l'Ordre est un des trois sacrements qui impriment un caractère. *Conc. Trid.*, sess. xxiii, c. iv et can. 4, Denzinger-Bannwart, n. 960, 964; cf. sess. vii, can. 9, n. 852, et Décret aux Arméniens, n. 695. En effet, il associe de la manière la plus étroite et la plus profonde aux pouvoirs du Christ le sujet qui le reçoit. A la consécration extérieure au service de l'Église correspond, en conséquence, une consécration intime et durable devant Dieu. De fait, l'Église n'a jamais admis, en principe, la réitération de l'Ordre dûment reçu. Ce caractère sacerdotal suppose les autres et les dépasse en perfection; mais il faut le considérer comme en étant réellement distinct. On peut concevoir qu'il est imprimé par chacun des ordres suivant leur participation à la dignité du sacrement et qu'il croît avec leur progression.

De ce caractère découle d'abord un pouvoir sur le corps naturel du Christ. Le sacerdoce chrétien, en effet, est ordonné tout entier vers le sacrifice eucharistique et les ordres s'échelonnent suivant la mesure où ils approchent de l'autel. Au sommet se place le prêtre, qui consacre et qui offre; après lui, le diacre et les ministres qui l'assistent.

Parallèlement l'Ordre donne droit au gouvernement spirituel des âmes. Les ordres inférieurs sont commis aux fonctions subalternes; le diacre est admis à la prédication et à la célébration solennelle du baptême; le prêtre administre les sacrements ainsi que les sacramentaux et préside à la vie religieuse des fidèles qui lui sont confiés; l'évêque confirme et ordonne, il est le pasteur ordinaire de son diocèse et de lui dépend la juridiction des prêtres. A ce double titre le pouvoir épiscopal est supérieur au pouvoir simplement sacerdotal, *Conc. Trid.*, sess. xxiii, c. iv et can. 7, Denzinger-Bannwart, n. 960, 967, et cette supériorité doit être dite de droit divin.

L'Ordre a une efficacité sacramentelle en vue d'assurer l'exercice de ces hautes fonctions. Ses effets sont résumés par le concile de Trente, can. 4, *ibid.*, n. 964, dans le don du Saint-Esprit. Par où il faut entendre l'augmentation de la grâce sanctifiante et le droit aux grâces actuelles nécessaires au prêtre pour remplir les devoirs de son état. La mesure de ces grâces reste subordonnée à la préparation de chacun et leurs fruits pratiques à la fidélité de sa collaboration.

V. Ministre de l'Ordre. — Ainsi que les autres sacrements, l'Ordre est un bien d'Église et qui ne peut être administré que par ses mains. Innocent III eut l'occasion de le rappeler (18 décembre 1208) contre les Vaudois, qui faisaient du sacerdoce un charisme individuel, Denzinger-Bannwart, n. 424, et le concile de Trente contre les protestants, qui le ramenaient à une fonction civile, c. iv, et can. 7, *ibid.*, n. 960, 967.

Les mêmes textes réservent à l'évêque le pouvoir d'ordonner, et le Décret aux Arméniens, *ibid.*, n. 701, précise qu'il est le « ministre ordinaire » de ce sacrement. C'est, en effet, aux Apôtres seuls que le Christ a donné ses pouvoirs et c'est par eux ou leurs délégués que sont faites les premières ordinations, Act., vi, 3-6; xiv, 23; I Tim., v, 22; II Tim., i, 6, encore que la communauté puisse intervenir pour la désignation du sujet. Le rôle du « presbytère » attesté par I Tim., iv, 14, cf. Act. xiii, 3, se réfère à une période primitive où tous les « presbytres » avaient le pouvoir épiscopal, à moins qu'il ne s'agisse d'un concours auxiliaire comme aujourd'hui.

Ce principe s'est invariablement conservé dans la tradition de l'Église. La collation des ordres est le monopole de l'évêque, dont le pouvoir d'ordination a toujours constitué le privilège le plus caractéristique. Saint Jérôme a cru que les prêtres d'Alexandrie eurent jusque vers 250 le droit de sacrer leur patriarche. Le fait, s'il était exact, serait une survivance de l'âge apostolique et viendrait à l'appui de l'hypothèse qui attribue à tous les prêtres, pour cette période des origines, la plénitude du sacerdoce. Mais les historiens tendent aujourd'hui à regarder ce renseignement comme erroné : le clergé alexandrin aurait bien eu le droit d'élection, mais non point de consécration. Du point de vue rationnel, il est normal que l'intronisation des clercs appartienne à celui-là seulement qui a les responsabilités du chef.

Telle fut, au début, la règle pour toute la hiérarchie sans exception. Denzinger-Bannwart, n. 153-158. Mais, depuis longtemps, l'Église accorde aux abbés la collation des ordres mineurs à leurs sujets par délégation du souverain pontife. L'autonomie des communautés monastiques et le caractère secondaire de ces ordres expliquent suffisamment cet usage.

Une bulle d'Innocent VIII (1489) confère à l'abbé général de Cîteaux le même privilège pour le diaconat et l'authenticité de ce document n'est plus guère contestée. Dans cet indult, certains voient le résultat d'une erreur; mais on peut aussi le comprendre comme une discipline momentanément autorisée par l'Église et qui ne préjuge pas la question de droit.

Tout le monde est d'accord qu'il n'y a d'ordination licite que par un ministre en communion régulière avec l'Église. Mais des circonstances exceptionnelles ont périodiquement soulevé à ce propos la question de validité.

Chez les Pères, saint Cyprien n'admettait pas plus l'ordination que le baptême chez les hérétiques. La décision du pape Étienne tranchait pratiquement les deux cas en faveur de la validité et le principe qu'elle implique fut explicitement formulé en théorie par saint Augustin contre les donatistes. Quel que soit le ministre, l'ancienne tradition est que le caractère de l'Ordre est toujours acquis; mais il n'est suivi de la grâce que dans l'Église. Voir Denzinger-Bannwart, n. 169, 249. En Orient, au contraire, il y eut une tendance à la réordination des clercs ordonnés dans l'hérésie.

Les troubles ecclésiastiques du haut Moyen Age et la réforme grégorienne introduisirent la même pratique en Occident. C'est ainsi que furent cassées les ordinations du pape Constantin (concile romain de 769) et, un siècle plus tard, celles du pape Formose, sous prétexte que leur élection avait été irrégulière. Parmi les collaborateurs de Grégoire VII, la valeur des Ordres conférés par les simoniaques fut l'objet de vives discussions : la thèse de la nullité, combattue par saint Pierre Damien, était soutenue par le cardinal Deusdedit. Après quelques incertitudes, Urbain II ordonna de réitérer, sauf l'onction, les cérémonies de l'ordination pour les clercs ainsi consacrés. Si le concile de Guastalla (1106) admet comme valides les ordinations des prélats hérétiques ou simoniaques, Denzinger-Bannwart, n. 358, dans la suite du xii[e] siècle elles furent généralement tenues pour ino-

pérantes. Mais avec la paix de l'Église les principes traditionnels retrouvent toute leur netteté. Voir la décision de Clément VIII (1595), *ibid.*, n. 1087. Les ordinations anglicanes n'ont été déclarées nulles par Léon XIII (1896) que pour défaut de forme et d'intention. *Ibid.*, n. 1963-1965.

En vue d'expliquer ces variations, on a proposé d'admettre en principe que l'Église aurait le pouvoir de déterminer les conditions requises pour la transmission valide du pouvoir d'ordre et de créer à cet égard des empêchements dirimants comme dans le cas du contrat matrimonial. Ce fut, à partir du XII[e] siècle, la théorie des canonistes bolonais et la Curie s'inspira souvent de leur doctrine depuis Alexandre III. Bien des théologiens l'ont retenue depuis à titre de conception spéculative. Elle semble la seule solution possible pour qui refuse de regarder comme une erreur la pratique médiévale des réordinations, et tous les faits constatés par ailleurs sur le rôle de l'Église en matière de sacrements en accroissent la probabilité.

VI. Sujet de l'Ordre. — Parce qu'il a pour effet d'introduire dans la hiérarchie, l'Ordre est, plus que tout autre sacrement, soumis au contrôle de l'Église. Celle-ci a réclamé l'indépendance de ses droits sur ce point à l'égard de l'État. Voir le second concile de Nicée, Denzinger-Bannwart, n. 305, et le concile de Trente, c. IV, *ibid.*, n. 960; cf. can. 7, col. 967. Elle les a surtout exercés pratiquement par sa législation canonique, dont elle a défendu le principe contre les jansénistes de Pistoie, *ibid.*, n. 1551-1553.

La validité de l'Ordre est d'abord soumise aux mêmes conditions que tous les sacrements en général. Il ne peut donc être conféré qu'à une créature humaine et à un chrétien baptisé. En raison des charges qu'il comporte, l'intention du sujet est ici particulièrement requise, au moins dans ce sens que l'ordinand ne doit pas avoir de volonté contraire. Mais l'application de ce principe fut souvent comprise d'une manière assez large, et c'est ce qui explique le cas des ordinations imposées jadis par contrainte à des chrétiens trop timorés.

On pourrait croire que l'âge de raison est ici de rigueur. Mais Benoît XIV témoigne (bulle *Eo quamvis tempore* du 4 mars 1745) que la doctrine de l'École et la pratique des tribunaux romains s'accordent à reconnaître comme valides les ordinations d'enfants, sous cette réserve que ceux-ci ne sont pas tenus aux obligations d'un état qu'ils n'ont pas librement accepté.

En soi, le droit naturel ne s'opposerait pas à ce que l'Ordre fût conféré à des femmes. Mais les pouvoirs qu'il accorde ne sont pas compatibles avec la position subordonnée qui revient à celles-ci dans le plan divin. I Cor., XIV, 34; I Tim., II, 11, 12. Aussi les Pères se sont-ils élevés avec indignation et mépris contre les sectes, gnostiques ou autres, qui admettaient les femmes aux fonctions sacrées. Les diaconesses ont eu dans les premiers siècles un rôle auxiliaire, I Tim., V, 3-16; mais les honneurs que l'Église leur rendait n'eurent jamais le caractère d'une ordination.

Toutes les autres règles décrétées par l'Église ont trait à la licéité de l'Ordre. Elles tendent à faire ressortir la dignité de ce sacrement et à garantir la préparation morale du sujet qui doit le recevoir.

Des privilèges sociaux et politiques furent reconnus autrefois au prêtre par les États chrétiens pour rendre hommage à la sainteté de son caractère et à l'importance de ses fonctions. Il lui reste toujours sa consécration spirituelle, qui lui assure le respect et le dévouement des fidèles, en même temps qu'elle lui impose le devoir d'y correspondre par un égal souci de perfection.

J. Tixeront, *L'Ordre et les ordinations.* Étude de théologie historique, Paris, 1925; L. Saltet, *Les réordinations.* Étude sur le sacrement de l'Ordre, Paris, 1907; G. M. van Rossum, *De essentia sacramenti Ordinis. Disquisitio historico-theologica*, Fribourg-en-Brisgau, 1914; S. Thomas, *Sum. theol.*, Suppl., q. XXXIV-XL; J.-J. Olier, *Traité des saints Ordres*, édit. Branchereau, Paris, 1905; J. Many, *Prælectiones de sacra ordinatione*, Paris, 1905.

J. Rivière.

2. ORDRE (Législation canonique). — La législation canonique relative au sacrement de l'Ordre comprend les canons 948-1011 du Code de droit canonique.

Après avoir rappelé que l'Ordre, institué par Notre-Seigneur, a pour effet de distinguer dans l'Église les clercs des laïcs — les clercs pouvant seuls être appelés à gouverner les fidèles et à exercer le culte divin — le Code énonce la distinction entre les ordres *majeurs* ou *sacrés* (presbytérat, diaconat et sous-diaconat) et les ordres *mineurs* (acolytat, exorcistat, lectorat, ostiariat). Il déclare ensuite que les termes : ordonner, ordre, ordination, doivent s'entendre en droit de la consécration épiscopale, de tous les ordres ci-dessus énumérés, et même de la tonsure, à moins que le contexte ou la chose dont il s'agit n'exige le contraire. Can. 948-950. Les canons suivants peuvent se grouper sous ces quatre chefs : I. Le ministre de l'ordination. II. Le sujet de l'ordination. III. L'ordination elle-même. IV. Sanctions pénales.

I. Le ministre de l'ordination. — A. *Pour la validité.* — Le ministre *ordinaire* de l'ordination est l'*évêque* qui a reçu la consécration épiscopale. *Extraordinairement*, un simple prêtre non revêtu du caractère épiscopal peut cependant conférer certains ordres lorsque le droit lui en donne le pouvoir, ou lorsqu'il a reçu du Saint-Siège un indult spécial à ce sujet. Nous avons expliqué quels ordres pouvaient conférer les *abbés* et les *cardinaux* (Voir ces mots). Les *préfets et vicaires apostoliques* ont aussi des pouvoirs particuliers : s'ils ont le caractère épiscopal, ils sont assimilés en tout à un évêque diocésain; s'ils n'ont pas le caractère épiscopal, le Code leur permet, tant que dure leur emploi, mais pas au delà, et uniquement sur leur propre territoire, de conférer la tonsure et les ordres mineurs soit à leurs propres sujets séculiers, soit à ceux qui leur présentent des dimissoires en règle. Ces conditions sont requises à l'exercice valide de leur pouvoir. Can. 957. Dans le passé, des papes ont donné à des abbés, simples prêtres, le pouvoir de conférer le sous-diaconat, probablement même le diaconat, jamais, croyons-nous, le sacerdoce. La bulle de Boniface IX du 1[er] février 1400 qui semble concéder ce droit à l'abbé de S. Osith est susceptible d'une autre interprétation.

B. *Pour la licéité.* — Personne n'a le droit, sans une autorisation du Saint-Siège, de conférer un ordre supérieur à celui qui a reçu une ordination des mains du souverain pontife. Can. 952. La consécration épiscopale est également réservée au pape, et aucun évêque ne peut y procéder sans le *mandatum apostolicum.* Voir Évêques, t. III, col. 92. Pour les autres ordinations, on suit les règles suivantes :

1° *Ordination des séculiers.* — En principe, on ne peut recevoir les ordres que de son propre évêque; si l'on s'adresse à un autre, il faut avoir de son propre évêque des lettres dimissoriales. Can. 955, § 1.

1. Par *propre évêque*, lorsqu'il s'agit de l'ordination des séculiers, il faut entendre uniquement l'évêque du diocèse où l'ordinand a son domicile. Si cet évêque est en même temps l'évêque d'origine de l'ordinand, aucune autre condition n'est requise, mais dans le cas contraire, l'ordinand doit affirmer par serment qu'il a l'intention de demeurer dans le diocèse *in perpetuum.* Sont cependant dispensés de ce serment les clercs qui ont déjà été incorporés au diocèse par

la réception de la tonsure, ceux que leur propre évêque ordonne pour le service d'un autre diocèse, et les religieux profès soumis pour l'ordination au droit des séculiers. Can. 956.

Le propre évêque, à moins d'un empêchement légitime, doit ordonner lui-même ses sujets; cependant il faut à un évêque latin un indult apostolique pour ordonner licitement un de ses sujets de rite oriental. Can. 955, § 2.

2. Par *lettres dimissoriales*, le droit canonique entend l'autorisation donnée à un ordinand de recevoir les ordres d'un autre que de son propre évêque.

a) Lorsqu'il s'agit d'ordinands séculiers, les lettres dimissoriales peuvent lui être données : par son propre évêque, dès qu'il a légitimement pris possession de son siège, avant même qu'il soit sacré; par le vicaire général muni d'un mandat spécial de l'évêque. — Pendant la vacance, le vicaire capitulaire, au bout d'une année, peut donner des lettres dimissoriales avec le consentement du Chapitre; mais pendans la première année il ne peut en donner qu'à ceux qui sont *arctati*, c'est-à-dire, qui ne peuvent pas attendre la prise de possession du nouvel évêque, parce que l'ordination leur est nécessaire auparavant, soit en raison d'un bénéfice déjà reçu ou à recevoir, soit en raison d'un office auquel il faut pourvoir sans délai pour le bien du diocèse. Le vicaire capitulaire ne peut jamais donner de lettres dimissoriales à ceux qui ont été refusés par l'évêque. — Les vicaires et préfets apostoliques, les abbés ou prélats *nullius*, peuvent donner des lettres dimissoriales pour tous les ordres, même s'ils n'ont pas le caractère épiscopal. — Tous ceux que nous venons d'énumérer ne peuvent donner de lettres dimissoriales que tant qu'ils conservent juridiction sur le territoire qui leur est confié. — Celui qui peut donner des lettres dimissoriales peut aussi conférer lui-même les ordres s'il possède le pouvoir d'ordre requis à cet effet. Can. 958, 959.

b) On ne doit donner de lettres dimissoriales qu'après s'être procuré toutes les attestations prescrites par le droit (lettres testimoniales, certificat de publications de bans, etc.). — Si, depuis la concession des lettres dimissoriales, l'ordinand a fait dans un diocèse étranger un séjour prolongé pour lequel il lui faut des lettres testimoniales, l'évêque ne procédera pas à l'ordination avant de les avoir reçues. S'il s'agit d'un séjour fait dans son propre diocèse, il prendra lui-même directement les informations nécessaires. Can. 960.

c) Le propre évêque (même si c'est un des cardinaux évêques suburbicaires) peut adresser les lettres dimissoriales à n'importe quel évêque en communion avec le Saint-Siège : cependant il lui faudrait un indult apostolique pour les adresser à un évêque qui ne serait pas du même rite que l'ordinand. Can. 961.

d) Une fois les lettres dimissoriales reçues, n'importe quel évêque peut conférer les ordres au sujet étranger qu'elles concernent, pourvu qu'il ne puisse avoir aucun doute sur l'authenticité de ces lettres. Can. 962.

e) Celui qui accorde des lettres dimissoriales (ou son successeur) peut y insérer certaines restrictions (de temps, de lieu, de personnes...) ou les révoquer, mais une fois données elles conservent leur valeur même après la mort, la démission, la révocation, etc., de celui qui les a données. Can. 963.

2° *Ordination des religieux.* — 1. *L'abbé régulier* dit abbé *de régime*, (voir Abbé, t. I, col. 11-13), même s'il n'est pas à la tête d'un territoire *nullius*, peut conférer le tonsure et les ordres mineurs à ses sujets qui ont fait au moins la profession simple, mais à condition qu'il soit prêtre et qu'il ait reçu légitimement la bénédiction abbatiale. Toute ordination conférée à d'autres ou sans que ces conditions soient remplies, serait nulle, à moins que l'abbé ne possède le caractère épiscopal. Tout privilège contraire est révoqué.

2. Les religieux *exempts* ne peuvent être licitement ordonnés par aucun évêque sans des lettres dimissoriales de leur propre supérieur majeur.

3. Les supérieurs ne peuvent donner de lettres dimissoriales à leurs profès simples de vœux temporaires que pour la tonsure et les ordres mineurs. Le Code révoque tous les indults contraires.

4. Tous les autres religieux (novices, ou profès non exempts) sont soumis, pour l'ordination, au droit des séculiers.

5. L'évêque auquel le supérieur religieux doit envoyer les lettres dimissoriales est l'évêque du diocèse où se trouve la maison religieuse à laquelle appartient l'ordinand. — Le supérieur religieux ne peut envoyer les lettres dimissoriales à un autre évêque que dans les cas suivants : si l'évêque diocésain le lui permet, s'il n'appartient pas au même rite, s'il est absent, s'il ne doit pas faire d'ordination au prochain samedi liturgique (samedi des Quatre-Temps, samedi de la Passion, samedi saint), ou enfin si le diocèse vacant est gouverné par quelqu'un n'ayant pas le caractère épiscopal. Dans chaque cas, l'évêque qui fait l'ordination doit avoir l'attestation authentique de la curie épiscopale, constatant que l'exception se trouve réalisée. Les supérieurs religieux doivent bien se garder de tourner la loi en envoyant leur sujet dans une autre maison religieuse, ou en différant exprès la concession des lettres testimoniales à un temps où l'évêque sera absent ou ne fera pas d'ordinations. Can. 965-967. Les supérieurs religieux qui oseraient violer ces défenses seraient suspens *ipso facto* pendant un mois de la célébration de la messe. Can. 2410.

II. Le sujet de l'ordination. — Les conditions requises de la part de l'ordinand pour la *validité* de l'ordination (sexe masculin, baptême, et, chez les adultes, l'intention) ayant été exposées plus haut, nous ne traitons ici que des conditions de *liceité*.

1° L'ordinand ne doit avoir ni *irrégularité* ni *empêchement* lui interdisant l'accès des ordres. Voir Irrégularités, t. III, col. 1100-1102.

2° Il doit être doué des *qualités requises* par le droit : et c'est à son propre Ordinaire de juger si cette condition est réalisée. Can. 968.

Par application de ce principe, il est interdit, pour n'importe quelle raison et de n'importe quelle manière d'obliger quelqu'un à entrer dans l'état clérical ou de l'en détourner s'il a les qualités requises. Mais le propre évêque ou le supérieur religieux majeur peut toujours, pour une cause canonique, même occulte, et sans aucune procédure judiciaire, interdire à ses clercs l'accès des ordres. L'ordinand peut alors recourir au Saint-Siège, ou même à son supérieur général s'il s'agit de religieux auxquels le supérieur provincial a interdit l'accès aux ordres. Can. 970, 971.

Un séculier ne doit être ordonné que si son propre évêque le juge utile ou nécessaire aux églises de son diocèse. L'évêque peut cependant ordonner un de ses sujets qui serait destiné dans l'avenir (après une excorporation et une incorporation faites conformément au droit) au service d'un autre diocèse. Can. 969.

N. B. — Pour recevoir la formation nécessaire, le Code désire que les aspirants aux ordres soient reçus dès le jeune âge dans un séminaire; et il exige que tous y passent au moins leurs quatre années de théologie. Ce n'est que pour des raisons graves, et dans des cas particuliers, que l'évêque peut (*onerata conscientia*) dispenser de cette loi : dans ce cas, il confiera ces aspirants aux ordres à un prêtre pieux et

capable qui veillera sur eux et les formera à la piété. Can. 972.

Après ces généralités, le Code donne les précisions suivantes : 1. La première tonsure et les ordres ne doivent être conférés qu'à ceux qui ont l'intention de monter jusqu'au sacerdoce, et dont on peut à bon droit conjecturer qu'ils seront un jour de bons prêtres. Toutefois, si, une fois ordonné, un clerc refuse de recevoir les ordres supérieurs, l'évêque ne peut ni le contraindre à les recevoir, ni lui interdire l'exercice des ordres reçus, à moins qu'il ne soit sous le coup d'un empêchement canonique ou qu'une raison grave, jugée telle par l'évêque, ne s'oppose à l'exercice de ces ordres. — L'évêque ne doit conférer à personne les ordres sacrés sans avoir, par des arguments positifs, la certitude morale que le sujet a les qualités requises par le droit : sinon, non seulement il pécherait très gravement, mais il s'exposerait encore au danger de coopérer aux péchés d'autrui.

2. Pour que quelqu'un puisse être ordonné licitement, il faut :

a) qu'il ait reçu la *confirmation;*

b) qu'il ait une *conduite* en rapport avec l'ordre qu'il doit recevoir;

c) qu'il ait l'âge *canonique :* c'est-à-dire, 21 ans complets pour le sous-diaconat; 22 ans complets pour le diaconat; 24 ans complets pour le sacerdoce. Rome accorde pour le sacerdoce des dispenses allant jusqu'à 18 mois;

d) qu'il ait la *science requise :* la tonsure ne doit être conférée que lorsque les études théologiques sont commencées; le sous-diaconat, vers la fin de la troisième année de théologie; le diaconat, au début de la quatrième; et le sacerdoce, pas avant le milieu de la quatrième. Le cours de théologie doit être fait non pas en particulier, mais dans des écoles spéciales et suivant les directives données par le Code (voir Séminaires). Nous verrons que cette science doit être constatée par un examen avant l'ordination. Can. 975, 976;

e) qu'il ait *reçu les ordres inférieurs :* tous les ordres doivent être conférés les uns après les autres, et il est absolument interdit d'en sauter un seul. Can. 977. Aussi est-il prévu que si un ordinand, après avoir reçu quelques ordres au rite oriental (v. g. le lectorat et le sous-diaconat), obtient du Saint-Siège un indult pour recevoir au rite latin les ordres supérieurs, il doit auparavant recevoir au rite latin les ordres qu'il n'a pas reçus au rite oriental (v. g. les trois autres ordres mineurs). Can. 1004;

f) que les *interstices* aient été observés. — On appelle interstices les intervalles de temps qui doivent s'écouler entre deux ordinations successives, pour que les clercs puissent exercer, dans les conditions précisées par l'évêque, les ordres qu'ils ont reçus. C'est à l'évêque qu'il appartient de déterminer prudemment les interstices entre la tonsure et l'ostiariat, et entre chacun des ordres mineurs. Le droit commun interdit seulement de conférer en même temps la tonsure et un ordre mineur, ou tous les ordres mineurs ensemble. Entre l'acolytat et le sous-diaconat, l'interstice minimum est d'un an; il est de trois mois entre le sous-diaconat et le diaconat, entre le diaconat et la prêtrise. Mais l'évêque peut les réduire s'il juge que la nécessité ou l'utilité de l'Église le demande; il ne peut cependant jamais ni conférer les ordres mineurs en même temps que le sous-diaconat, ni conférer deux ordres sacrés le même jour : toute coutume contraire à ces deux points est réprouvée. Can. 977, 978.

g) Il faut enfin que l'ordinand ait un *titre canonique*, s'il s'agit des ordres sacrés. — On appelle titre canonique une garantie donnant à l'Église l'assurance que le clerc dans les ordres sacrés aura toute sa vie de quoi suffire à son honnête entretien. Cette garantie est variable suivant qu'il s'agit d'un clerc séculier ou d'un religieux. *S'il s'agit d'un clerc séculier*, cette garantie sera normalement un *bénéfice* (Voir Bénéfices, t. I, col. 727), ou, à son défaut, un *patrimoine* ou une *pension.* C'est aux Ordinaires à préciser, suivant les circonstances de temps et de lieux, en quoi doit consister cette garantie. Une fois l'ordre sacré reçu, si le clerc perd son titre, il doit lui en substituer un autre, à moins que, au jugement de l'évêque, il soit autrement pourvu à son honnête entretien. Ceux qui, sans indult apostolique, conféreraient ou permettraient de conférer un ordre sacré à un clerc, le sachant dépourvu de titre canonique, doivent (eux et leurs successeurs) lui fournir, dans le besoin, ce qui lui est nécessaire, jusqu'à ce qu'il ait été pourvu autrement à son honnête entretien. La convention passée entre un évêque et un clerc ordonné sans titre, en vertu de laquelle le clerc s'engagerait à ne rien demander à l'évêque, n'a aucune valeur. — Si l'on ne peut avoir comme garantie ni un bénéfice, ni un patrimoine, ni une pension, le droit commun admet comme titre supplétif le titre de *service du diocèse*, et dans les pays soumis à la Propagande le titre de *mission :* la garantie consiste alors en ce que le clerc, s'engageant par serment à se dévouer pour toujours, sous l'autorité de l'Ordinaire du lieu, au service d'un diocèse, ou des missions, l'Ordinaire lui conférera une fois prêtre, un bénéfice, un office, ou un secours suffisant à son honnête entretien. Le serment prêté par celui que l'évêque ordonne à ce titre (service du diocèse) ne le prive d'aucun des droits des clercs, v. g. du droit d'entrer en religion. — *Pour les religieux* à vœux solennels, la garantie canonique est la profession solennelle elle-même : on l'appelle titre de *pauvreté.* — Pour les religieux à vœux simples perpétuels, ils ont le titre de *mense commune*, ou de congrégation, ou un autre semblable déterminé par leurs constitutions. — Enfin, pour les autres religieux, même en ce qui concerne le titre d'ordination, ils sont régis par le droit des séculiers. Can. 979-982.

III. L'ordination. — 1° *Avant l'ordination.* — *a*) Tous ceux (séculiers ou religieux) qui doivent être promus aux Ordres doivent, avant l'ordination, par eux-mêmes ou par d'autres, faire connaître en temps opportun leur intention à l'évêque ou à celui qui le remplace (v. g. le maître des cérémonies du séminaire).

b) Les séculiers et les religieux qui, pour l'ordination, sont soumis au droit des séculiers, doivent apporter les certificats suivants : le certificat de leur dernière ordination ou, s'il s'agit de la tonsure, les certificats de baptême et de confirmation; — une attestation qu'ils ont fait les années d'études requises pour l'ordre qu'ils ont à recevoir; — un certificat de bonne vie et mœurs donné par le supérieur du séminaire (ou s'ils vivent hors du séminaire, par le prêtre auquel ils ont été confiés); — des *lettres testimoniales* données par les Ordinaires des lieux où ils ont demeuré assez longtemps pour pouvoir y contracter un empêchement canonique; — enfin, si le candidat aux Ordres est un religieux, des lettres testimoniales de son supérieur majeur. Can. 992, 993.

Le temps pendant lequel un ordinand est censé avoir pu contracter un empêchement canonique est un séjour de six mois (trois mois, pour des soldats) après l'âge de puberté (14 ans). Mais l'évêque qui confère les ordres peut exiger des lettres testimoniales même pour un séjour plus court ou antérieur à l'âge de puberté, s'il le juge prudent. — Si l'Ordinaire du lieu ne connaît pas assez l'ordinand, ni par lui-même ni par d'autres, pour pouvoir attester qu'il n'a contracté aucun empêchement canonique pendant un

séjour sur son territoire, ou si l'ordinand a séjourné dans tant de diocèses qu'il est impossible ou trop difficile d'obtenir toutes les lettres testimoniales, l'Ordinaire y pourvoira au moins en faisant prêter à l'ordinand un serment supplétoire. — Si, après avoir obtenu d'un diocèse des lettres testimoniales, et avant l'ordination, l'ordinand fait un nouveau séjour dans ce même diocèse, il lui faut de nouvelles lettres testimoniales de l'Ordinaire du lieu. Can. 994.

c) Lorsqu'un supérieur religieux donne des lettres dimissoriales à un de ses sujets, il doit lui aussi attester dans ces lettres non seulement que ce religieux a fait profession et qu'il fait partie d'une de ses maisons religieuses, mais qu'il a fait les études requises, et remplit les autres conditions exigées par le droit. Une fois ces lettres dimissoriales reçues, l'évêque n'a pas besoin d'autres lettres testimoniales. Can. 995.

d) *Examen canonique.* Tout ordinand, séculier ou religieux, doit avant l'ordination subir au préalable un examen sérieux sur l'ordre qu'il doit recevoir. — Ceux qui doivent être promus aux ordres sacrés doivent aussi être interrogés sur d'autres traités de théologie. C'est à l'évêque à préciser la méthode et la matière de ces examens, et devant qui ils doivent être passés. — C'est l'Ordinaire du lieu à qui revient de droit l'ordination ou qui donne les lettres dimissoriales qui fait passer cet examen aux séculiers et aux religieux; mais il peut aussi, pour un juste motif, en confier le soin à l'évêque qui fera l'ordination, si celui-ci veut bien accepter. En tout cas, l'évêque qui ordonne un sujet étranger, séculier ou religieux, muni de lettres dimissoriales attestant que l'examen a été passé et qu'il a été jugé suffisant, peut s'en remettre à cette attestation, mais il n'y est pas obligé. Et si en conscience il ne croit pas le candidat suffisamment instruit, qu'il ne l'ordonne pas. Can. 996.

e) *Publication des bans.* On doit publier dans leur église paroissiale les noms de tous ceux qui doivent recevoir un des ordres sacrés, à l'exception des religieux de vœux perpétuels (simples ou solennels). L'Ordinaire peut cependant, s'il le juge prudent, soit dispenser pour un juste motif de cette publication, soit lui substituer un affichage public aux portes de l'église pendant quelques jours, comprenant au moins un jour de fête. — La publication doit se faire un jour de fête de précepte dans l'église pendant la messe solennelle, ou un autre jour et à une autre heure où l'église est plus fréquentée. — Si dans les six mois le candidat n'a pas été promu aux Ordres, on renouvellera la publication à moins que l'Ordinaire n'en décide autrement. — Tous les fidèles sont obligés de faire connaître avant l'ordination à l'Ordinaire ou au curé les empêchements aux saints ordres qu'ils connaîtraient. — L'Ordinaire fera faire, par le curé qui a publié les bans, ou même par un autre s'il le juge expédient, une enquête sérieuse sur la vie et les mœurs des ordinands auprès de personnes dignes de foi; les certificats de l'enquête et de la publication des bans seront transmis à la Curie. — Ledit Ordinaire n'omettra pas de faire d'autres recherches, même privées, s'il le juge nécessaire ou opportun. Can. 998-1000.

f) *Retraite.* Ceux qui doivent recevoir la tonsure ou les ordres mineurs doivent faire une retraite d'au moins trois jours entiers; ceux qui se préparent aux ordres sacrés, une d'au moins six jours entiers. Mais si, dans les six mois, un ordinand reçoit plusieurs ordres majeurs, l'Ordinaire peut abréger sa retraite préparatoire au diaconat, sans la réduire toutefois à moins de trois jours entiers. — Une fois la retraite faite, si l'ordination, pour une raison quelconque, est différée au delà de six mois, une nouvelle retraite est nécessaire; autrement, c'est à l'Ordinaire de juger si l'ordinand doit ou non faire une nouvelle retraite. — Cette retraite, les religieux doivent la faire dans leur propre maison, ou dans une autre, suivant ce que décidera prudemment leur supérieur; quant aux séculiers, ils la feront au séminaire ou dans une autre pieuse maison, religieuse ou non, désignée par l'évêque. — L'évêque doit être informé que la retraite a été faite par un certificat du supérieur de la maison où l'ordinand a fait les exercices, ou, s'il s'agit de religieux, par un certificat de leur propre supérieur majeur. Can. 1001.

2° *Rites et cérémonies de l'ordination.* — Pour la collation de chaque ordre, le ministre doit observer exactement les rites particuliers décrits au *Pontifical romain*, ou dans les autres livres liturgiques approuvés par l'Église : il n'est permis pour aucun motif d'omettre ou d'intervertir quelques-uns de ces rites. — La messe d'ordination, ou de la consécration épiscopale, doit être célébrée par le ministre même de l'ordination ou de la consécration. — Tous ceux qui reçoivent un ordre sacré sont obligés de communier à la messe même de l'ordination. Can. 1002-1005.

« Le *Pontifical* — qui renferme les cérémonies de l'ordination — est le livre liturgique le plus magnifique que nous possédions. Il y a là des mises en scène d'une majesté incomparable et du sens le plus profond. La prière de l'Église y parle un langage qui, pour la sobriété, pour la dignité, pour le pathétique, n'a nulle part son égal. » (Mgr Batiffol.) Aussi ne saurions-nous trop recommander aux fidèles qui assistent à une ordination de suivre les cérémonies et d'avoir pour les comprendre l'excellent commentaire qu'en a donné René Dubosq, directeur au grand séminaire de Bayeux, dans son livre sur les *Étapes du Sacerdoce.*

3° *Temps et lieu de l'ordination.* — *a*) *Temps.* — Pour la consécration épiscopale, voir Évêques, t. III, col. 92. — Les ordres sacrés doivent être conférés pendant la Messe l'un des six samedis liturgiques (samedi des Quatre-Temps, samedi avant la Passion et samedi saint). Cependant, pour une raison grave, l'évêque peut les conférer aussi n'importe quel dimanche ou jour de fête de précepte. — La tonsure peut être conférée tous les jours et à toute heure; les ordres mineurs tous les dimanches et aux fêtes doubles, mais le matin. — Les coutumes contraires à ces prescriptions sont réprouvées; ces règles doivent être également observées lorsqu'un évêque de rite latin, en vertu d'un indult apostolique, ordonne un clerc de rite oriental, ou un évêque de rite oriental un clerc de rite latin. Can. 1007.

b) *Lieu.* — En dehors de son propre territoire, un évêque ne peut pas, sans la permission de l'Ordinaire du lieu, conférer les ordres, lorsque leur collation suppose l'usage des pontificaux : sans préjudice du privilège accordé sur ce point aux cardinaux. Voir Cardinaux, t. II, col. 1093. — Les ordinations générales doivent être célébrées dans l'église cathédrale : on doit y convoquer (et ils doivent y venir) les chanoines de l'église. Si l'ordination n'a pas lieu dans la ville épiscopale, on choisira, autant que possible, l'église la plus digne, et le clergé du lieu y assistera. — Pour les ordinations particulières, l'évêque peut aussi les faire, pour de bonnes raisons, dans d'autres églises, ou dans un oratoire de l'évêché ou du séminaire ou d'une maison religieuse. — La tonsure et les ordres mineurs peuvent être conférés même dans des oratoires privés. Can. 1008, 1009.

4° *Après l'ordination.* — Une fois l'ordination achevée, on notera sur un livre spécial qui sera gardé précieusement dans la curie du lieu de l'ordination, les noms de tous les ordinands, de celui qui a conféré les ordres, le lieu et la date de l'ordination, et on

conservera avec soin les documents relatifs à ces ordinations. — On devra remettre à chaque ordonné un certificat authentique de son ordination : ce certificat, les étrangers le présenteront à leur propre évêque pour que leur ordination soit inscrite sur un livre particulier à conserver aux archives. — De plus, l'Ordinaire du lieu, s'il s'agit d'ordinands séculiers, ou le supérieur majeur, s'il s'agit de religieux ordonnés avec ses lettres dimissoriales, devra notifier l'ordination de chaque sous-diacre au curé de la paroisse où il a été baptisé, afin que celui-ci puisse mentionner son ordination sur son acte de baptême. Can. 1010, 1011.

IV. Sanctions pénales. — Il y a suspense *ipso jure*, dont la dispense est réservée au Saint-Siège, contre l'évêque consécrateur, ses assistants (évêques, ou prêtres) et celui qui est consacré, si un sacre épiscopal est fait sans le mandat apostolique requis. Can. 2370. Voir Évêques.

Encourent *ipso facto* une suspense *ad ivinis* réservée au Saint-Siège ceux qui ont l'audace de recevoir les ordres d'un excommunié, d'un suspens, d'un interdit, après sentence déclaratoire ou condamnatoire, ou d'un apostat (hérétique, schismatique) notoire. S'ils ont été de bonne foi, ils s'abstiendront seulement d'exercer l'ordre ainsi reçu avant d'en avoir reçu l'autorisation. Can. 2372.

Il y a *ipso facto* suspense d'un an de la collation des Ordres, réservée au Saint-Siège, contre ceux qui ordonnent un sujet étranger sans les lettres dimissoriales de son propre Ordinaire; contre ceux qui ordonnent leur propre sujet sans les lettres testimoniales requises par le droit; contre ceux qui admettraient aux ordres sacrés sans titre canonique; contre ceux enfin qui ordonneraient, même avec les lettres dimissoriales de son propre supérieur, un religieux dont la communauté n'habite pas le territoire de celui qui fait l'ordination, à moins que l'on se trouve dans l'un des cas exceptés par le droit et que la preuve légitime en soit faite. Can. 2373.

Celui qui malicieusement reçoit les ordres sans lettres ou avec de fausses lettres dimissoriales, ou avant l'âge canonique, ou *per saltum*, est *ipso facto* suspens de l'ordre reçu; celui qui les recevrait sans les testimoniales requises, ou sous le coup d'une censure, irrégularité, ou autre empêchement, devrait être puni de peines graves, suivant les circonstances. Can. 2374.

Le vicaire capitulaire qui donnerait sans droit des lettres dimissoriales serait *ipso facto* suspens *a divinis*. Can. 2409.

Les supérieurs religieux qui auraient l'audace de donner à leurs sujets des dimissoires en vue de les faire ordonner par un évêque différent de celui qui est désigné par le droit (can. 965-967) seraient *ipso facto* suspens pour un mois de la célébration de la messe. Can. 2410. — Voir aussi Simonie.

F. Cimetier.

Une conférence de Monsabré. — Dans sa 79e conférence de Notre-Dame, Carême 1886 : *La consécration sacerdotale*, Monsabré étudie d'abord les raisons de son institution, puis il explique en quoi elle consiste et ce qu'elle opère. Nous en extrayons deux passages, instructifs et intéressants pour bon nombre de nos lecteurs.

1° *Sur les cérémonies de l'ordination sacerdotale :*

Entre tous les sacrements, dit-il, il n'en est aucun dont l'administration soit aussi solennelle que celle du sacrement de l'Ordre. La consécration d'un prêtre est une fête, dans laquelle l'Église déploie toutes les richesses de sa liturgie. C'est parallèlement aux rites du sacrifice eucharistique que marche la grande action d'où sort l'homme transformé qui doit présider aux saints mystères et donner au peuple chrétien les choses sacrées.

L'autel est prêt. L'évêque, générateur du pouvoir sacerdotal, appelle à lui les élus de Dieu. Les voici! — Pour exprimer l'humble et généreux abandon avec lequel ils se livrent aux opérations de la grâce, ils tombent prosternés, de tout leur corps, sur le pavé du temple; et au bruit de leur chute, le pontife et le chœur entonnent une longue série d'incantations qui remuent le ciel entier : Père, Fils, Esprit-Saint, ayez pitié de ceux qui vous implorent! Christ béni, sainte Mère de Dieu, anges et archanges, vertus célestes, patriarches, prophètes, apôtres, martyrs, confesseurs, vierges, saints et saintes du paradis, venez voir ce grand mystère, la création d'un prêtre! Assistez de vos prières le père vénérable dont la féconde vertu doit engendrer cette merveille. Avec nous, pauvres pécheurs, demandez à Dieu qu'il « daigne bénir, sanctifier et consacrer ces élus » : *ut hos electos benedicere, sanctificare et consecrare digneris.*

Le ciel prie, la terre se tait, et le pontife entre dans les avenues du sacrement par des adjurations et des instructions.

Il veut qu'on écarte les indignes et il attend les protestations du peuple contre les ravisseurs qui voudraient forcer l'entrée du sanctuaire et s'emparer d'un pouvoir sacré, en dissimulant leurs irrégularités et leurs vices.

Il apprend à ceux qui sont dignes leur grandeur future et leurs devoirs. Sacrifier, bénir, présider l'assemblée des fidèles, annoncer la parole de Dieu et répandre la grâce, voilà les fonctions du sacerdoce. C'est avec crainte qu'on doit s'approcher d'un si grand office, car il ne faut rien moins qu'une science céleste, des mœurs sans reproche, et une continuelle pratique de la justice pour s'y préparer; rien moins que la parfaite intégrité d'une vie chaste et sainte pour le porter avec honneur. Élus de Dieu, écoutez ces paroles qui résument tous vos devoirs : *Agnoscite quod agitis, imitamini quod tractatis.* Connaissez bien les profondes, mystérieuses et sublimes actions que vous faites, imitez ce que vous devez produire et manier. Et, puisque vous célébrez le mystère de la mort du Seigneur, faites mourir dans vos membres les vices et les convoitises.

Agréés par le peuple, instruits de votre dignité et de vos devoirs, courbez-vous, il est temps, sous la main qui s'étend, entre le ciel et la terre, pour appeler sur vous les bénédictions de l'Esprit-Saint et la grâce du sacerdoce : Voici le sacrement!

Le pontife, à haute voix, en célèbre les convenances, en raconte la magnifique histoire, en implore l'efficace.

Ce sacrement vous engage plus que le reste des hommes au service du Seigneur. — Recevez son joug plein de douceur et de suavité, et avec la chasuble, manteau de vos fonctions plus que royales, revêtez-vous de sa charité.

Ce sacrement vous donne le droit et le pouvoir de traiter et de manier les choses saintes, de toucher Dieu, de l'engendrer sacramentellement. Tendez vos mains, afin qu'elles soient consacrées et sanctifiées par l'onction et la bénédiction de Dieu.

Ce sacrement fait de vous des sacrificateurs. — Recevez et touchez les instruments bénis sur lesquels sera déposé le corps, dans lesquels coulera le sang de la divine victime, du Christ immolé.

Ce sacrement vous confère le pouvoir de juger et de purifier les âmes. Encore une fois, recevez l'Esprit-Saint et que les péchés soient remis à ceux à qui vous les remettrez.

Vous êtes maîtres dans l'assemblée des fidèles et pasteurs du troupeau de Jésus-Christ. Cependant, courbez-vous encore, laissez tomber sur vos reins le joug de votre noble servitude, et promettez l'obéissance au père qui vous précède et vous engendre dans la sainte hiérarchie.

Et maintenant, que la paix du Seigneur soit avec vous toujours; que la bénédiction du Dieu tout-puissant, Père, Fils, Esprit-Saint, descende sur vous, afin que vous soyez confirmés dans l'ordre sacerdotal, et que vous offriez des hosties pacifiques, pour les péchés et les offenses du peuple, au Dieu très haut, à qui sont dus honneur et gloire, pendant tous les siècles des siècles. *Amen.*

Et ces cérémonies solennelles et éminemment augustes opèrent la mystérieuse et efficace consécration sacerdotale.

2° *Sur les six ordres qui précèdent le sacerdoce :*

Les temples de pierre où réside le Christ anéanti sous les espèces sacramentelles, les autels où il s'immole tous les jours, sont gardés par les *portiers* dont la mission est d'écarter les infidèles et les impies, indignes de voir les saints mystères et de se mêler à l'assemblée des enfants de Dieu.

Les temples vivants, les âmes, que n'éclaire pas encore la pleine lumière de la foi, sont préparées à la visite du Christ par les instructions des *lecteurs*, chargés d'extraire pour elles, dans les saintes Lettres, les rudiments de la doctrine chrétienne.

Les temples de pierre et les temples vivants, souillés par les invasions de l'esprit immonde, sont purifiés par les *exorcistes*, empereurs (*sic*) et médecins spirituels de l'Église.

Plus rapproché de l'autel, lumière de l'Église par ses vertus, consacré à Dieu par la chaste oblation de sa vie et de ses œuvres, l'*acolyte* allume les flambeaux symboliques qui éclairent les saints mystères, et présente la matière qui va devenir, dans le sacrifice, le sang très pur et très précieux du Sauveur.

Mais il se tient encore à distance. Trois ordres plus sacrés que les autres ont seuls le droit de gravir les degrés de l'autel et de concourir de près à l'action sacrificale. Pour eux, l'Église se montre plus sévère en ses exigences, plus solennelle en ses avertissements, plus pressante en ses prières, et le sacrement se renforce.

Tout à l'heure, le *sous-diacre* était libre de retourner au siècle; dès qu'il a fait le pas qu'on lui commande au nom du Seigneur, il ne s'appartient plus. La chasteté le fait entrer dans la sainteté sacerdotale et l'enchaîne à Dieu en cet esprit d'humble soumission et de pieuse dépendance qui représente le Christ venu pour servir. Il sert le diacre, il monte à l'autel, il le touche, il le baise, il manie les vases et les objets sacrés destinés à contenir le sang, à recevoir et à envelopper le corps de la divine victime. Mais, cette divine victime, il ne la peut toucher encore que de ses regards respectueux.

C'est au *diacre* qu'il appartient de prendre, entre ses mains, le vénérable sacrement et de le distribuer aux fidèles. Pour un si grand office, il faut de grandes vertus et, pour ces grandes vertus, la force de l'Esprit-Saint. Le diacre le reçoit, afin de faire passer dans son âme et dans sa vie les sublimes leçons de l'Évangile dont il est le héraut, et de devenir ainsi l'Évangile vivant du peuple de Dieu. Non seulement il approche des choses sacrées, mais il les donne; cependant il n'a point encore la fécondité qui produit la chose sacrée par excellence, l'Eucharistie.

Pour cela, il faut que le sacrement donne son plein. Or, ce plein, vous le connaissez, Messieurs, c'est la consécration sacerdotale...

Catéchistes et prédicateurs font bien d'instruire les fidèles de ces détails si édifiants et très capables de leur inspirer un grand respect pour le clergé.

J. Bricout.

3. ORDRES PONTIFICAUX. — I. Origine. II. Classification actuelle. III. Autres distinctions.

I. Origine. — Les Ordres de chevalerie ne remontent pas au delà des croisades. Quand Jérusalem fut prise par les croisés, il se fonda des congrégations de pieux chrétiens pour soigner les pèlerins dans leurs maladies, et pourvoir à leur défense contre les voleurs. Ces frères hospitaliers devinrent bientôt de vrais chevaliers, préposés à la garde du Saint-Sépulcre qui, entre deux batailles contre les Sarrasins, se reposaient en soignant les malades. Directement ou indirectement, telle est l'origine des Ordres de chevalerie (Hospitaliers de Saint-Jean de Jérusalem — devenus les chevalirs de Malte — Ordre de Saint-Lazare, Chevaliers du Saint-Sépulcre; Templiers; Chevaliers de l'Ordre Teutonique, etc.) : les personnes qui en faisaient partie avaient un costume, des privilèges, mais aussi des fonctions à remplir et même des vœux. La perte définitive de la Terre sainte mit fin à leur tâche principale, et si certains d'entre eux survécurent en s'employant à d'autres œuvres, il ne resta bientôt plus de la plupart des Ordres de chevalerie que la décoration.

II. Classification actuelle. — Depuis le *Motu proprio* de Pie X, *Multum ad excitandos*, du 7 février 1905, les Ordres pontificaux de chevalerie se classent ainsi qu'il suit :

1° *L'Ordre suprême du Christ* ou *Milice de N.-S. J.-C.* — Cet Ordre, institué par Jean XXII le 14 mars 1319, ne comprend qu'une classe unique de chevaliers, avec collier. 27 nominations seulement depuis 1878. Voir dans l'*Annuaire Pontifical* de 1924, p. 810, le cérémonial de l'investiture actuelle. Cet Ordre ne devrait être conféré qu'à des souverains et princes du sang de la religion catholique; il n'est donné en fait qu'à des personnages de tout premier rang;

2° *L'Ordre de l'Éperon d'or*, ou *Milice dorée*, créé en 1367, transformé en 1841 en Ordre de Saint-Sylvestre, et rétabli par Pie X comme ordre distinct en 1905. Il ne comprend qu'une seule classe de 100 chevaliers, et il n'y a eu depuis 1905 que 18 nominations;

3° *L'Ordre de Pie IX.* — Institué par Pie IX le 17 juin 1847; il comprend trois classes : des grands-croix, des commandeurs (avec ou sans plaque), et des chevaliers.

La plaque. — Le Souverain Pontife, en certaines circonstances, concède aux commandeurs des Ordres Pontificaux l'usage d'une plaque, mais de dimension moindre que celle des grands-croix. C'est ce qu'on appelle les commandeurs avec plaque. Cette distinction constitue comme un degré intermédiaire entre la commande et la grande croix;

4° *L'Ordre de Saint-Grégoire le Grand.* — Institué par Grégoire XVI le 1er septembre 1831; il comprend des décorés au titre militaire (grands-croix, commandeurs, avec ou sans plaque, chevaliers) et des décorés au titre civil (grands-croix, commandeurs, avec ou sans plaque, chevaliers);

5° *L'Ordre de Saint-Sylvestre.* — Institué par Grégoire XVI le 31 octobre 1841, et réformé par Pie X le 7 février 1905, il comprend aussi des grands-croix, des commandeurs, et des chevaliers;

6° *L'Ordre du Saint-Sépulcre.* — Restauré par Pie IX le 24 janvier 1868, et réformé par Pie X le 3 mai 1907, cet Ordre comprend également des grands-croix, des commandeurs, et des chevaliers. Les commandeurs *avec plaque* sont autorisés à prendre le titre de grands officiers. Tout en se réservant la suprême autorité sur cet Ordre, le souverain pontife a accordé au patriarche latin de Jérusalem le titre de grand maître, avec la faculté d'en concéder les insignes selon des dispositions déterminées. Pendant la vacance du siège patriarcal, l'Ordre est conféré par le cardinal secrétaire d'État. — Depuis 1925, les chevaliers français du Saint-Sépulcre ont été groupés en un seul et unique chapitre sous la désignation de *Chapitre de France*, comme cela avait lieu au Canada, au Chili, en Belgique, etc. Le Conseil du Chapitre comprend un grand aumônier (le cardinal Dubois), un aumônier, un grand bailli, un vice-président, un chancelier, un trésorier, un cérémoniaire, et deux conseillers. Le siège de la chancellerie est chez M. le baron de Lormais, 8, rue de Liége, à Paris.

Il existe aussi en France une *Association des chevaliers pontificaux* qui compte plus de 800 membres. Son président et M. le comte de Montenon, et son aumônier Mgr Mério. A une question de M. Édouard Soulier, député (25 mai 1925), relative aux « décorations décernées par le souverain pontife à des personnalités françaises », le ministre de la Justice a répondu : « Aucune demande d'autorisation de port de décorations de cette nature n'a été rejetée, et toutes les requêtes soumises à l'examen du Conseil de l'Ordre [de la Légion d'honneur] ont abouti à des décrets d'autorisation dès lors que les conditions réglementaires se trouvaient réalisées » (*Journal officiel*, 4 juin 1925).

III. Autres distinctions. — Indépendamment des Ordres pontificaux, le souverain pontife confère certaines distinctions honorifiques, comme la médaille *Bene merenti*, instituée par Pie VII, la croix *Pro Ecclesia et Pontifice*, instituée par Léon XIII,

ou des titres nobiliaires (ducs, marquis, comtes, ou barons romains), le titre de missionnaire apostolique, etc. Le titre de comte romain est accordé de droit à tous les archevêques et évêques qui sont nommés assistants au trône pontifical. En Italie, selon une décision du Conseil des Ministres, en octobre 1924, les titres de noblesse décernés par le pape seront reconnus par l'État italien. Les familles portant ces titres devront demander cette reconnaissance qui aura lieu par décret royal.

Pour plus de détail sur les Ordres pontificaux, leur histoire, la description de leur costume, etc., consulter la collection de l'*Annuaire pontifical*, Paris, 1898-1926, spécialement : 1901, p. 483-490; 1902, p. 468-470; 1906, p. 635-650; 1908, p. 646-648; 1911, p. 728-736; 1912, p. 741-743; 1913, p. 766-775; 1926, p. 864-876.

F. Cimetier.

ORFÈVRERIE.—L'orfèvrerie consiste à exécuter avec les métaux réputés précieux un travail qui leur donne une valeur artistique.

Dès l'antiquité, les Orientaux, les Égyptiens, les Grecs furent maîtres en cette branche. Les Égyptiens appliquaient l'or et l'argent en feuilles sur le bronze, le bois ou la pierre; leurs miroirs, armes de prix, statuettes ou statues de luxe étaient en bronze d'or ou d'argent, et même fondues ou taillées en or massif combiné ou non avec l'ivoire, l'ébène et les pierres précieuses; ils employaient aussi l'électrum *zaâmou*, alliage d'or et d'argent. La richesse même des objets ainsi exécutés fut, par la cupidité qu'elle excitait, cause de leur destruction. Citons cependant le Phtah et l'Amon de la reine Ahhotpou, un autre Amon en or du Caire, le vautour en argent découvert à Médinét-Habou; parmi les objets usuels, les coupes à fond plat de Thoutmosis (au Louvre), quantités de vases à têtes d'animaux, des surtouts représentant des scènes de la vie égyptienne, le poignard et la hache de la reine Ahhotpou; parmi les bijoux, surtout des bagues formant cachet, des chaînes, puis des bracelets, diadèmes, colliers et pectoraux, où l'émail, les pâtes de verre, les perles, les pierres précieuses de toutes sortes rehaussent de leur éclat l'or délicatement ciselé et filigrané.

L'Orient, riche en métaux précieux, sut de tout temps les travailler, et l'on a souvent fait honneur aux Indous d'avoir inventé cet art que leur goût pour les bijoux leur a fait cultiver avec prédilection; mais les pièces d'une haute antiquité ne nous sont connues que par les descriptions : une belle châsse d'or bouddhique qui fut exposée au Kensington Museum en 1875 est seulement des derniers siècles de l'ère païenne et décèle l'influence des Grecs, de même les œuvres très belles de la Perse Sassanide, dont les deux coupes de Kosroès, au Cabinet des Médailles, à Paris.

En orfèvrerie comme dans les autres arts l'Asie et la Grèce s'influencèrent réciproquement d'époque en époque : et leurs traditions devaient se retrouver dans les œuvres occidentales : la première avec sa somptuosité, la seconde avec sa conception plus pure d'une beauté plus humaine.

Après les Romains, après les Gaulois qui étaient eux-mêmes des maîtres dans l'art du métal, les Gallo-Romains s'y adonnèrent. Ils firent venir près d'eux des artistes de Rome, de Grèce et surtout de Pergame, de Rhodes, d'Alexandrie. Nous avons de nombreux témoins de leur orfèvrerie, copies un peu amollies de modèles grecs, comme le plat d'argent représentant Mercure du trésor de Berthouville (Eure) actuellement au Cabinet des Médailles, la patère d'or de Rennes (Cabinet des Médailles), qui avec des scènes de Bacchus et une série de médaillons d'empereurs romains, comprend plus de cinquante figures.

On sait la magnificence des œuvres d'orfèvrerie byzantine : il s'en trouvait quarante-deux mille pièces à Sainte-Sophie, lors de la description qu'en donne Paul le Silentiaire : croix, encensoirs, couronnes gemmées et ciselées.

Dans l'orfèvrerie mérovingenne, la figure humaine disparaît presque entièrement; mais les verroteries et les pierres précieuses disposées dans des alvéoles d'or dont on a retrouvé des exemples dans toutes les contrées de l'Europe rappellent l'influence persane qui s'exerça sur les barbares. Il faut citer les armes de Childéric, tout ornées de grenats cloisonnés; le calice à deux anses trouvé à Lavoy, dans la Meuse, les couronnes du trésor de Guarrazar au Musée de Cluny, la croix et la coupe de saint Denis exécutées par saint Éloi, le calice de Chelles attribué au même orfèvre. Souvent les *fibules* (sorte de broches employées pour fermer le manteau), plaques, boucles de ceintures, etc., sont aussi ornées de filigranes. Les Burgondes cependant n'abandonnent pas l'élément décoratif de la figure humaine : la châsse de Saint-Benoît-sur-Loire présente de beaux anges sur une de ses faces, tandis que l'autre est ornée de rosaces. L'influence syrienne est évidente sur cette pièce.

L'orfèvrerie carolingienne est la suite de l'orfèvrerie mérovingienne. La rénovation rêvée par le grand empereur s'exerce moins sur cet art alors florissant que dans les autres domaines : on y retrouve les cabochons, les verroteries cloisonnées, les filigranes, les perles, les entrelacs alors en honneur.

La châsse de Saint-Jean d'Erkfurt, donnée par Charlemagne à Wittikind en 789 et de nos jours conservée à Berlin, porte sur une de ses faces une ornementation de cabochons d'un art tout barbare; la face opposée montre une Vierge et deux saints exécutés dans le style de la châsse de Saint-Benoît-sur-Loire. La monture de la coupe des Ptolémées transformée en calice et de la patène avec laquelle Charles le Chauve en fit don à l'abbaye de Saint-Denis, est une œuvre de l'orfèvrerie carolingienne très semblable à celles de l'orfèvrerie mérovingienne, avec ses grenats cloisonnés. La couronne de Monza, la reliure du psautier de Charles le Chauve exécutée à Corbie au milieu du IXe siècle, montrent des cabochons entourés de battes-gouttières cernées de perles. Une des pièces les plus célèbres de cette époque est le paliotto d'or et d'argent de Saint-Ambroise de Milan (835) : sur la plaque du devant, en or, des médaillons de la vie du Christ sont séparés par des bandes ornementales; les plaques des côtés, en argent, portent des scènes de la vie de saint Ambroise patron de Milan, et la figure de l'évêque Engilbert II bénissant l'artiste Volvinus par qui il fit exécuter le paliotto.

Le Xe et le XIe siècle continuent à peu près le même art avec des pierres précieuses dans un décor de filigranes et des figures repoussées dans le métal, mais l'émaillerie y prend une place plus importante; d'autre part les églises du centre et du midi font élever des reliquaires en forme de statues, tel celui de sainte Foi à Conques, ou épousant la forme de l'objet qu'ils doivent contenir, tel le reliquaire du bâton de saint Pierre à Trèves. Le panneau d'autel de Bâle (musée de Cluny) offert par l'empereur saint Henri, montre des figures situées sous des arcs en plein cintre qui nous acheminent malgré leur rudesse vers les figures romanes plus artistiques.

L'art roman, dans les arts industriels, est à proprement parler la renaissance rêvée par Charlemagne. L'ancien art du pays ressort, se mêle aux productions byzantines, classiques, orientales, et forme un art nouveau. La longue suite des malheurs publics a entraîné la nécessité de faire des objets moins coûteux; aussi l'orfèvrerie remplace-t-elle souvent l'or et l'argent par

le bronze et cet art se développe surtout dans les contrées de la Meuse et du Rhin. Regnier de Huy exécute entre 1107 et 1118 les célèbres fonts baptismaux de Saint-Barthélemy de Liége où apparaît pour la première fois la sculpture romane. L'encensoir de Lille, composé d'une boule surmontée des trois jeunes hébreux protégés du feu, est du même artiste. Godefroid de Claire, qui travaille de 1123 à 1137 à la cour de l'empereur Lothaire II et vers 1145 à l'abbaye de Saint-Denis, est en même temps qu'un émailleur hors ligne un très habile orfèvre. Sa châsse de saint Héribert, à Deutz, est ornée de figures de prophètes, de scènes, et de délicates plaques émaillées, ainsi que de figures d'argent en relief représentant des saints. Il faut citer parmi ses continuateurs le Maître de l'autel portatif de Bruxelles, le Maître de l'autel de Coblentz, Frédéric, Nicolas de Verdun, auteur de la très belle châsse des rois Mages de la cathédrale de Cologne, et frère Hugo d'Orgnies, déjà presque gothique.

L'orfèvrerie gothique revint à l'emploi de l'argent et de l'or abandonnés à l'époque romane; elle prit tout son essor en France et surtout à Paris, où la corporation prit l'habitude de faire chaque année à la cathédrale Notre-Dame un don qui prit le nom de *May-Notre-Dame*. Le Cabinet des Médailles, la Galerie d'Apollon conservent quelques pièces de cette époque, mais nombre des plus célèbres ont malheureusement été fondues pendant les guerres de religion ou la Révolution. Les croix continuent à être ornées de filigranes et de nielles; elles reçoivent souvent un double croisillon selon la mode byzantine; les châsses prennent vers le milieu du XIIIe siècle une forme architecturale copiant celle des églises avec une variété de flèches, clochetons, gâbles et roses de plus en plus riche. La châsse de saint Taurin (Évreux), celle de sainte Gertrude exécutée par Colard de Douai et Girard de Nivelle sont des plus connues. Une autre tendance se développe sous l'influence de la grande statuaire et produit des œuvres comme le reliquaire de Floreffe au Louvre, ou la Vierge d'argent du trésor de Conques dès le XIIIe siècle; mais c'est surtout au XIVe que l'orfèvrerie est sculpturale, d'abord en métal repoussé sur âme de bois, puis fondue et ciselée. Du premier genre est la Vierge du trésor de l'abbaye de Roncevaux, au Louvre. La Vierge en argent doré de Jeanne d'Évreux, exécutée en 1339 et conservée au Louvre, est une des plus gracieuses de l'époque. Debout sur un socle orné d'émaux translucides représentant la vie du Christ, elle est d'une finesse et d'une grâce qui ne va pas jusqu'à la coquetterie si courante au XIVe siècle.

A côté des statuettes, l'orfèvrerie du XIVe et du XVe siècle produit beaucoup de bustes reliquaires. Philippe le Bel fit faire par son orfèvre Guillaume un chef de saint Louis en or, le duc de Berry posséda un buste de saint Philippe et un de saint Bernard.

Le caractère artistique est florissant encore, par exemple, dans le sceptre d'or des cérémonies du sacre de 1379, probablement exécuté par Hennequin Du Vivier. Le pommeau ciselé, qui porte trois bas-reliefs très délicats avec petits feuillages ornementaux et perles fines, est surmonté de la fleur de lys portant la statue de Charlemagne assis. Cependant l'exagération de la finesse et du détail d'une part, du naturalisme d'autre part, amène la décadence au XVe siècle. Dans le reliquaire de saint Siméon à Aix-la-Chapelle, la Vierge et saint Siméon semblent jouer avec l'Enfant Jésus; les châsses de saint Jacques à Liége, de sainte Gertrude, de saint Jacques de Louvain, sont trop riches et surchargées d'éléments architecturaux; un buste de sainte Valérie montre des lèvres et des yeux peints et une plaie sanguinolente au cou, d'un réalisme exaspéré.

Au XVIe siècle l'habileté de la technique est devenue telle qu'on recherche souvent la finesse au détriment de la qualité artistique; ainsi la nef d'orfèvrerie repoussée, dorée et émaillée portant Charles-Quint et les dignitaires de sa cour, travail allemand conservé au musée de Cluny; mais un Benvenuto Cellini venait à Fontainebleau ciseler pour François Ier des pièces admirables de grâce. Au XVIIe siècle, un Lebrun, puis un Meissonnier dessinaient les vases, les aiguières, les surtouts splendides de Louis XIV; au XVIIIe, Vinsac à Toulouse, Oertel à Strasbourg, François Balzac à Paris, des sculpteurs comme les Caffieri, signèrent les pièces charmantes, mais de lignes souvent trop compliquées du genre connu sous le nom de rocaille; sous Louis XVI, J.-B. Pierre, Le Barbier, Forty revenaient à des formes plus pures sans être moins gracieuses.

Après une période d'obscurité l'orfèvrerie entra dès la fin du XIXe siècle dans une activité nouvelle, et l'on peut citer Honoré Bourdoncle, son élève Brateau, Charles Rivaud, et Lalique, plutôt joaillier peut-être qu'orfèvre.

Carletta DUBAC.

1. ORGUE (Musique). — I. Définition; grandes phases de son histoire. II. Jeux de l'orgue. III. Dispositifs de l'orgue; âge de quelques instruments; types modernes. IV. Organistes; écoles d'orgue.

I. DÉFINITION; GRANDES PHASES DE SON HISTOIRE. — L'orgue est un instrument à vent, composé d'un nombre plus ou moins important de tuyaux parlants et dont l'agent sonore est l'air, comprimé par un soufflet et mis en œuvre par un ou plusieurs claviers, manuels ou pédaliers.

Son origine est extrêmement ancienne. Inventé à Alexandrie, par Ctésibios, au temps de Ptolémée Évergète (IIe-Ier siècle av. J.-C.), l'orgue ne comptait alors qu'une quinzaine de tuyaux à anche (voir § II pour ces termes techniques). L'air y était comprimé sous une cloche hydraulique, d'où le nom d'*hydraule* qui le désigna longtemps. Peu à peu perfectionné, il devient l'objet de l'attention de l'empereur Néron, qui fonde des prix pour des concours d'orgue. Vers l'an 200, l'orgue était déjà assez développé, possédant plusieurs jeux et rangées de tuyaux, dont certains sonnaient la quinte. Un peu plus tard, la cloche hydraulique est remplacée par des soufflets, et les jeux se diversifient en tuyaux de flûte et en tuyaux à anche. Le clavier n'en était pas plus dur que ceux d'anciennes orgues encore subsistantes, et permettait un « toucher léger » aux « doigts rapides » des artistes qui y jouaient déjà des pièces à deux parties, d'où le nom d'*organum* appliqué plus tard aux premières harmonisations vocales (voir MUSIQUE, § IV). C'était un instrument d'usage profane, et pendant toute une partie du Moyen Age, il garda dans l'empire d'Orient la même destination.

En Occident, les invasions des barbares avaient amené la ruine des orgues existantes : au VIe siècle, elles n'étaient plus qu'un souvenir et reparurent en 757, un orgue démontable figurant parmi les cadeaux offerts au roi des Francs, par l'empereur Constantin Copronyme. Le premier orgue d'église fut construit, en 827, par l'abbé Georges, célèbre facteur vénitien, à Saint-Savin de Poitou : depuis ce moment, l'usage de cet instrument se répandit dans les grandes églises d'Occident. Dès le milieu du Xe siècle, on mentionne l'orgue double de la cathédrale de Winchester, joué par deux organistes et comportant quatre cents tuyaux. Aux XIIe et XIIIe siècles, la construction des grandes abbatiales et cathédrales n'était pas complète sans y ajouter un grand orgue, et, bientôt, telle église, comme Chartres, possédait déjà un orgue de tribune et un orgue de chœur. L'orgue classique du

Moyen Age pouvait compter jusqu'à huit jeux. Souvent, on établissait un grand orgue, et un autre plus petit, du nom de *positif*, placé dans le dos de l'organiste, qui devait se retourner pour en jouer.

Vers la fin du XV^e^ siècle, on invente le clavier de pédale et on construit des orgues à plusieurs claviers manuels. Il y a encore à Tolède un petit orgue *positif* avec pédalier, datant de cette époque, et on signale les cathédrales de Toulouse (1463) et de Strasbourg (1489), comme les premières où l'on ait su *accoupler* de trois à cinq claviers sous les doigts d'un seul organiste. Dès la fin du même siècle, on arrivait à construire (Rouen, 1495) des jeux de trente-deux pieds. Jusqu'à notre temps, on ne fit guère que développer, sur les mêmes bases, les perfectionnements de l'orgue, dont le sommet fut atteint par le facteur français Cavaillé-Coll au milieu du XIX^e^ siècle. Mais, depuis lors, on demanda à l'électricité et à l'air comprimé en d'étroites tubulures ce qui était jusqu'alors mécanique dans les transmissions de l'orgue. La première fut surtout cultivée par l'anglais Barker et l'allemand Merklin; le second, par Barker, qui inventa le « levier pneumatique » donnant une douceur extrême au toucher des claviers, et surtout par Moitessier, à Montpellier, vers 1860. Toutefois, malgré que les systèmes électrique et tubulaire-pneumatique aient été appliqués aux plus importantes orgues modernes, on ne peut encore les considérer comme définitifs.

A côté du grand orgue ou de sa réduction, le *positif*, que l'on transportait suivant les goûts ou les nécessités soit dans une procession religieuse, soit dans quelque salle ou même un jardin, pour l'agrément des amateurs, l'antiquité et le Moyen Age ont utilisé dans une large mesure des *portatifs* de diverses tailles. Dès le III^e^ siècle de notre ère, et jusqu'au XVI^e^, on utilisa de petits portatifs ou orgues à bras, tenus sur le bras gauche, alimentés par un petit soufflet actionné de la main gauche, mus par un clavier joué de la main droite. Lorsque la musique harmonique se forma, aux XII^e^-XIII^e^ siècles, ces minuscules instruments aidaient les chanteurs à tenir leur partie : même les chanteurs des rues savaient y jouer une réduction des pièces harmonisées, dont ils chantaient la partie principale. Le seul ou le principal jeu de ces instruments était à anches mobiles, du nom de *régale*. Au XVI^e^ siècle, en séparant les anches mobiles et les tuyaux, on construisit des régales « en table », d'où devait sortir, trois cents ans plus tard, l'*harmonium* sous ses diverses formes. On a réussi à construire, depuis 1840, des harmoniums dont les anches sont distribuées, à l'imitation des orgues, en divers jeux, à deux claviers, même à pédalier, en appliquant aux soufflets et aux combinaisons, des dispositions analogues à celles des instruments dont ils sont le succédané. Les harmoniums de type dit « américain » et ceux de la facture de Mustel dépassent tous les autres par leurs sonorités ou par leurs qualités.

II. Jeux de l'orgue. — L'ensemble de tuyaux parlant avec un même timbre, et établis sur un même diapason, constitue un *jeu*. Logiquement, les jeux sont classés en deux grandes catégories : *à bouche* et *à anche*.

Les jeux *à bouche*, ou à *embouchure de flûte*, qu'ils soient de bois ou de métal (plomb, étain, « étoffe » ou alliage), produisent le son par le moyen de l'air sortant d'une fente étroite ou « lumière », et venant se briser sur un biseau, tel qu'en un sifflet ou une flûte. On sait comment la longueur d'un tuyau sonore influe sur la hauteur ou la gravité des sons : de deux tubes analogues, le plus court donne le son le plus aigu; cette différence est du simple au double pour le rapport d'un unisson à son octave grave. Le tuyau de la note la plus basse du clavier de l'orgue, sonnant à l'*ut* au-dessous de la portée de la clef de *fa*, a environ 2 m. 68 de longueur ou, en chiffres ronds, mesures anciennes, huit pieds. On dit donc d'un jeu d'orgues commençant à cette note, que c'est un *jeu de 8 pieds;* si les tuyaux ont une longueur double, ce sera un *jeu de 16 pieds*, qui, pour une touche donnée, sonnera une octave plus bas; une octave plus bas encore, et ce sera un *jeu de 32 pieds*. Pareillement, des jeux dont la longueur ira en diminuant progressivement de moitié au-dessus du jeu de 8 pieds, auront successivement 4 pieds et donneront l'octave aiguë, 2 pieds et sonneront deux octaves au-dessus, etc. — Tels sont les *montre* et *prestant* (appelés aussi du nom de *principal*), la *doublette*, les nombreuses variétés de *flûte*, enfin la *gambe*. Ces jeux constituent les *fonds* de l'orgue.

Une autre catégorie de jeux à bouche sont les *mutations* (auxquelles certains organistes modernes donnent improprement le nom de « mixtures » qui est celui d'un jeu déterminé, voir ci-après). Les mutations sont destinées à renforcer les sons « harmoniques » des fonds, sons qui, dans les tuyaux d'orgue, sont plus faibles que dans les autres instruments. Il y a des jeux de mutation *simple*, comme la *quinte* ou le *nasard*, de 2 pieds 2/3, le *larigot*, de 1 p. 1/3, sonnant en quintes suraiguës, la *tierce*, *la septième*; et des jeux de mutation *composée*, comprenant, par chaque son perçu par l'auditeur, une série de plusieurs tuyaux donnant chacun un son différent, et néanmoins se fondant en un seul : ce sont le *cornet*, jeu de solo, la *cymbale* et la *fourniture* (ou *mixture* dans la facture allemande et anglaise), etc., que l'on désigne par le nombre de *rangs* de tuyaux dont chaque note de ces jeux se compose : un *cornet* de cinq rangs, un *plein-jeu* de sept rangs, etc. (le plein-jeu est une combinaison de la cymbale et de la fourniture).

Une troisième catégorie de jeux à bouche comprend ceux dont les tuyaux et leur accord sont disposés de façon à produire des *battements* ou des effets de sons fluctuants : la *voix céleste*, l'*unda maris*, la *bifara* appartiennent à cette catégorie; l'usage de ces jeux demande une grande discrétion, et on ne peut les employer ni pour l'accompagnement des voix ou d'autres instruments, ni pour l'ensemble.

Enfin, à côté des renforcements harmoniques supérieurs produits par l'emploi des mutations, et qui procurent à l'orgue de claires et brillantes sonorités, d'autres curiosités acoustiques sont celles des tuyaux qui, en plus de leur son principal, sonnent légèrement la quinte, les *quintatons* ou *quintadènes;* des tuyaux bouchés ou *bourdons* qui, pour une longueur déterminée, donnent les sons à l'octave grave d'une autre, ainsi, un bourdon dit de 16 pieds qui n'en a en réalité que 8, mais où, par suite de la calotte qui obstrue le tuyau, les ondes sonores parcourent deux fois celui-ci, en allant et revenant; les jeux graves *acoustiques*, basés sur le phénomène des *sons résultants* ou harmoniques inférieurs, qui permettent d'obtenir des sonorités graves qu'aucun jeu réel du même instrument ne donne.

A côté des jeux à bouche, les jeux à anche ou jeux d'*anche*, produisent leur son et leur timbre par une forte lame de cuivre vibrant au passage de l'air. Depuis l'antiquité jusqu'au XVI^e^ siècle, on ne connaissait que le puissant *chalumeau* et la *régale* douce. A cette dernière époque les anches furent perfectionnées, et différenciées en *cromorne*, *basson et hautbois*, *clarinette*, parmi les moins bruyantes; puis *clairon*, *trompette*, *bombarde*, cette dernière la plus puissante de toutes et exigeant souvent un clavier spécial.

III. Dispositifs de l'orgue; age de quelques instruments; types modernes. — Les divers jeux répartis entre les différents claviers, sont commandés

par les *tirants* et *registres*, munis chacun d'un *bouton* disposés à droite et à gauche des claviers. Ceux-ci, dans les instruments à transmission mécanique, transmettent le mouvement par l'intermédiaire de l'*abrégé*, qui va ouvrir les soupapes des tuyaux correspondants. Dans les instruments à transmission tubulaire et électrique, ces mécanismes sont supprimés; les boutons sont souvent remplacés par de petites plaquettes basculantes, au-dessus de chaque clavier. De plus, des *tirasses*, des pédales d'*accouplement* des claviers, celles d'*appel* de certaines catégories de jeux, ou de leur *renvoi*, des pédales et boutons de *combinaisons*, permettent de faire sonner ensemble tels ou tels claviers, de faire jouer l'un à l'*octave grave* ou à l'*octave aiguë* d'un autre, de faire parler au moment voulu des jeux préparés d'avance, etc.; c'est là que se manifestent l'ingéniosité du facteur et l'habileté de l'organiste. Les pédales d'*expression* ouvrent ou ferment des volets ou des jalousies qui, interceptant plus ou moins le son des jeux renfermés à ce but dans une *boîte* expressive, le font paraître aux auditeurs plus ou moins fort ou nuancé.

On construit chaque orgue sur un plan particulier, suivant le dessein que l'on s'est proposé, le local où il doit sonner, la place dont on dispose, la somme que l'on veut lui consacrer, etc. L'instrument peut n'avoir qu'un seul clavier à mains; des instruments moyens, de douze à trente jeux, en ont ordinairement deux; les plus importants en ont de trois à cinq. A deux claviers, le premier est celui de *grand orgue*, le deuxième le *récit positif;* à trois claviers, le *positif* est distinct; à quatre et cinq claviers, il y a de plus un clavier de *bombardes*, commandant les plus bruyants jeux d'anches, et un d'*écho*, réservé aux jeux de récit les plus doux. Dans les orgues les plus petits, un clavier de pédales fonctionne en « tirasse » de celui de grand orgue. Au fur et à mesure que l'instrument est plus important, ce pédalier a ses jeux propres, de plus en plus nombreux.

Jusqu'au cours du XIXe siècle, les claviers étaient disposés dans l'orgue même, soit dans une « fenêtre » ouverte à la base du buffet, soit renfermés dans une sorte d'armoire ou de chambre séparée. Mais on trouva le moyen de construire les claviers *en console*, placée en avant du corps de l'instrument, l'organiste tournant même le dos à celui-ci. L'application des transmissions électriques a permis, depuis, de placer la console des claviers indépendamment de l'orgue lui-même, l'un étant, par exemple, disposé à une extrémité de l'édifice, et les claviers à l'autre. Depuis quelques années, les facteurs américains construisent même des consoles mobiles, reliées au corps de l'orgue par des câbles électriques, et se déplaçant suivant les besoins.

Un orgue bien construit peut durer fort longtemps, ou tout au moins ses jeux. A Paris, par exemple, l'orgue historique de l'église Saint-Gervais date en grande partie du XVIIe siècle, et quelques-uns de ses tuyaux sont plus anciens encore. Dans quelques campagnes reculées où les orgues étaient, au Moyen Age, bien plus répandues que de nos jours, on signale encore des séries de jeux entiers remontant au XVIe siècle, au XVe; au Monastier, en Auvergne, existe un petit orgue formé d'un important « plein-jeu » que l'on estime être du XIVe siècle. Il en a toujours été de même, lorsque les orgues étaient bien faites et soigneusement entretenues : le critique allemand Prætorius, vers 1620, a encore pu jouer des trios sur le vieil orgue de l'église de Magdebourg, construit vers l'an 1300. Aussi, les instruments, même assez récents, qui ont, dans les anciens édifices, remplacé des instruments anciens, utilisent encore fort souvent des de jeux remontant à cent, deux cents ans et plus.

Les orgues primitives, peu importantes, laissaient une place minime à l'art du décorateur. Cependant, dès le Ier siècle (comme on le voit entre autres par un fragment d'un petit orgue retrouvé à Pompéï) les caisses renfermant le réservoir d'air, les montants qui supportaient les tuyaux, étaient ornés de moulures, de rinceaux, d'arcatures. De bonne heure, les orgues du palais impérial de Byzance eurent les tuyaux apparents dorés et argentés, usage qui dura longtemps. A la fin du XVe siècle, il en était encore ainsi de celui que Louis XI fit faire pour Notre-Dame d'Embrun, et l'on signale des montres argentées dans des orgues italiennes du XVIIe siècle. Ailleurs, on peignait ces mêmes tuyaux de montre en les rehaussant d'ornements rouges et bleus, parfois déjà estampés ou ciselés en relief. C'est avec les grandes orgues du Moyen Age que naquirent les *buffets*, que l'on fermait alors à l'aide de volets : les fameuses peintures de Memling, représentant des anges jouant des instruments d'orchestre, ornent des panneaux de bois venant de volets d'un orgue. Depuis le XIVe siècle environ, l'art des menuisiers et « huchiers » se donna libre carrière dans la construction des buffets d'orgue : on cite parmi les plus remarquables qui subsistent de l'époque médiévale, ceux de la cathédrale de Salamanque, datant environ de 1380; celui d'Amiens, remontant en partie, avec sa tribune, à 1429; de Perpignan et de Strasbourg, de la fin du XVe siècle; de Chartres, en partie de 1475, achevé en 1513; de la petite ville de Tirlemont, en Belgique, etc. Les beaux buffets du XVIe siècle, du Mans, de Saint-Brieuc, de Gisors, de Saint-Bertrand de Comminges, font voir que la France apportait une prédilection à ce genre d'ornementation. Ceux des époques plus récentes sont nombreux en tous pays de l'Europe occidentale.

De siècle en siècle, artistes et constructeurs se sont efforcés d'accroître l'importance et la qualité des orgues. L'orgue de Saint-Thomas de Leipzig, que tint J.-S. Bach, et qui existe encore, possédait trente-six jeux; les plus grands de ceux construits depuis 1860 dépassent le nombre de cent! Ce sont, par ordre d'importance, jusqu'à la fin du XIXe siècle, ceux du Townhall de Sydney, le plus important de la série, avec 128 jeux; de la cathédrale de Riga, 124 jeux; de Saint-Sulpice, à Paris, 118 jeux; de l'Albert-hall de Londres, 114 jeux; de la cathédrale de Berlin, 113 jeux; de Notre-Dame de Paris, le plus parfait et le mieux équilibré, avec 110 jeux; sans compter, pour chaque orgue, les pédales, tirasses, combinaisons variées. Après ces instruments qui marquent le sommet de l'art classique viennent les grandes orgues électro-tubulaires du XXe siècle, qui dépassent souvent les possibilités réellement pratiques. Le mieux réussi est celui de la cathédrale anglicane de Liverpool (1912-1914) avec 168 jeux réels, plus 47 jeux de combinaisons; puis celui de Saint-Michel de Hambourg, à la même date, avec 163 jeux. Mais ils sont dépassés par les orgues géants du Monument des Nations, à Breslau, (1913) avec 203 registres, et celui du Public Ledger, à Philadelphie, (1917) avec 283 jeux! Ce sont des monstres, et leur idée, comme leurs résultats, un défi jeté au bon sens. Pour ces deux derniers instruments, on a innové quant à la présentation de leurs façades : celui de Breslau n'a aucun buffet, les tuyaux s'y présentent, de premier plan, en bataillon serré; au contraire, dans celui de Philadelphie, on n'en voit aucun, tout y est en façades d'architecture, galerie surmontée d'un dôme, sans tuyaux de montre.

IV. Organistes; écoles d'orgue. — Dès ses premiers développements, l'orgue compta au nombre des instruments les plus estimés, et les organistes furent considérés parmi les meilleurs musiciens. A diverses reprises, les empereurs romains décernèrent des mé-

dailles d'or comme récompenses de concours d'orgue : quelques-uns d'entre eux en jouèrent, ou, jouant d'un autre instrument, concertaient avec celui-ci, tels Néron, Héliogabale, Alexandre-Sévère. Au Moyen Age, lorsque l'orgue prit, en Occident, une place prépondérante, d'illustres personnages s'adonnèrent à sa facture, comme saint Dunstan de Cantorbéry au xe siècle, ou le célèbre Gerbert (le pape Silvestre II) au siècle suivant. Les principaux compositeurs de la musique mesurée et polyphonique étaient, pour la plupart, organistes, à commencer par Léonin et Pérotin le Grand, à la cathédrale de Paris, entre 1150 et 1236; au xive siècle, l'orgue est illustré, à Florence, par le célèbre artiste aveugle Francesco Landini; au xve, par l'allemand Conrad Paumann, de Nuremberg; au xvie, par l'espagnol, aveugle aussi, Antonio de Cabeçon, organiste de Charles-Quint, puis par Cl. Merulo, à Venise. Josquin des Prés et Palestrina étaient eux-mêmes organistes. Vers l'an 1600, des écoles remarquables se forment un peu partout, avec des maîtres tels que les Gabrieli, successeurs de Merulo, à Venise; G. Frescobaldi, qui tint longtemps le grand orgue de Saint-Pierre de Rome; Titelouze, chanoine et organiste de la cathédrale de Rouen; les anglais W. Byrd, John Bull, Peter Philipps (ces derniers qui trouvent asile en Belgique); les flamands Peter Cornet, à Bruxelles, Sweelinck, à Amsterdam, le maître du célèbre allemand Scheidt. Au cours des xviie et xviiie siècles, les écoles française, puis allemande tinrent la tête. De la première, citons Gigault, Nivers, Gilles Julien, Le Bègue, Boyvin, Fr. Couperin, Dandrieu, Daquin, Louis Marchand qui fut le rival de J.-S. Bach. La seconde est illustrée par Froberger, Pachelbel, les Bach (voir ce nom), Eberlin, Krebs, Haendel (voir ce nom) qui porta son art en Angleterre. Nommons encore le danois Buxtehude, qui fut le maître de Bach; l'alsacien Muffat, élève de Lulli; l'italien G.-B. Martini.

La fin du xviiie siècle et une grande partie du xixe constituèrent une période de décadence de la musique d'orgue; de rares artistes continuèrent la lignée classique : en France, l'admirable A. P. F. Boély (1785-1858), si méconnu, et que Saint-Saëns a pu surnommer « le Bach du xixe siècle »; en Allemagne, Hessé, sont à peu près les seuls à nommer, jusqu'au jour ou, d'un côté, les belges Lemmens, élève du précédent, et César Franck, devenu français, relevèrent la grande école d'orgue ou en fondèrent une nouvelle et, par leurs élèves, suscitèrent la magnifique efflorescence de musique d'orgue et d'illustres organistes qui rehaussent notre art depuis plus d'un demi-siècle. Français et belges tiennent à l'heure actuelle la tête de ce mouvement : les noms de Louis Vierne, de J. Bonnet, J. Jongen, M. Dupré, H. Libert, P. de Malingreau, Ch. Tournemire, etc., dispensent de retracer ici leur éloge. C'est à peine si l'Angleterre a pu, dans le même temps, leur opposer W. Best (1826-1897), et l'Allemagne, Max Reger (1873-1917).

Voir aussi les noms de Bach, Dubois, Fauré, Franck, Gigout, Guilmant, Hændel, de La Tombelle, Lemmens, Mendelssohn, Widor et l'art. Écoles.

La littérature sur l'orgue est abondante, mais souvent mal documentée; nous pourrons recommander, pour plus de détails, le *Dictionnaire* de musique de M. Brenet; l'*Orgue en France*, de A. Gastoué; l'*Orgue moderne*, de A. Cellier; la *Révolution récente dans la facture d'orgue*, de Miller, traduit par le Dr Bédart; les *Organistes*, de F. Raugel, et les ouvrages du même auteur sur les orgues de Saint-Mihiel et de la Meuse, de Paris, sur les facteurs méridionaux; la réédition pratique du grand *Traité* classique de la facture d'orgue de dom Bédos (1775) révisé successivement par Hamel, puis par Guesdon, dans les « manuels Roret »; l'*Esthétique de l'orgue*, de Jean Huré; et le tout récent *Dictionnaire des facteurs d'orgue*, de Paul de Fleury, complété par Widor.

A. Gastoué.

2. ORGUE (Valeur décorative). — Au point de vue de la valeur décorative dans le mobilier, et principalement dans le mobilier des églises, l'orgue a certainement une importance considérable. On sait que l'antiquité et le Moyen Age connurent, bien après la syringe de Pan, des orgues portatives : les manuscrits, les tapisseries en montrent des reproductions et particulièrement une tapisserie du xve siècle aux armes de P. de Rohan. Cependant l'orgue a tuyaux de plomb de Saint-Corneille de Compiègne, offert à Pépin le Bref par l'empereur Constantin Copronyme, en 757, celui dont Haroun-al-Raschid fit don à Charlemagne en 822, celui, surtout, que l'évêque Elphège fit construire en 951 pour l'église de Winchester, étaient de fortes dimensions. C'est vers le xve siècle que cet instrument prend l'importance architectonique que nous lui connaissons. La tribune et le buffet d'orgue, qui seuls nous intéressent au point de vue décoratif, appartiennent alors à l'art gothique flamboyant: ainsi à la cathédrale de Chartres, où des transformations furent introduites au xviie siècle; à l'église de Rozoy-en-Brie, où la tribune présente, à côté d'adjonctions du xviiie, des panneaux à fenestrages gracieux et variés du xve. La cathédrale de Perpignan possède un des plus grands et des plus anciens buffets; les peintures des volets qui recouvraient autrefois les tuyaux de la façade portent la date de 1504. Dans le même style de transition entre le gothique et la Renaissance est la tribune de Moret, avec ses panneaux ornés de feuillages et les marmousets de ses arcatures. Le buffet et la tribune Renaissance du grand orgue du Mans sont aussi du début du xvie siècle; et comme à Moret de petites voûtes forment des pendentifs terminés par de jolis culs-de-lampe sculptés; de petites statues ornent la série de niches de la balustrade. Saint-Maclou de Rouen, Saint-Bertrand-de-Comminges, Notre-Dame de Dijon possèdent aussi des orgues Renaissance et l'on peut avancer que c'est au xvie siècle que leur architecture a pris son véritable caractère. Cependant les siècles suivants lui donnèrent un développement de plus en plus considérable, et des statues, des groupes monumentaux, des motifs de genre rocaille la surchargèrent bientôt. Le beau buffet de Saint-Étienne-du-Mont à Paris est du xviie siècle; de même celui de Saint-Nazaire de Béziers, construit par Poucher en 1623; et ils ne présentent pas encore dans leurs proportions et leur ornementation l'exagération qu'apportera le xviiie siècle. C'est surtout en Hollande et en Allemgane que cette exagération devait sévir; la France, malgré l'abondance décorative de l'art Louis XV, devait garder plus de modération. D'ailleurs, la perfection technique atteinte par les sculpteurs sur bois à ce moment, la finesse et la grâce des modelés de tant de génies et d'anges voletant fait pardonner l'inspiration souvent trop profane qui préside à ces œuvres malgré leur destination. Le buffet d'orgue de la chapelle de Versailles, ceux de Saint-Pierre de Caen, de Notre-Dame de Saint-Omer, sont des modèles du genre; et l'état florissant de l'art du facteur d'orgues amène de nombreuses transformations des instruments déjà installés, et des adjonctions comme celles dont nous parlions au sujet de la tribune de Rozoy-en-Brie.

L'époque de Louis XVI marque une légère décadence. Le buffet de Saint-Sulpice à Paris, construit en 1781 par l'architecte Chalgrin, affecte la forme trop lourde d'un temple antique à fortes colonnes et garni de statues; il semble étouffer la voix de l'excellent instrument dû au facteur Clicquot et reconstruit

en 1862 par Cavaillé-Coll qui en fit un des plus considérables qui soient. La fabrication très active du XIXe siècle n'empêcha pas que la décoration des orgues ne ressortît plutôt au domaine de l'industrie qu'à celui de l'art; mais il faut citer encore le buffet d'orgue de Saint-Eustache à Paris, dessiné par M. Baltard et inauguré en 1854.

Carletta DUBAC.

ORIENTAUX. — Nous nous proposons d'examiner ici, d'après la législation canonique, quelle doit être la ligne de conduite pratique d'un curé catholique latin vis-à-vis des Orientaux catholiques émigrés dans sa paroisse. Nous nous inspirerons beaucoup dans ces colonnes d'un excellent article paru dans l'*Ami du Clergé* du 8 avril 1926, p. 217-223.

1° Le canon 1 du Code déclare expressément que ses prescriptions ne concernent pas les Églises orientales, à moins qu'il ne s'agisse de choses qui, de par leur nature même, les concernent également (v. g. les données doctrinales ou les préceptes divins rappelés çà et là dans le Code). — Il en résulte que les Orientaux, à quelque rite qu'ils appartiennent, doivent suivre généralement les règles disciplinaires propres à chacune des Églises unies, sauf les exceptions mentionnées ci-dessous.

2° Avant tout, il n'est permis à personne sans la permission du Saint-Siège d'abandonner définitivement son rite propre pour en embrasser un autre ni, si l'on est passé légitimement à un autre rite, de revenir à l'ancien. Le clergé doit absolument s'abstenir de pousser un oriental à passer au rite latin, ou un latin à passer à un rite oriental. Can. 98. Chacun appartient au rite dans lequel il a été *régulièrement baptisé;* toutefois, si le baptême a été conféré par le ministre d'un autre rite soit par fraude, soit parce qu'en cas de grave nécessité il n'a pas été possible d'avoir un ministre de son propre rite, soit parce qu'une dispense du Saint-Siège a permis ce baptême dans un rite différent (sans que ce baptême opère le changement de rite), le rite de l'enfant est celui dans lequel il *aurait dû normalement* être baptisé. L'enfant doit régulièrement être baptisé *dans le rite des parents.* Si l'un des parents appartient au rite latin, et l'autre à un rite oriental, c'est dans le rite du *père* que l'enfant sera baptisé : à moins qu'un droit particulier n'en décide autrement. Si l'un des parents seulement est *catholique,* c'est dans son rite que l'enfant doit être baptisé. Can. 756. « Si cependant le père schismatique s'opposait obstinément à ce que l'enfant fût baptisé au rite latin, lorsque la mère est latine, il semble qu'on pourrait baptiser l'enfant au rite catholique répondant au rite schismatique du père, si celui-ci le permettait, plutôt que de laisser l'enfant sans baptême, à moins qu'on ne puisse le baptiser à l'insu du père sans l'exposer à être rebaptisé. » *Ami du Clergé, loc. cit.* — La femme peut suivre le rite catholique de son mari, tant que dure l'union, et, sauf disposition contraire prévue pour un rite particulier, reprendre son rite personnel une fois le mariage rompu par la mort ou déclaré nul. Le fait d'avoir, même depuis longtemps, reçu la communion dans un rite étranger n'entraîne pas comme conséquence le changement de rite. Can. 98.

3° Le prêtre latin qui aurait, par indult, le pouvoir de *confirmer,* ne peut en user validement que pour les fidèles de son rite, à moins de disposition contraire expresse de l'indult. Quant aux prêtres orientaux qui ont le privilège de confirmer les enfants de leur rite en les baptisant, il leur est défendu d'user de ce pouvoir pour les enfants latins qu'on leur présenterait à baptiser. Can. 782. Dans ce cas cependant, la confirmation serait valide, semble-t-il.

4° En quelque lieu qu'ils soient, les prêtres doivent célébrer, selon leur rite propre, avec du pain azyme ou du pain fermenté, en observant les rubriques de leurs livres rituels, et dans leur langue liturgique approuvée. A défaut d'autel de leur propre rite, ils peuvent célébrer sur un autel consacré d'un autre rite catholique, mais un prêtre latin ne peut pas dire la messe sur les *antimensia* des Grecs (corporaux bénits à l'instar des pierres sacrées). Can. 816-819, 823. — Les prêtres doivent distribuer la sainte communion sous les espèces azymes ou fermentées, chacun selon son rite propre; mais s'il y a nécessité, et qu'il n'y ait pas de prêtre d'un autre rite, un prêtre oriental se servant de pain fermenté pourra donner la communion avec du pain azyme, et un prêtre latin (ou oriental se servant de pain azyme) pourra la donner avec du pain fermenté : chaque prêtre dans ce cas doit suivre son propre rituel pour les cérémonies. Can. 851.

Quant aux fidèles, ils satisfont au précepte d'entendre la messe les jours de dimanches et autres fêtes, quel que soit le rite catholique dans lequel ils l'entendent (can. 1249), et ils peuvent communier, même par dévotion, dans n'importe quel rite. Le Code leur conseille cependant de faire la communion pascale dans leur propre rite, et les Ordinaires orientaux peuvent exiger de leurs fidèles qu'ils leur déclarent où ils ont fait leurs Pâques. Can. 866, § 1 et 2; S. C. de l'Église orientale, 22 mars 1925. En danger de mort, les fidèles doivent recevoir le viatique dans leur rite propre, à moins d'urgente nécessité. Can. 866, § 3.

5° En ce qui concerne le sacrement de *Pénitence,* tous les prêtres séculiers ou réguliers peuvent absoudre validement et licitement tous les catholiques, à quelque rite qu'ils appartiennent, qui se présentent à eux, dans le lieu où ils ont juridiction ordinaire ou déléguée. Can. 881. En conséquence, tout fidèle est libre de faire sa confession à n'importe quel prêtre approuvé, même d'un autre rite. Can. 905.

6° Relativement au *mariage,* il y a surtout à signaler que les Orientaux, même catholiques, ne sont soumis à la forme canonique latine du mariage (assistance du prêtre et de deux témoins) que s'ils se marient avec une personne de rite latin, tenue à se conformer aux exigences du Code. Can. 1099, § 1, 3°. S'ils se marient entre eux, ou avec d'autres personnes d'un rite oriental différent du leur, ou avec des latins non soumis à la forme canonique (hérétiques, schismatiques...), il faut voir si la discipline propre de leur rite exige, sous peine de nullité, la présence du prêtre, et juger d'après cette discipline la validité de leur union.

F. CIMETIER.

ORIGÈNE ET LES CONTROVERSES SUR L'ORIGÉNISME. — I. VIE. — La vie d'Origène, dont le nom signifie *fils d'Horus* (un dieu égyptien), est connue surtout par Eusèbe qui lui a consacré la plus grande partie du livre VI de son *Histoire ecclésiastique.* Il était né, en 185 ou 186, probablement à Alexandrie, d'une famille profondément chrétienne. Son père, Léonidas, fut son premier maître, et l'on raconte que ce père, émerveillé de l'intelligence et de la piété que manifestait son fils encore enfant, allait parfois, pendant qu'il dormait, lui découvrir la poitrine et la baiser respectueusement comme le sanctuaire du Saint-Esprit. Puis, après les leçons de son père, l'adolescent reçut, à l'école d'Alexandrie, celles de Pantène et de Clément. En 202 ou 203, pendant la persécution de Sévère, Léonidas fut saisi et emprisonné. Empêché d'aller le rejoindre en prison par sa mère — qui cacha ses vêtements — Origène lui écrivit du moins une forte lettre pour l'encourager à tout souffrir pour Jésus-Christ, et à ne pas se laisser détourner de confesser sa foi par le souci de sa famille. De fait, Léonidas fut martyrisé; ses biens furent confisqués, et Origène,

à l'âge de moins de dix-sept ans, l'aîné de sept enfants, dut pourvoir à la subsistance des siens. Il y suffit, grâce à l'aide d'une personne riche; mais peu après l'évêque Demetrius l'appela à succéder à Clément dans la direction de l'école d'Alexandrie. Le nouveau directeur avait à peine dix-huit ans.

L'enseignement d'Origène comprend trois périodes dont deux se sont écoulées à Alexandrie et la troisième à Césarée de Palestine.

La première période d'Alexandrie va de 203 à 215 ou 216. Origène n'écrit encore que peu. Afin d'éloigner de lui tout péril de perversion, il prend à la lettre ce qui est dit en saint Matthieu, XIX, 2, et se prive de sa virilité; afin de se donner du temps pour l'étude, il s'associe Héraclas à qui il confie l'instruction des auditeurs moins avancés; puis il suit, pour se perfectionner lui-même, les cours du néoplatonicien Ammonius Saccas, et commence à apprendre l'hébreu. En 212, il fait à Rome une visite rapide pour voir « cette très ancienne Église ». La persécution de Caracalla en 215 ou 216 interrompt cette première période d'enseignement. Obligé de se réfugier en Palestine, Origène y est reçu avec honneur par les deux évêques Théoctiste et Alexandre, ce dernier élève de Clément, et, sur leur invitation, explique, lui laïque, l'Écriture en chaire dans l'assemblée chrétienne à Césarée. Son évêque Demetrius l'apprend avec peine et le rappelle.

Origène reprend donc en 218 ou 219 son enseignement à Alexandrie. Cette deuxième période va jusqu'en 230. C'est le moment le plus brillant de sa carrière. Puissamment aidé en subsides pécuniaires par son ami Ambroise, ayant à sa disposition jusqu'à sept secrétaires qui recueillent ses travaux, Origène, dans la force de l'âge, entasse inlassablement les commentaires et les traités. Mais, en 230, cette activité menace d'être complètement brisée. En cette année, passant par Césarée pour se rendre à Athènes, Origène, à l'insu de son évêque et malgré l'irrégularité provenant de sa mutilation, est ordonné prêtre par les deux évêques Alexandre et Théoctiste. Demetrius l'apprend : deux conciles réunis à Alexandrie en 231 et 232 destituent le docteur de sa charge, le déposent du sacerdoce et le bannissent de la ville. Rome accepte ces décisions, que repoussent cependant quelques Églises.

Origène revient alors vers ses protecteurs habituels, les évêques de Palestine. A Césarée, en 232, il reprend son enseignement : c'en est la troisième période qui va jusqu'en 250. Il y fonde une école analogue à celle d'Alexandrie et y a pour élève, de 233 à 238, celui qui devait être saint Grégoire le Thaumaturge : des évêques même fréquentent ses cours. En 244, il passe en Arabie pour ramener à l'orthodoxie l'évêque Bérylle de Bostra. Quand éclata la persécution de Dèce en 250, Origène est saisi, emprisonné et mis à la torture. Il n'y succomba pas sur-le-champ, mais, rendu à la liberté, il ne tarda pas à mourir à Tyr, en Phénicie, à l'âge de soixante-neuf ans révolus. C'était en 254 ou 255.

II. Caractère; appréciation. — On aura l'occasion, en parlant des diverses productions littéraires d'Origène, d'en signaler le caractère particulier. Contentons-nous ici de le caractériser lui-même en général comme un travailleur acharné, un infatigable chercheur, un homme de foi profonde.

1. *Un travailleur acharné.* De bonne heure l'antiquité l'avait surnommé Adamantius, *l'homme d'acier*. C'était, dit saint Jérôme, pour marquer l'éternelle durée de ses écrits; mais ce mot pourrait marquer aussi l'extraordinaire résistance qu'il offrait au travail. Songeons qu'à dix-sept ans Origène donnait déjà des leçons de grammaire pour entretenir la vie des siens, et qu'à dix-huit ans il devait soutenir à l'école d'Alexandrie la réputation d'un Pantène et d'un Clément. Le jour, il enseigne; la nuit, il étudie et médite ce qu'il doit dire. Pendant quarante-cinq ans au moins il ne cesse de parler, de dicter, d'écrire, de répondre à des questions de toute sorte. Il a été, nous le verrons, l'auteur le plus fécond qu'ait connu l'Église et même l'antiquité. Ce n'est évidemment qu'au prix d'un labeur ininterrompu qu'il a pu suffire à cette tâche énorme.

2. Il y était entraîné par une curiosité jamais satisfaite de son esprit qui en faisait un *infatigable chercheur*. Saint Augustin est un génie à la fois étendu et profond : Origène est surtout un génie étendu. Toute la science scripturaire, théologique, philosophique, littéraire de son temps, il la possède et il la développe. Porphyre remarque qu'il avait lu à peu près tous les philosophes platoniciens, stoïciens et pythagoriciens. Les sciences naturelles même lui étaient connues. Tout l'intéressait, car il saisissait en tout un vestige ou un souvenir de Dieu. Si la Bible est pour lui le livre par excellence auquel il rapporte tout le reste, il ne croit pas que sa lecture et sa méditation dispense de consulter et d'étudier les autres.

3. La Bible, avons-nous dit, est son livre par excellence : là surtout il puise sa doctrine et ses enseignements. C'est qu'Origène est un *homme de foi profonde*, pour qui la vérité du christianisme ne fait pas un doute. Porphyre a pu lui reprocher de vivre en chrétien et de penser en grec; on trouvera plus tard dans ses écrits des assertions hétérodoxes et des théories dangereuses; on remarquera qu'il donne peut-être trop au raisonnement et pas assez à la tradition : tout cela n'empêche pas qu'Origène n'ait été un chrétien bien authentique, pour qui la foi est le premier des biens, et qui vit de cette foi. Il s'est parfois trompé; pour éclairer cette foi il a émis des hypothèses hardies; mais cette foi en lui n'a jamais vacillé. On posait autrefois la question si Origène était sauvé : question insoluble puisque c'est une matière en laquelle, en dehors du jugement solennel de l'Église, nous ne pouvons avoir de certitude complète; mais question qui nous paraît actuellement singulière, étant donné la bonne foi et la vie profondément édifiante d'un homme qui n'a pas même reculé devant le martyre.

III. Écrits. Travaux scripturaires. — C'est au prêtre Pamphile de Jérusalem, qui s'était appliqué à réunir dans la bibliothèque de Césarée tout ce qu'il avait pu se procurer des écrits d'Origène, que l'on doit principalement la connaissance de ces écrits. Eusèbe n'en comptait pas tout à fait deux mille; mais il n'avait exploré que la collection de Pamphile. D'autre part, le nombre de six mille avancé par saint Épiphane est évidemment exagéré. On peut conclure en tout cas, de ces données, l'inouïe fécondité littéraire du grand alexandrin. De cet énorme héritage beaucoup de choses ont péri soit par suite de leur moindre valeur ou de la peine et des frais de copie qu'eût exigés leur conservation, soit par suite des condamnations dont la mémoire d'Origène fut l'objet. Bon nombre de celles qui ont survécu n'existent que dans les traductions latines exécutées par saint Jérôme et par Rufin, ces dernières infidèles ou fort lâches. Nous ne mentionnerons ici que les ouvrages plus connus et plus importants.

Les premiers à signaler sont ceux qui regardent l'établissement ou le commentaire du texte biblique.

1° Le grand travail d'Origène sur le texte biblique a été la composition des *Hexaples*. Les Hexaples étaient un ouvrage dans lequel le texte entier de l'Ancien Testament était écrit sur six colonnes parallèles. La première colonne portait le texte hébreu écrit en lettres hébraïques; la deuxième présentait le même texte figuré en lettres grecques; la troisième

portait la version grecque d'Aquila; la quatrième celle de Symmaque; la cinquième celle des Septante; et enfin la sixième celle de Théodotion. Cet ensemble permettait de comparer aisément les versions entre elles et avec l'hébreu; et, pour faciliter encore cette comparaison entre l'hébreu et les Septante, Origène avait introduit dans la cinquième colonne des signes spéciaux permettant de voir immédiatement en quoi le texte de cette colonne différait de celui de la première et de la seconde. Le but de l'auteur, dans ce travail énorme, était de permettre aux chrétiens qui discutaient contre les juifs, et qui d'ailleurs ignoraient l'hébreu, de connaître cependant le sens exact du texte hébreu et de l'invoquer contre leurs adversaires. Il est douteux toutefois qu'il ait jamais existé une copie complète des Hexaples, en dehors du manuscrit original mis sur pied par Origène. Une pareille copie sur parchemin eût coûté les revenus d'une province. C'est, en tout cas, de l'original même d'Origène que se servit saint Jérôme pour ses travaux. En dehors de la cinquième colonne fréquemment reproduite, on ne possède plus du reste de l'ouvrage que des lambeaux.

2° Puis, pour expliquer le texte biblique, Origène a écrit de courtes *scholies*, des *homélies* et des *commentaires*. Les homélies visent surtout à l'édification : nous en avons deux cents environ; les commentaires sont plus savants. Mais on connaît d'ailleurs la méthode exégétique d'Origène. Il distinguait dans l'Écriture un double sens : un sens littéral et historique et un sens moral et spirituel. Or ce dernier est pour lui de beaucoup le principal, celui qu'il s'appliquait avant tout à mettre en lumière. C'est ce qu'on appelle l'*allégorisme*. Il voyait dans les choses et les faits matériels et historiques, des images, des symboles, des figures de choses ou de mystères spirituels et supérieurs. Cette théorie présente certainement une bonne part de vérité. Elle entraînait malheureusement l'auteur à négliger beaucoup l'explication du sens littéral des Livres saints, et même parfois à nier que ce sens littéral fût acceptable et qu'on dût admettre l'historicité de récits plus ou moins choquants. C'est ce qui rend moins utile la lecture de ces commentaires.

IV. L'apologie et la polémique. Le livre contre Celse. — Origène a eu souvent l'occasion de combattre les juifs ou les hérétiques; mais son ouvrage capital en ce genre est son apologie *Contre Celse*. On trouvera plus haut dans ce Dictionnaire, au mot Celse, une notice sur cet auteur païen et sur son ouvrage *Le discours véritable*. Origène hésita longtemps à lui faire l'honneur de le réfuter; mais les huit livres qu'il écrivit contre lui ont toujours passé pour un des ouvrages les meilleurs et les plus érudits sortis de sa plume. Résolu, calme, regardant son adversaire bien en face, l'auteur ne paraît ni surpris ni effrayé le moins du monde par les objections de Celse. Il se sent en pleine possession de la vérité et certain de la victoire.

V. La théologie : le livre « Des principes ». — C'est un peu dans toutes ses productions qu'Origène a fait œuvre de théologien. Il en est une cependant qui peut passer pour résumer sa doctrine et qui l'expose d'une façon plus directe : c'est le *Periarchon*, appelé en latin *De principiis*, en français *Des principes*. L'ouvrage, composé à Alexandrie vers 229-230, n'existe complet que dans une traduction latine de Rufin, traduction dont il sera question plus loin, et qui est peu fidèle. Il contient quatre parties : une première qui traite de Dieu, des personnes divines et des anges; une deuxième qui s'occupe du monde, de la création, de l'homme, de l'incarnation et des fins dernières; une troisième qui expose la nature de la liberté humaine, la lutte qu'elle soutient contre la mal et le triomphe final du bien; enfin une quatrième qui indique surtout les règles à suivre pour comprendre et interpréter les Livres saints. Le but d'Origène, en écrivant cet ouvrage, était, comme il le dit lui-même, d'y donner, en dehors de toute polémique, une synthèse de nos croyances et « d'y présenter un corps de doctrine composé des diverses vérités chrétiennes, en sorte que l'on pût juger, par leur nécessaire et manifeste connexion, de l'exactitude de chacune d'elles. » C'était, en somme, le projet d'une première *somme théologique*, et un pareil projet à cette époque était sûrement un trait de génie. Dans la réalisation cependant bien des défauts se sont glissés, et l'auteur a laissé passer dans son livre plus d'une erreur qui seront mentionnées. C'est, en tout cas, la première source à consulter pour connaître l'enseignement d'Origène.

VI. Ascétisme et spiritualité. — Enfin, Origène a laissé deux livres de spiritualité, l'*Exhortation au martyre* et *De la prière*, dont le dernier surtout présente un intérêt toujours actuel. L'auteur y traite de la nécessité et de l'efficacité de la prière et y donne un commentaire de l'oraison dominicale. Ce livret, écrit après l'an 231, a toujours été fort estimé.

VII. Doctrine et erreurs d'Origène. — On trouvera dans mon *Histoire des dogmes*, t. I, p. 296-330, un exposé plus étendu des enseignements d'Origène. Cependant comme il est souvent question, dans les livres sur l'antiquité chrétienne, de ces enseignements et des erreurs qui s'y trouvent, il a paru bon d'en donner ici une courte esquisse.

Deux idées, semble-t-il, dominent tout le système doctrinal d'Origène : *a*) l'idée que Dieu est bon et que, étant bon, il ne peut être l'auteur du mal ni souffrir que le mal soit éternel; *b*) l'idée que la liberté humaine subsistera toujours, et pourra toujours, par conséquent, troubler l'ordre divin.

1. De toute éternité Dieu a créé : la création *ab æterno* est une suite de la bonté et de l'immutabilité de Dieu : de sa bonté, qui tend, de soi, à se communiquer; de son immutabilité, qui exige que Dieu ne passe pas de la puissance à l'acte.

2. L'organe de la création est le Verbe. Le Verbe est éternellement engendré du Père, distinct de lui personnellement, consubstantiel à lui, mais cependant, ce semble, inférieur et subordonné au Père. Le Saint-Esprit est Dieu également, honoré comme le Père et le Fils, mais, semble-t-il encore, subordonné à eux.

3. Le monde d'abord créé par Dieu fut un monde d'esprits : dans ces esprits étaient comprises les âmes humaines. Tous ces esprits furent créés égaux en nature : ainsi l'exigeait la justice. De l'usage différent seul qu'ils feraient de leur liberté devait venir la différence entre eux de leur état actuel.

4. Tandis que certains esprits en effet — les anges du ciel — restaient fidèles à Dieu, d'autres — les âmes humaines et les démons — se détournaient de lui plus ou moins. Leur premier châtiment fut d'être enchaînés à des corps matériels : les démons à des corps invisibles, mais hideux; les âmes à des corps visibles et passibles, plus ou moins parfaits suivant le degré de leur faute. Leur devoir aux uns et aux autres est de se purifier, de lutter avec la grâce de Dieu et le secours de Jésus-Christ contre le mal, de se rapprocher ainsi de Dieu et de revenir à leur premier état. Cette lutte est longue, mais son succès est certain. Un jour viendra où toute créature sera restituée dans le bien et le bonheur (*apocatastasis*), et où tout mal physique et moral disparaîtra, Dieu devant être tout en tous.

5. L'agent de cette rédemption et de ce salut est Jésus-Christ. Jésus-Christ est le Verbe uni d'abord à une âme humaine qui n'a pas péché et, par elle, à un corps parfait. Il est mort non seulement pour les

hommes mais aussi pour les anges et pour les démons qui, en lui, peuvent arriver au salut.

6. Les esprits étant ainsi tous revenus à Dieu, deux questions cependant se posent : *a*) Que deviendront les corps matériels dont les esprits n'avaient été revêtus qu'à cause de leur péché? *b*) Cet état d'union à Dieu sera-t-il définitif, et les esprits, restés toujours libres, ne pourront-ils pas se détacher de nouveau de Dieu? A ces questions la réponse d'Origène n'est pas partout nette ni uniforme. Il semble bien qu'il ait admis la persistance des corps, mais aussi une succession possible et indéfinie de chutes et de mondes toujours nouveaux. Son système contenait, à ce dernier point de vue, des principes contradictoires

Telle est, dans ses grandes lignes, l'économie du dogme telle qu'Origène l'expose. On ne peut nier, qu'elle ne soit fortement liée et conçue. Mais il est bien clair qu'elle heurte, en trois ou quatre points au moins, la tradition antérieure. Faut-il croire que cette opposition était consciente? Non certainement. Origène a trop souvent protesté qu'il voulait s'en tenir à l'enseignement de l'Église pour qu'on ne juge pas que ses défaillances ont été involontaires. C'était un pionnier intrépide qui avançait dans des régions encore peu explorées, un docteur qui, comme le remarque saint Athanase, ne prétendait pas donner ses explications comme des solutions définitives, mais comme des hypothèses sujettes à révision. Rien d'étonnant à ce qu'il se soit trouvé dans ces essais des parties faibles ou ruineuses. La bonne foi de l'auteur mise à part, ce sont ces points faibles que les controverses subséquentes ont fait ressortir.

VIII. Les controverses origénistes. — Il serait fort long de raconter dans le détail les controverses anciennes relatives à la doctrine d'Origène. Nous ne pouvons ici que marquer les faits principaux. On doit distinguer dans l'histoire de ces controverses trois périodes. La première comprend la vie même d'Origène et les cinquante années qui ont suivi sa mort, c'est-à-dire le IIIe siècle et les premières années du IVe; la deuxième comprend la fin du IVe et les premières années du Ve siècle; enfin la troisième comprend les discussions et condamnations du VIe siècle, de Justinien et de ses conciles.

1. *Première période : le IIIe siècle.* Du vivant même d'Origène, il semble bien que des objections aient été formulées contre son enseignement, car il se plaint lui-même d'avoir été accusé à faux de doctrines blasphématoires : quelques-uns de ses manuscrits avaient été soustraits et publiés sans qu'il les eût revus. Ces premiers nuages cependant n'obscurcirent pas sensiblement sa réputation, et il continua d'être consulté comme un oracle. Mais après sa mort, à la fin du IIIe siècle, deux attaques plus précises se produisirent : à Alexandrie, celle de l'évêque Pierre, mort en 311, qui réfuta — sans nommer probablement l'auteur — plusieurs de ses opinions; mais surtout, en Lycie, celle de Methodius d'Olympe, mort en 311 (voir ce nom), qui combattit ses sentiments sur l'éternité de la création, sur la préexistence des âmes et sur la liberté. C'est pour défendre Origène que Pamphile et Eusèbe de Césarée composèrent, en 309, leur *Apologie pour Origène*.

2. *Deuxième période. La fin du IVe siècle.* Pendant les trois premiers quarts du IVe siècle, Origène resta toujours en faveur. Athanase le défend; Didyme le justifie; saint Basile et saint Grégoire de Nazianze en publient des extraits choisis; saint Hilaire, saint Ambroise, saint Jérôme lui-même l'étudient et lui empruntent. La controverse éclate avec saint Épiphane (voir ce nom) en 374 et comporte trois épisodes successifs : *a*) la controverse entre Jean de Jérusalem et Rufin d'un côté, saint Épiphane et saint Jérôme de l'autre. Saint Épiphane attaque vigoureusement et gagne saint Jérôme à sa cause : Jean de Jérusalem et Rufin se défendent d'admettre les erreurs d'Origène; et finalement l'évêque d'Alexandrie, Théophile, intervient vers 398 pour mettre la paix entre les adversaires; *b*) Nouvelle brouille entre saint Jérôme et Rufin à l'occasion de la traduction par celui-ci du *Periarchon* en latin, et de la préface perfide contre saint Jérôme qu'il met en tête de cette traduction (vers 399). La traduction est dénoncée au pape Anastase, et plusieurs des propositions d'Origène sont condamnées (400). Rufin cependant échappe à la condamnation : guerre de plume entre saint Jérôme et lui; *c*) Théophile d'Alexandrie, précédemment lecteur assidu d'Origène, se retourne contre lui à l'occasion de ses démêlés avec Isidore et les Longs frères. En 400, il le fait condamner par un concile d'Alexandrie et dirige contre lui ses lettres festales, de 401, 403 et 404. Épiphane le fait également condamner par un concile de Chypre et poursuit sa mémoire jusqu'à Constantinople. Théophile s'y rend à son tour. Saint Chrysostome, accusé de soutenir indirectement l'origénisme, est illégalement déposé (403). C'est la fin de cette affaire, où les erreurs d'Origène n'avaient été pour Théophile qu'un prétexte pour assouvir une basse vengeance.

3. *Troisième période : les condamnations du VIe siècle.* Au Ve siècle la controverse s'apaise. Elle reprend au VIe : l'origénisme est en faveur auprès de certains moines de la Nouvelle Laure en Palestine, dont deux, Théodore Asklidas et Domitien, arrivent à se faire nommer respectivement évêques de Césarée de Cappadoce et d'Ancyre. Pour parer au péril, le patriarche Pierre de Jérusalem fait intervenir l'empereur Justinien. Celui-ci, qui jouait au théologien couronné, écrit contre Origène un long mémoire, accompagné de vingt-quatre extraits du *Periarchon* et de neuf propositions qu'il fait souscrire par un synode de Constantinople en 543 et par le pape Vigile, alors présent dans la ville impériale. Plus tard, en 552, on trouve encore trois propositions, ajoutées aux neuf premières, que doit souscrire Théodore de Scythopolis, et enfin quinze propositions origénistes qui auraient été condamnées par le cinquième concile général en 553. Toutes ces propositions cependant représentent, plutôt que l'origénisme pur, un origénisme abâtardi fort éloigné de l'enseignement authentique d'Origène; et il est d'ailleurs douteux que le concile de 553 se soit occupé d'Origène pour le condamner. Les deux seules condamnations certaines et décisives contre lui sont celles du pape Anastase en 400 et du concile de 543 et de Vigile.

Les œuvres d'Origène sont dans Migne, *P. G.*, t. XI-XVII. On trouvera dans F. Prat, *Origène*, Paris, 1907 (coll. *La Pensée chrétienne*), beaucoup de textes traduits et d'excellentes remarques. Un ouvrage fondamental est celui de P. Huet, *Origeniana*, Rouen, 1668, reproduit dans *P. G.*, t. XVII. Voir encore Freppel, *Origène*, Paris, 1884,

J. Tixeront.

OROSE Paul, probablement originaire de Braccara (Braga en Portugal), fut en relations avec saint Augustin et saint Jérôme. C'est en Afrique que, en 417-418, il écrivit, à la demande de l'évêque d'Hippone, ses *Sept livres d'histoire contre les païens*. Ils vont de la création du monde à l'an 417 de notre ère. « Le but de l'ouvrage, tout apologétique, écrit J. Tixeront, *Précis de patrologie*, Paris, 1918, p. 323, est de montrer que le monde, avant Jésus-Christ, a été encore plus désolé par les guerres et les calamités qu'il ne l'a été depuis l'introduction du christianisme, et que celui-ci, par conséquent, n'est pas responsable des calamités présentes : c'était un complément à la démonstration du livre *De la cité de Dieu*. Sauf pour

les quarante dernières années où Paul Orose peut prétendre à être personnel, la matière de son livre est toute empruntée à l'Écriture et aux historiens ecclésiastiques ou profanes antérieurs. Le Moyen Age cependant l'a beaucoup apprécié. » Nous avons également d'Orose un mémoire sur les erreurs priscillianistes et origénistes, et un livre contre Pélage.

J. Bricout.

ORPHELINS ET ORPHELINATS. — Les œuvres qui s'occupent des orphelins, œuvres d'assistance publique ou d'assistance privée, catholiques, protestantes, israélites ou non confessionnelles, sont extrêmement nombreuses. On peut, comme *Paris charitable, bienfaisant et social* (Office central des Œuvres de bienfaisance), Paris, 1921, p. 347 sq., les grouper sous trois titres différents :

1° *Œuvres d'assistance aux orphelins*, ayant pour but de recueillir des fonds pour leur venir en aide sous forme d'allocations données soit à leurs familles, soit à leurs familles d'adoption, soit aux orphelinats dans lesquels ils sont placés. Elles exercent sur eux une surveillance constante, se préoccupent de la façon dont leur sont donnés éducation, instruction et apprentissage et les aident à s'installer dans la vie. Elles revêtent souvent la forme de mutualité.

2° *Orphelinats*, ayant pour but de donner aux orphelins un asile, de les élever soit gratuitement, soit en demandant une pension modique aux parents, aux bienfaiteurs ou aux œuvres qui s'intéressent à eux, de leur donner éducation, instruction et le plus souvent apprentissage, et de les placer à leur sortie.

3° *Orphelins de guerre.*

Les catholiques, en règle générale, réserveront leur concours aux œuvres qui assurent aux orphelins une éducation morale et chrétienne, et qui, en ville ou aux champs, les préparent sérieusement à gagner leur vie. Il en est, Dieu merci, bon nombre de ce genre. Sans doute, quelques-uns de nos orphelinats ont pu ou peuvent n'être pas exempts de tout reproche. Plusieurs jeunes filles en sont sorties, qui n'avaient pas été pratiquement préparées à la vie laborieuse et humble qui les attendait. Parfois, ici et là, les exercices religieux sont trop multipliés, et l'on ne tend pas suffisamment à inspirer aux orphelins une piété sobre et forte qui puisse résister à l'épreuve du grand air. Mais ce ne sont là que des exceptions et, dans l'ensemble, les prêtres, les religieuses ou les laïques qui se dévouent à ces pauvres enfants, si dignes de pitié et d'intérêt, remplissent leur tâche avec intelligence et succès. Doit-on, raisonnablement, s'étonner que tous leurs orphelins et toutes leurs orphelines ne persévèrent pas avec la même fidélité dans la bonne voie où ils furent engagés? N'est-ce pas le sort commun de nos écoles et de toutes nos œuvres?

Un autre reproche qu'on adresse volontiers aux ateliers, ouvroirs, etc., de nos orphelinats, n'est pas mieux fondé. On dit que, pour leur assurer du travail, les directeurs ou directrices acceptent des commandes à prix inférieur, risquant ainsi de nuire aux ouvriers et aux ouvrières du dehors, qui, eux et elles, ne sont pas soutenus par les libéralités des fidèles et des prêtres, les curés de paroisse notamment. Mais des enquêtes impartiales et soigneusement conduites semblent bien prouver que, d'ordinaire, cette accusation est imméritée : pour le même travail, fait avec un égal soin, les grands magasins de nouveautés, par exemple, paient le même salaire, sans acception de personnes.

Cette dernière remarque n'est pas faite, au demeurant, pour diminuer la générosité des bienfaiteurs : orphelins et orphelines ne sont que des apprentis et leur travail est loin d'être assez rémunérateur pour couvrir les dépenses dont ils sont l'objet. Ils sont une lourde charge pour les œuvres qui s'intéressent à eux, et les âmes charitables doivent avoir à cœur de l'alléger le plus possible.

J. Bricout.

ORPHISME. — L'orphisme est un mouvement religieux d'une grande ampleur et d'une immense portée, qui, chez les Grecs, s'efforça d'amener la fusion de l'idée morale avec l'idée religieuse.

1° *Sources.* — Les sources sont peu nombreuses, peu explicites, fragmentaires : quelques allusions souvent obscures d'Hérodote, de Platon, d'Aristote, d'Eudème le péripatéticien; des écrits dits orphiques, dont il ne reste guère que les citations de Clément d'Alexandrie et de Suidas; des résumés de cosmogonies rapportés par Apollonius et Damascius; des lames d'or trouvées en Italie et en Crète et portant quelques formules versifiées; deux pauvres papyrus égyptiens; des poèmes de très basse époque pénétrés d'idées orphiques. Dans ces conditions on comprend que l'orphisme soit assez mal connu. Les textes sont réunis dans Lobeck, *Aglaophamus*, Kœnigsberg, 1829; E. Abel, *Orphica*, Prague, 1885; O. Kern, *Orphicorum fragmenta*, Berlin, 1922.

2° *Origines.* — Dès le milieu du VI^e^ siècle avant J.-C. il existait des cercles orphiques dans les milieux pythagoriciens de la Grande Grèce et en Attique. Ces groupements se distinguaient par le lien qu'ils établissaient entre le poète mythique Orphée d'une part, et d'autre part les idées issues de la grande fermentation mondiale d'alors. On attribue, peut-être abusivement, un rôle de premier plan dans cet orphisme primitif, à un certain Onomacrite (580-560 à 490 avant J.-C.), qui fut exilé d'Athènes pour avoir introduit des oracles de son cru dans les recueils attribués à Orphée et à Musée. Tout favorisait ce grand mouvement philosophique et religieux : dans l'Italie du Sud et la Sicile, où il semble avoir pris naissance, les classes pauvres, en face d'une civilisation matérielle brillante, rêvaient d'un idéal de compensations morales; en même temps que s'y perpétuaient les vieux cultes agraires, s'y faisaient sentir les influences religieuses de l'Orient, de la Crète, de l'Égypte; dans toute la Grèce, sévissait une crise d'individualisme, en conséquence de la dissolution définitive des vieux liens du *génos*, et le sens de l'obligation morale, perdant son principal appui terrestre, s'en cherchait un dans la justice des puissances du ciel; en Attique, Pisistrate et ses fils travaillaient de tout leur pouvoir à restaurer l'idée religieuse; à côté des cultes préhelléniques s'en introduisaient d'autres d'origine étrangère, comme celui de Dionysos vraisemblablement arrivé de Thrace; enfin un grand courant de renouveau philosophique et religieux traversait le vieux monde, de l'Italie jusqu'à l'Inde.

3° *Les idées orphiques.* — A la base de l'orphisme on retrouve ce pessimisme radical qui inspirait au même moment le bouddhisme, le mazdéisme, le pythagorisme et qui pourrait traduire une influence indo-iranienne. Bien que d'origine céleste, l'homme, dieu tombé, est enfermé dans le corps comme dans un tombeau : *sôma sêma*. La mort ne fait qu'ouvrir le cycle des renaissances et ne saurait constituer la délivrance. Seules, une vie ascétique, les purifications, les initiations, peuvent libérer l'âme victime de la faute collective et originelle que rapportent les mythes orphiques.

En effet Zeus, qui s'est uni, peut-être sous la forme du serpent, à sa fille Perséphonè, en a eu un fils Zagreus, que ses vieux ennemis, les Titans, par vengeance, mettent en pièces et dévorent. Zeus les foudroie et de leurs cendres fait sortir le genre humain. Mais il a sauvé et avalé le cœur de Zagreus et celui-ci renaît dans la personne de Dionysos que Zeus engendre alors de Sémélé. Vieux récits, qui semblent avoir été

imaginés comme l'explication de plus vieux rites, incompris, d'omophagie, et qu'utilisa la liturgie orphique. Par l'initiation elle prétendait unir l'homme à Dionysos-Zagreus et le purifier de la souillure originelle.

Mais ce n'était pas une pure magie : les rites initiatiques ne pouvaient agir pleinement que préparés, complétés par une vie morale appropriée. La faute commise par les ancêtres titaniques requiert comme procédés d'expiation l'ascétisme rigoureux, le détachement, l'abstinence, et principalement l'abstention, conséquence de la métempsycose, de toute nourriture animale. La souffrance des justes et la prospérité des méchants ne sont que des applications au genre humain de cette loi d'expiation. Les châtiments infernaux sont destinés à parfaire l'œuvre de la purification restée inachevée sur la terre. Alors pleinement libérée de sa souillure l'âme échappera à toute nouvelle renaissance; elle retournera à Dieu d'où elle est sortie et dont elle doit partager l'éternité.

Ainsi, une philosophie panthéiste, le pessimisme radical, la métempsychose, la responsabilité morale individuelle, le renoncement, des mythes étiologiques, des rites d'initiation et de purification, un mysticisme accusé, la doctrine de la faute originelle, le retour de l'âme au divin : tels sont les points essentiels et caractéristiques de l'orphisme, si nettement opposé à la religion homérique.

4° *Évolution de l'orphisme.* — Constitué dès la fin du VI^e^ siècle, l'orphisme n'a cessé de se modifier, que ce fût pour s'enrichir ou s'appauvrir. Avec les autres religions à mystères et en contre-coup des guerres médiques, il perdit beaucoup de son prestige au siècle suivant et se dégrada petit à petit par des contacts avec la magie et les cultes orgiastiques d'importation plus récente. Par contre, à l'époque hellénistique, il se renouvela complètement, mais en cessant d'être une religion pour constituer une espèce de gnose avant la lettre, pénétrée de déterminisme.

5° *Orphisme et christianisme.* — Inconnu des premières communautés chrétiennes, de l'aveu à peu près unanime, l'orphisme n'a pu exercer d'influence sur le christianisme naissant. Mais on a prétendu retrouver sa trace dans saint Paul; un récent érudit italien s'est même avisé d'y reconnaître l'orphisme intégral. Mais comment ne pas voir les énormes différences qui séparent la théologie paulinienne des croyances orphiques? Zagreus n'est en aucune manière une victime volontaire des Titans : il a tout fait pour leur échapper. Il n'applique nullement ses souffrances au salut de l'humanité, encore inexistante. Sa renaissance n'a rien d'une résurrection. Jamais, avant l'ère chrétienne, on n'a attaché à sa mort une valeur rédemptrice. L'initié ne croyait nullement mourir avec son dieu pour s'éveiller avec lui à une vie nouvelle; la mort du dieu n'est en aucune mesure un sacrifice expiatoire, une source de salut. Et comment, ayant perdu au temps de saint Paul son caractère de religion vivante, l'eût-il communiqué à la religion nouvelle?

Voir à MYSTÈRES PAIENS et à GRECS les ouvrages généraux et les idées directrices; P. Monceaux, *Orphici*, dans *Dict. antiq. grecques et romaines*; *Orpheus* et *Phanes*, dans Roscher, *Lexikon;* M. Croiset, dans *Revue des Cours et Conf.*, t. XXIII, 1921-1922; Loisy, *Les mystères païens et le mystère chrétien*, Paris, 1919; Dufourcq, *Avenir du Christianisme*, t. I, 1923; A. Boulanger, *Orphée*, Paris, 1925.

P. FOURNIER.

OSÉE, petit prophète. — Osée (=*Iahveh sauve*), fils de Bééri, était très probablement du royaume d'Israël (les dix tribus du nord). Il était, ce semble, d'une condition modeste et sa vie paraît avoir été troublée par de gros chagrins domestiques. Avec Amos, Osée est à ranger parmi les plus anciens prophètes qui aient laissé des écrits. Son livre, dont le texte original nous est parvenu en assez mauvais état, comprend deux chapitres, I, III, en prose ordinaire, et les douze autres, en style poétique ou parallélique. Au temps de ce prophète, non seulement le royaume d'Israël avait dressé des veaux d'or à Béthel et ailleurs, mais encore il adorait les dieux étrangers qui tenaient pour agréable la prostitution sacrée. De plus, le culte de Iahveh, par la faute de certains prophètes et des prêtres, était purement extérieur. Bref, Israël se montrait infidèle au Dieu de ses pères.

Le livre d'Osée comprend deux parties. L'une et l'autre ont pour objet les infidélités, le châtiment et le salut du royaume d'Israël; mais la première, I-III, exprime ces idées sous forme de symboles (interrompus par un discours), tandis que la seconde, beaucoup plus développée, IV-XIV, le fait uniquement dans des discours.

Lorsque Iahveh commença à parler à Osée, lit-on au début de la première partie, I, 2, 3 (trad. Crampon, *La Sainte Bible*, Paris, 1923), Iahveh dit a Osée : « Va, prends une femme de prostitution et des enfants de prostitution, car le pays ne fait que se prostituer en abandonnant Iahveh. » Il alla et prit Gomer, fille de Débelaïm; elle conçut...

Et Iahveh me dit, lisons-nous plus loin, III : «Va encore, et aime une femme qui est aimée d'un amant et adultère : comme Iahveh aime les enfants d'Israël, tandis qu'eux se tournent vers d'autres dieux... » Je l'achetai, poursuit le prophète, pour quinze sicles d'argent, un homer d'orge, et un léthec d'orge, et je lui dis : « Pendant de nombreux jours tu me resteras là, tu ne te prostitueras point et tu ne seras à aucun homme, et moi aussi, je ferai de même à ton égard. » Car pendant de nombreux jours les enfants d'Israël demeureront sans roi et sans chef, sans sacrifice... Après cela les enfants d'Israël se convertiront et chercheront de nouveau Iahveh, leur Dieu, et David, leur roi; ils reviendront en tremblant vers Iahveh et vers sa bonté, à la fin des jours.

C'est bien, semble-t-il, de la même femme, de Gomer, qu'il est question au chap. III comme au chap. I. Mais ce mariage d'Osée et ce rachat de l'épouse infidèle sont-ils des faits réels, ou bien appartiennent-ils purement au domaine du symbolisme prophétique? « Les anciens rabbins, suivis par saint Jérôme, écrit Crampon, *ibid.*, p. 1341, ne voient dans l'action commandée à Osée qu'un symbole verbal. D'autres ont cru que de fait Osée avait, sur l'ordre de Dieu, épousé une femme de mauvaise vie. Nombre de modernes pensent que Gomer, lorsqu'Osée l'épousa, était irréprochable, que dans la suite elle se montra infidèle, et qu'au moment où le prophète écrivait ces lignes, l'épithète d'« adultère » était la seule qui pût exactement la caractériser. » Les « enfants de prostitution » dont parle le chap. I n'étaient pas déjà nés au temps où Osée épousa Gomer; ils devaient naître d'elle plus tard, quand Gomer fut devenue infidèle. Quoi qu'il en soit de cette dernière explication, il est clair, p. 1344, qu' « en rachetant cette femme au milieu de ses infidélités, le prophète est le vivant symbole de la conduite de Dieu envers Israël. »

Toute la deuxième partie du livre, dont on ne distingue pas nettement les divisions, s'inspire des mêmes sentiments. Aussi le dernier chapitre, XIV, 2-9, est-il particulièrement touchant:

Reviens, Israël, à Iahveh,
car tu es tombé par ton iniquité.
Prenez avec vous des paroles,
et revenez à Iahveh; dites-lui :

« Otez toute iniquité et prenez ce qui est bon!
Que nous vous offrions, au lieu de taureaux,
les paroles de nos lèvres.
Assur ne nous sauvera pas,
nous ne monterons pas sur des chevaux;
et nous ne dirons plus : « Notre Dieu! »
à l'œuvre de nos mains.
O vous, en qui l'orphelin trouve compassion!

Je guérirais leur infidélité, [dit Iahveh]
je les aimerai de bon cœur;
car ma colère s'est retirée d'eux.

Je serai comme la rosée pour Israël;
il croîtra comme le lis,
il poussera ses racines comme le Liban.

Ses rejetons s'étendront;
sa gloire sera comme celle de l'olivier,
et son parfum comme celui du Liban...

Le prophète Osée est un des écrivains sacrés qui ont le mieux exprimé et leur indignation contre les infidélités du peuple élu et leur confiance en la miséricorde divine.

J. Bricout.

OSMOND (*Osmundus*). — Fils de Henri, comte de Séez, et d'Isabelle, sœur de Guillaume le Conquérant, Osmond accompagna celui-ci en Angleterre, fut l'un des chapelains du nouveau roi, devint chancelier après la promotion d'Osbern à l'évêché d'Exeter en 1072. Nommé lui-même évêque de Salisbury, il fut sacré en 1078 par Lanfranc : il fit construire et consacra l'ancienne église de *Sarum*, rédigea les coutumes de son église, composa une vie de saint Aldhelm après avoir présidé à la translation de ses reliques. Il mourut le 4 décembre 1099. Après sa canonisation sous Calixte III en 1457, ses ossements furent transférés dans la nouvelle cathédrale.

J. Baudot.

OUEN (*Audoenus* ou *Dado*). — Ouen, qui eut pour parents deux nobles chrétiens du Soissonnais, Authaire et Aiga, naquit vers 600 et fut béni par saint Colomban, que ses parents hospitalisèrent à Ussy-sur-Marne. Après ses études, il entra comme page à la cour de Clotaire II, s'y lia d'amitié avec saint Éloi, dont il voulut imiter les vertus. Référendaire sous Dagobert Ier, il vit s'éloigner de la cour ses premiers amis, en retrouva d'autres dans la personne de Philibert, Germer, Didier de Cahors, fonda l'abbaye de Rebais, et rêvant de se faire moine s'appliqua à mener une vie retirée. Après la mort de Dagobert, en 639, il fut élu évêque de Rouen, en même temps qu'Éloi l'était de Noyon, consacra toute une année à se préparer, reçut la prêtrise et fut sacré en 641. Le diocèse de Rouen, alors beaucoup plus étendu qu'il ne l'est aujourd'hui, renfermait encore quelques Francs païens : Ouen les baptisa, et pour moraliser les peuples, il favorisa la fondation d'abbayes, dont Fontenelle par Wandrille, Jumièges par Philibert sont les plus célèbres; il y eut aussi des monastères de femmes, comme celui de Pavilly par sainte Austreberte. Pendant les 53 ans de son épiscopat, sous le gouvernement de six monarques et de sainte Bathilde régente, il fut un conseiller toujours écouté, à cause de son sens pratique, de son esprit de mesure et de conciliation. Au retour d'une mission à Cologne dont l'avait chargé le roi Thierry III, il dut s'arrêter à Clichy et y mourut le 24 août 684. Toute la cour le regretta et lui fit de splendides funérailles. Son corps, transporté à Rouen, fut inhumé dans l'église abbatiale de Saint-Pierre. Comme attestation du culte qui lui fut rendu aussitôt après sa mort, il y eut une première élévation de ses restes par l'évêque Ansbert en 688 : ces restes demeurèrent sous le maître-autel de Saint-Pierre jusqu'en 841, époque où, pour les soustraire aux ravages des Normands, on les transféra à Gasny, puis à Condé (diocèse de Soissons). En 918, on les rapporta à Rouen, et à dater de cette époque, Ouen devint le patron de l'ancienne abbaye de Saint-Pierre. La châsse et les reliques furent détruites en 1562 par les protestants. De nombreuses églises, dans les diocèses de Rouen, Évreux, Bayeux, etc., furent placées sous le vocable de saint Ouen; ce culte s'étendit même au delà de la province : c'est ainsi que l'église de Clichy devint Saint-Ouen près Paris.

E. Vacandard, *Vie de saint Ouen, évêque de Rouen, étude d'histoire mérovingienne*, Paris, 1902.

J. Baudot.

OUGANDA (Martyrs de l'). — En 1878, le cardinal Lavigerie, chargé du vicariat du Nil supérieur, envoyait ses Pères Blancs pour évangéliser les régions à peine explorées des lacs Nyanza et Tanganyka. Accueillis avec faveur par Mtésa, roi de l'Ouganda, les missionnaires établirent la station de Sainte-Marie de Rubaga. Vers la fin de 1885, Mwanga, fils de Mtésa, après s'être montré tolérant, changea d'attitude, excité par son premier ministre, et déchaîna la persécution. La chrétienté naissante perdit près de la moitié de ses membres. Sur le nombre des victimes, on a pu reconstituer les actes de 22 martyrs que Benoît XV a béatifiés le 6 juin 1920.

On peut partager ces martyrs en deux groupes. 1° Du 15 novembre 1885 au 27 mai 1886, neuf chrétiens endurèrent de cruels supplices, trois d'entre eux étaient baptisés depuis 1882, les autres le furent seulement après leur arrestation. 2° Le 3 juin 1886, furent condamnés à être brûlés vifs treize des pages du roi, ayant à leur tête Charles Lwanga, qui donna le baptême à quatre d'entre eux au moment de leur condamnation. Ils avaient de treize à vingt-cinq ans. Kizito, le plus jeune, n'avait qu'une crainte, celle d'avoir peur en face du supplice. Un autre, Mbaga, fils de l'exécuteur en chef, fut frappé par ordre de son père. Le sang de tous ces martyrs a porté ses fruits : la mission de l'Ouganda compte actuellement plus de 2 500 chrétiens ou catéchumènes.

J. Baudot.

OURS (*Ursus*) occupe le dixième rang dans la liste des évêques d'Auxerre. D'après une tradition, il fut tiré de sa solitude pour être élevé sur ce siège, parce qu'il sauva miraculeusement la ville d'un incendie qui la menaçait. Il mourut vers l'an 500 et son corps fut inhumé dans l'église Saint-Germain. Le martyrologe romain le mentionne au 31 juillet.

J. Baudot.

1. OUVRIERS (Encyclique sur la condition des). — Cette encyclique célèbre de Léon XIII parut le 15 mai 1891. Elle traite, dans ses lignes essentielles, de la question ouvrière, qui était alors à l'état aigu et qui, bien qu'elle ne soit qu'une partie du problème social, reste toujours l'une des grandes préoccupations des hommes d'État comme des hommes d'Église. Les solutions pontificales n'ont rien perdu de leur opportunité et elles gardent aujourd'hui encore, disait le pape Benoît XV le 10 mars 1919, « toute leur valeur primitive ».

On a vu ailleurs (voir Fribourg et Ketteler) quelle préparation extérieure avait précédé cette encyclique. Plus d'une fois déjà, dans ses encycliques qui traitaient du Mariage chrétien, de l'Origine du pouvoir, de la Constitution chrétienne des États, des Devoirs civiques des chrétiens, Léon XIII avait touché à la question ouvrière et à la situation des travailleurs. Le 28 décembre 1878, dans l'encyclique *Quod apostolici* sur les erreurs modernes, il disait en finissant : « Enfin il nous paraît opportun d'encourager les sociétés d'ouvriers et d'artisans qui, instituées sous le patronage de la religion, savent rendre tous leurs membres contents de leur sort et résignés au travail, et les portent à mener une vie paisible et tranquille. » Dans l'encyclique *Humanum genus*, du 20 avril 1884, on pouvait lire : « Une institution due à la sagesse de nos pères et momentanément interrompue par le cours des temps pourrait, à l'époque où nous sommes, redevenir le type et la forme de créations analogues. Nous voulons parler des associations ou corpora-

tions ouvrières destinées à protéger, sous la tutelle de la religion, les intérêts du travail et les mœurs des travailleurs. » Le moment allait venir de traiter avec ampleur un sujet plusieurs fois effleuré. La période de préparation des esprits était close : on entrait dans la période de promulgation de la vérité totale.

Malgré tout, l'encyclique *Rerum novarum* — il faut le reconnaître — fut pour beaucoup de catholiques une troublante révélation, et dans leur obéissance étonnée il entra d'abord plus de foi que de conviction. Aujourd'hui on la lit sans trembler, et on la réalise de plus en plus, quoique trop lentement encore. Parmi les ouvriers, elle fut accueillie par des acclamations, et des pèlerinages ouvriers à Rome s'organisèrent pendant plusieurs années pour aller porter à l'auguste auteur de l'encyclique les remerciements des travailleurs. Barrès allait jusqu'à dire qu'après l'encyclique on ne concevait pas qu'il pût subsister un anticlérical. En dehors de l'Église, l'admiration ne fut pas moins grande. Spuller l'appelait un grand événement dans l'histoire des sociétés modernes. Le principal organe socialiste allemand, le *Vorwærts*, constatait loyalement que le pape avait pris les devants sur les princes et les gouvernants des États civilisés.

On a discuté assez longuement et assez inutilement sur le degré d'autorité de l'encyclique. Mgr Perriot, directeur de l'*Ami du clergé*, le P. de Pascal et nombre de leurs amis, soutinrent que c'était un document *ex cathedra*, donc infaillible. Sans diminuer en rien pour cela le respect dû à ce document célèbre, on est aujourd'hui d'accord pour y voir un document officiel, non du Docteur infaillible, mais du Pasteur éclairé spécialement par Dieu pour conduire le troupeau confié à ses soins et à qui on doit obéissance confiante.

Cette encyclique fut d'ailleurs suivie d'autres documents pontificaux qui en précisèrent parfois certains points, et qui en dirigèrent toujours l'application suivant les circonstances et les divers milieux. Mais on ne se propose d'étudier ici d'une façon assez détaillée que cette encyclique même.

Le plan de l'encyclique est bien net; ce sera en même temps le plan de cet article. I. *Préambule* sur le sujet de l'encyclique, qui est la question ouvrière, l'urgence de cette question et aussi sa difficulté. II. *La nature du mal* qu'il faut guérir. III. *Les causes profondes du mal.* IV. *Le faux remède* proposé : le socialisme. V. *Le vrai remède*, qui est triple : l'Église, l'État, les patrons et les ouvriers eux-mêmes. VI. *Résultats et conclusion.*

I. Préambule. — Le pape ouvre sa lettre par deux phrases un peu mystérieuses : « La soif d'innovations qui depuis longtemps s'est emparée des sociétés et les tient dans une agitation fiévreuse, devait, tôt ou tard, passer des régions de la politique dans la sphère voisine de l'économie sociale. Et en effet, ces progrès incessants de l'industrie, ces routes nouvelles que les arts se sont ouvertes, les changements des rapports entre patrons et ouvriers, l'affluence de la richesse entre les mains d'un petit nombre à côté de l'indigence de la multitude, la confiance plus grande des ouvriers en eux-mêmes et leur solidarité plus étroite... »

Ces quelques lignes exposent, non le mal, ni ses causes, mais simplement les principales *circonstances* sociales et économiques dans lesquelles le mal s'est développé. La première de ces circonstances est la transformation radicale qui s'est opérée dans les esprits par l'introduction d'un nouveau concept du droit, l'indépendance absolue de l'homme vis-à-vis de la société religieuse d'abord, vis-à-vis de la société civile ensuite, puis sur le terrain économique; c'est l'individualisme. La deuxième circonstance est la transformation totale du mode de production et des moyens de production. Un nouveau régime économique est né du développement progressif de l'échange, de la mécanique, des inventions nouvelles, de la vapeur, de la grande industrie nécessitant de grands capitaux. Enfin la mentalité des travailleurs s'est elle-même profondément modifiée, leur confiance en eux-mêmes étant devenue plus grande et leur solidarité plus étroite.

Ce nouveau monde intellectuel, économique et social, le pape l'a voulu dépeindre brièvement — parce que c'est dans ce cadre que le problème ouvrier est placé.

II. La nature du mal qu'il faut guérir. — Léon XIII pénètre ensuite au cœur du sujet. Le mal dénoncé par le pape est double : la misère imméritée des travailleurs et la division profonde des classes.

1. « Il faut, par des mesures promptes et efficaces, venir en aide aux hommes des classes inférieures, attendu qu'ils sont, pour la plupart, dans un état d'infortune et de *misère* imméritée. »

Ceux qui ont un certain âge se souviennent de l'émotion et même du scandale que produisit, il y a trente-cinq ans, cette déclaration pontificale. Celle-ci était cependant légitime et juste, et il fallait venger l'Église du reproche qu'on lui faisait parfois d'ignorer ou de nier les abus innombrables sous lesquels succombaient alors les travailleurs. A la différence pourtant des socialistes qui soulignaient violemment et continuellement ces mêmes abus, le pape, au lieu d'y insister et pour ainsi dire de s'y cantonner, se hâtait d'indiquer les remèdes, semblable au bon médecin qui, en face d'un malheureux couvert de plaies, les constate, les touche délicatement, puis s'applique aussitôt à les adoucir et à les guérir. Le peuple sérieux préférera le bon praticien aux charlatans ou aux rebouteux.

2. Le deuxième mal, d'ordre social et moral, n'est pas moins grave, c'est la division et la haine des classes.

« La force des transformations sociales a divisé la cité en deux classes et a creusé entre elles un *immense abîme :* d'une part, une faction toute-puissante parce que souverainement opulente; de l'autre, une multitude indigente et faible et dont l'âme ulcérée est toujours prête au désordre. »

Qui peut nier, hélas! l'existence de cet immense abîme qui sépare les classes? Dans le monde du travail on ne se voit plus, on ne se parle plus, on ne se connaît plus. Quoi d'étonnant qu'on se méconnaisse et qu'on finisse même par se haïr ? Or jamais l'Église ne reconnaîtra comme normale une telle situation, elle qui est la divine dépositaire de la grande loi d'amour évangélique.

Comment donc en était-on arrivé là?

III. Les causes profondes du mal. — Léon XIII en énumère quatre principales : la suppression des associations professionnelles, la disparition de tout principe religieux dans les institutions, l'usure vorace, le monopole du travail et du commerce.

1. « Le dernier siècle a *détruit*, sans rien leur substituer, *les corporations* anciennes qui étaient pour les ouvriers une protection. »

C'est une allusion évidente au fameux décret de la Constituante supprimant les corporations (loi Chapelier, 14-27 juin 1791). Ces antiques corporations avaient autrefois rendu d'éminents services. Mais depuis longtemps elles étaient rongées d'abus, et surtout elles n'avaient pas su s'adapter au nouveau régime économique de grande production qui s'introduisait partout. Il eût fallu réformer, transformer, adapter. On préféra détruire, et détruire sans remplacer. Bien plus, on supprima le droit même d'association. Oui, il fallait la liberté et plus de liberté, mais la liberté organisée sous le contrôle des professionnels et

des pouvoirs publics et sous l'inspiration de la loi chrétienne.

Ce qui devait arriver, arriva. L'industrie s'associa, le commerce s'associa, l'argent s'associa. Seul le travail ouvrier proclamé libre fut maintenu dans une fausse liberté, c'est-à-dire dans l'isolement. La loi française de 1884 fut le premier pas vers sa délivrance, puisqu'elle était le premier pas vers l'association.

2. La deuxième cause du mal est exprimée en ces termes : « Tout principe et tout sentiment religieux ont disparu des lois et des institutions publiques. »

Outre le catholicisme individuel qui régit les consciences, il y a une pénétration nécessaire des principes chrétiens dans les lois et les institutions, c'est-à-dire ce que l'on appelle le catholicisme social. Il n'y a pas deux morales, l'une pour les actes privés et l'autre pour les actes publics et pour l'activité sociale. C'est pourtant ce qu'ont voulu faire les partisans de la sécularisation ou *laïcisation des sociétés*. Du moment qu'il n'y a plus de loi morale qui, par l'austère rappel du devoir, régit les institutions, les législations, les entreprises industrielles et commerciales, la société tremblera sur ses bases minées. Malheur sans doute aux ouvriers sans défense, travaillant pour des maîtres sans Dieu! Mais malheur aussi aux sociétés qui auront favorisé pareils abus! Voir Libéralisme.

3. « Une *usure vorace* est venue ajouter encore au mal. Condamnée à plusieurs reprises par le jugement de l'Église, elle n'a cessé d'être pratiquée sous une autre forme par des hommes avides de gain et d'une insatiable cupidité. »

C'est la troisième cause du mal. L'usure, c'est tirer de l'utilisation d'une chose improductive en soi un profit exagéré, non mérité par le travail, ni autorisé par un risque sérieux. Cette exploitation du travail d'autrui, l'Église l'a toujours condamnée sous la forme ancienne du *prêt à intérêt*. Voir ce mot. Toujours maintenue en principe, cette condamnation s'adoucit cependant quand, dans le nouveau régime économique, les capitaux devenus plus nécessaires furent appliqués à la grande production pour l'échange et exposés à des risques qu'ils ne couraient pas autrefois. Là n'est donc pas précisément le siège de l'usure moderne, bien que les occasions s'y rencontrent souvent. C'est « sous une autre forme », dit Léon XIII, qu'elle se pratique. Cette autre forme n'a pas été précisée autrement. Mais la science sociale a essayé de la dépister. M. Claudio Jannet, peu suspect de complaisance en pareille matière, a parlé, dans son savant ouvrage *Le capital, la finance et la spéculation*, des « forbans de la finance » et il ajoute : « La vérité est que l'improbité en grand comme en petit, depuis les falsifications de denrées, les faillites frauduleuses, les incendies volontaires de maisons assurées, jusqu'aux gigantesques accaparements et aux coups de force de la Bourse, a pris une extension redoutable au fur et à mesure que les croyances ont fléchi. » Voir Capital et Capitalisme, Prêt a intérêt.

4. La quatrième cause du mal est la *monopolisation des entreprises* industrielles et commerciales « devenues le partage d'un petit nombre de riches et d'opulents qui imposent ainsi un joug presque servile à l'infinie multitude des prolétaires. »

Le machinisme et la grande entreprise ont en effet peu à peu exproprié l'ouvrier de son outil, de son instrument de travail, et généralisé le salariat qui, quand on n'y prend pas garde, se transforme vite pour beaucoup en paupérisme et en prolétariat. Ce que le pape blâme ici, ce n'est pas le salariat, ni même sa généralisation, mais bien les dangers qu'il peut amener quand le monopole de l'industrie et du commerce n'est pas contrebalancé par l'organisation professionnelle, par une législation protectrice des faibles et par des mesures capables de servir d'aiguillon au travail. Aussi, à un autre endroit de l'encyclique, le pape parle de l'intérêt qu'il y aurait à « stimuler l'industrieuse activité du peuple par la perspective d'une participation à la propriété du sol. » Ainsi, ajoute-t-il, « l'on verra se combler peu à peu l'abîme qui sépare la suprême opulence de la suprême misère. » Ce que le pape dit de la propriété du sol, nous avons déjà remarqué qu'il n'est pas défendu de l'appliquer à la propriété industrielle, comme ont déjà commencé à le faire les syndicats de Cheminots chrétiens par ce qu'on appelle l'*Actionnariat* ouvrier. Voir ce mot.

Le mal dénoncé si courageusement et ses causes si profondément analysées subsistent-ils encore aujourd'hui comme au moment où parut la lettre pontificale? Et peut-on en relire et en redire les premières pages comme si rien n'avait été fait depuis, et comme si la parole du pape et les efforts des catholiques avaient été impuissants?

Disons loyalement et joyeusement que de grands progrès ont été faits depuis 1891; que la misère imméritée des travailleurs, si elle n'a pas disparu de partout, n'a plus l'amplitude qu'elle avait alors; que la loi de 8 heures a considérablement diminué la fatigue du travail; que les associations professionnelles ont grandi en nombre et en puissance; que la législation protectrice du travail s'est enrichie de lois nombreuses; que la religion reconquiert lentement les sympathies ouvrières et organise solidement ses élites.

Ainsi l'œuvre de Léon XIII n'a pas été vaine. Mais nous ajouterons avec Benoît XV, parlant en 1919 aux représentants de la Société ouvrière de Saint-Joachim à l'occasion de son 25e anniversaire : « Ce serait une illusion dangereuse de croire qu'elle ait dissipé toutes les ténèbres et atteint tous les buts désirables. On ne saurait même nier que la parole autorisée n'a pas été interprétée toujours à la lumière de la pure vérité. Ainsi s'explique le retard à reconnaître universellement la nécessité de l'élévation morale de l'ouvrier. »

IV. Le faux remède, proposé pour guérir le mal, c'est le *Socialisme*. Voir ce mot. Léon XIII n'en a pas étudié les variétés, ni fait l'historique; il ne l'a pas envisagé non plus sous le point de vue économique, puisqu'aussi bien cela n'est point de son ressort, mais il l'a considéré sous son point de vue moral. Il a saisi l'erreur fondamentale commune à tous les socialismes, qui est la suppression de la propriété privée. « Les socialistes, pour guérir ce mal, prétendent que toute propriété de biens privés doit être supprimée, que les biens d'un chacun doivent être communs à tous, et que leur administration doit revenir aux municipalités ou à l'État. Moyennant cette translation de propriétés et cette égale répartition entre les citoyens des richesses et de leurs commodités, ils se flattent de porter un remède efficace aux maux présents. » Mais le remède serait pire que le mal.

1° Il serait nuisible à l'ouvrier dont le but immédiat est de « conquérir un bien qu'il possédera en propre. » S'il n'y a plus de propriété possible, le voilà condamné, rivé à une vie précaire, puisqu'il n'aura plus d'espoir d'améliorer son sort et de conquérir une légitime indépendance. Voir Propriété.

2° Le socialisme viole la justice. Car, doué d'intelligence, l'homme ne pourvoit pas seulement au présent, il prévoit l'avenir. Le prévoyant, il veut l'assurer, et comment l'assurer, sinon par la possession de la terre elle-même et pas seulement par l'appropriation de ses fruits passagers?

— Mais, dira-t-on, l'État peut agir, et prévoir pour lui. Non, répond le pape, « l'État est postérieur à l'homme et avant qu'il pût se former l'homme avait déjà reçu de la nature le droit de vivre et de protéger son existence. »

— Mais, ajoute-t-on, n'est-ce pas au genre humain tout entier que Dieu a donné la terre en jouissance? Oui, en ce sens que Dieu n'a assigné de part à aucun homme en particulier, mais a laissé la distribution des propriétés à l'industrie humaine et aux institutions des peuples. Cela ne veut donc nullement dire qu'il ait livré la terre en jouissance indistinctement.

Ce droit de propriété apparaît plus visible encore quand on réfléchit que, en cultivant la terre, l'homme y laisse comme une empreinte de sa personne, ses peines, ses fatigues, ses sueurs. Lui prendre cette terre, n'est-ce pas l'atteindre dans sa personnalité même?

Ce droit, enfin, toutes les lois, divines et humaines, le reconnaissent et le protègent, quand il est légitimement acquis.

Il éclate mieux encore aux yeux de tous quand, au lieu de considérer l'homme isolé, on le voit dans son état normal, c'est-à-dire à la tête d'un foyer. De ce chef, il a le devoir sacré de maintenir ce foyer, en se préoccupant de l'avenir de ses enfants, en leur créant un patrimoine. « Mais ce patrimoine, pourra-t-il le leur créer sans l'acquisition et la possession de biens permanents et productifs? »

3° Le socialisme dénature les fonctions de l'État. Il le charge en effet de remplacer les pères de famille et d'accaparer leur fonction propre. Si l'État peut parfois pénétrer dans le sanctuaire de la famille, c'est uniquement dans les cas où il est le théâtre de violations graves de droits. A part ces cas, il n'a pas à organiser la vie économique, mais bien à veiller à ce que son organisation qui est du domaine privé se fasse selon les règles de la justice.

4° Enfin le socialisme bouleverserait tout l'ordre social; il mettrait en effet sur les épaules de l'État l'effroyable fardeau de l'administration de tous les biens, et ainsi il amènerait « la perturbation dans tous les rangs de la société, une odieuse et insupportable servitude pour tous les citoyens; la porte ouverte à toutes les jalousies, à tous les mécontentements, à toutes les discordes; le talent et l'habileté privés de leurs stimulants, et comme conséquence nécessaire, les richesses taries dans leur source; enfin, à la place de cette égalité tant rêvée, l'égalité dans le dénuement, l'indigence et la misère. »

Le lecteur aura remarqué la simplicité et la puissance de cette réfutation du socialisme. Mais il aura remarqué aussi que toute l'argumentation pontificale repose sur une considération : la possibilité et presque la nécessité morale pour l'ouvrier d'accéder à la propriété, puisque cette propriété est dépeinte par le pape comme étant le cri de la nature et le but et le stimulant quasi nécessaire et logique du travailleur intelligent, prévoyant et chef d'un foyer.

Il faut donc, si l'on veut que cette réfutation du socialisme ait toute son efficacité, travailler à la diffusion de la propriété.

V. Le vrai remède. — Nous voici arrivés à la partie positive de l'encyclique. Après l'exposé et la réfutation de l'erreur, l'exposé de la vérité. Léon XIII qui n'a donné que quelques pages — mais combien solides! — au faux remède, va consacrer les deux tiers de sa lettre au vrai remède.

Le vrai remède n'est pas unique, comme beaucoup le disent. Pour les uns, c'est la religion seule; pour les autres, c'est l'État seul; pour d'autres enfin, c'est la classe ouvrière seule. Dans leur exclusivisme, tous les trois ont tort. Il faut réunir ce qu'on sépare à tort et faire un faisceau de ces trois grandes forces. La question en effet, envisagée dans son ensemble, est d'ordre moral et religieux : l'Église a donc son rôle nécessaire à jouer. La question est d'ordre public et législatif : l'État a donc sa part de travail à faire. Elle est d'ordre économique et professionnel : les intéressés eux-mêmes ont donc aussi le devoir d'apporter leur pierre à l'édifice à construire.

Quelle simplicité et en même temps quelle largeur de vues dans cette conception! Et, ce qui ne gâte rien, quelle modestie sublime dans ce grand homme qui, chef de trois cents millions de catholiques, a le trésor de la vérité et des énergies divines, et qui déclare cependant que seul il serait incomplet et impuissant à résoudre le problème tout entier! Écoutons-le : « Une question de cette gravité demande à d'autres agents leur part d'activité et d'efforts : nous voulons parler des gouvernants, des maîtres et des riches, et des ouvriers eux-mêmes, dont le sort est ici en jeu. « L'Église veut et désire ardemment que toutes les classes mettent en commun leurs lumières et leurs forces pour donner à la question ouvrière la meilleure solution possible... Il n'est pas douteux que pour obtenir le résultat voulu, il ne faille de plus recourir aux moyens humains. »

A. *Rôle de l'Église.* — Il ne faut ni l'exagérer, ni le minimiser. L'Église n'est pas chargée de la direction du commerce, de l'industrie et de l'agriculture; plus haute est sa mission. Mais comme dans les ateliers il y a autre chose que des machines, comme il y a des hommes, des travailleurs, des chrétiens, la loi morale y a quelque chose à dire, aussi bien que les lois économiques.

Aussi quoi d'étonnant que Léon XIII ait noblement revendiqué ce droit d'intervention qui n'est que le droit d'accomplir son devoir : « C'est avec assurance que nous abordons ce sujet, et dans toute la plénitude de notre droit. Comme c'est à nous principalement que sont confiées la sauvegarde de la religion et la dispensation de ce qui est du domaine de l'Église, nous taire serait, aux yeux de tous, négliger notre devoir. »

Nous résumerons en ces quatre propositions la doctrine de l'encyclique sur le rôle de l'Église : L'Église a 1° un rôle d'enseignement social général et indirect; 2° un rôle d'enseignement plus précis et plus direct; 3° un rôle de pénétration des consciences; 4° un rôle de création d'œuvres innombrables de bienfaisance.

1° Jésus-Christ ayant dit à l'Église : « Allez, enseignez », il est tout naturel que le pape dise d'abord que « l'Église puise dans l'Évangile des *doctrines* capables, soit de mettre fin au conflit, soit au moins de l'adoucir. »

Mais quelles doctrines?

Rejetons bien vite certaines idées trop répandues parce qu'elles dispensaient sans doute d'étudier et d'agir, et qui résumaient, croyait-on, tout l'enseignement social chrétien en cette phrase : La solution de la question sociale est simple : la charité en haut et la résignation en bas. Sans doute la charité et la résignation ont leur rôle à jouer dans ce problème; mais prêcher la résignation sans travailler à faire cesser les souffrances iniques, et la soumission sans songer à supprimer les abus, c'est bien mal traduire la religion de justice et d'amour que Jésus-Christ est venu établir sur la terre. « Nous assistons actuellement, disait Georges Goyau en 1892, à un discrédit de la divine vertu de charité : la faute en est à beaucoup de charitables qui considèrent l'aumône, tantôt comme un instrument de domination, tantôt comme un équivalent moins coûteux de la justice. » Le jugement est un peu dur, mais qui oserait dire qu'il n'était pas vrai?

Tout autres sont les doctrines authentiques du catholicisme. Il énonce d'abord et il prêche un certain nombre d'idées fondamentales et *générales* qui sont comme la base de toute société.

a) La première est l'*impossibilité d'établir ici-bas*

l'égalité absolue. Sans doute il peut y avoir des inégalités injustes, et il faut travailler à les supprimer; des inégalités devenues inutiles avec le temps, et il faut les atténuer. Mais quand on aura supprimé les inégalités injustes et restreint les inutiles, il restera toujours un certain nombre d'inégalités irréductibles et d'ailleurs utiles : irréductibles, comme les différences d'âge, de santé, de vigueur, d'intelligence, de volonté, de caractère; utiles aussi, « car la vie sociale requiert un organisme très varié et des fonctions fort diverses, et ce qui porte précisément les hommes à se partager ces fonctions, c'est surtout la différence de leurs conditions respectives. » « Le premier principe à mettre en avant, c'est qu'il est impossible que, dans la société civile, tout le monde soit élevé au même niveau... Contre la nature, tous les efforts sont vains. »

b) La deuxième idée fondamentale, c'est l'*impossibilité de supprimer toute souffrance ici-bas*. Eh! sans doute l'homme, le chrétien doit tâcher de diminuer les souffrances qui assaillent si souvent l'humanité en cette vallée de larmes. Le savant Pasteur est béni de Dieu et des hommes pour avoir, par exemple, trouvé le remède de la rage et du croup, et sauvé ainsi des milliers d'hommes et d'enfants. Mais venir dire qu'un jour tel régime économique fera disparaître toute souffrance, que le paradis s'établira ici-bas, que peut-être même on ne mourra plus, c'est se moquer du pauvre peuple naïf et lui préparer des mécomptes, des désillusions ou de farouches désespoirs. L'Église ne sera jamais parmi ces flatteurs et ces charlatans. Elle sait qu'à côté des souffrances évitables et qu'il faut s'efforcer de diminuer, il y en aura toujours d'inévitables. « Oui, la douleur et la souffrance sont l'apanage de l'humanité, et les hommes auront beau tout essayer, tout tenter pour les bannir, ils n'y réussiront jamais... Le meilleur parti consiste à voir les choses telles qu'elles sont, et à chercher ailleurs un remède capable de soulager nos maux. »

c) Le troisième enseignement général de l'Église, est *la possibilité et la nécessité de l'union des classes*. Sans doute il y a entre les classes certains intérêts parfois contradictoires qu'il est difficile de concilier. Mais, d'autre part, leur union s'impose parce qu'un intérêt supérieur les unit obligatoirement, à savoir, entre patrons et ouvriers, la prospérité de l'entreprise à laquelle ils sont attachés tous deux. Si l'entreprise périclite, les deux classes souffrent et périssent. Ainsi embarqués sur le même navire, l'humble matelot et le capitaine sont unis dans le même naufrage ou aboutissent joyeusement au port. « Les deux classes, dit Léon XIII, sont destinées par la nature, à s'unir harmonieusement et à se tenir mutuellement dans un parfait équilibre. Elles ont un impérieux besoin l'une de l'autre. »

d) Enfin, la quatrième idée fondamentale de l'enseignement social de l'Église est l'*idée de la destinée supra-terrestre de l'homme*. Assurément, nous devons tâcher de rendre la terre agréable et douce, mais nous ne sommes pas faits pour cette terre. Elle n'est pas un but, mais un passage; elle n'est pas notre vraie patrie, mais une terre d'épreuve et d'exil.

« Nul ne saurait avoir une intelligence vraie de la vie mortelle, ni l'estimer à sa juste valeur, s'il ne s'élève jusqu'à la considération de cette autre vie qui est immortelle. Quand nous aurons quitté cette vie, alors seulement nous commencerons à vivre. »

Cette conception si haute de la vie terrestre ne nuit en rien à notre action sociale, au contraire. C'est la conception matérialiste de la vie qui tue dans les âmes la justice et le dévouement, et dans les sociétés tout élan vers le progrès. Si, en effet, la vie de l'homme finit à la tombe, à quoi bon se dévouer pour ses frères? Jouissons, mangeons, buvons, amusons-nous puisque nous mourrons demain. Mais si notre âme est immortelle, si une récompense éternelle l'attend là-haut dans la proportion même où elle aura aimé Dieu et ses frères, qui ne voit qu'une telle pensée est génératrice de fraternité et de progrès? Bien plus, à cause de la nature mixte de l'homme et de la nécessité d'une certaine somme de bien-être pour l'exercice de la vertu, le chrétien poursuivra ce bien-être matériel avec la même ardeur qu'il poursuit la vertu, puisqu'il en est la condition préalable moralement nécessaire. Ainsi ce minimum de bien-être prendra comme un certain caractère sacré par suite de sa connexion intime avec tout l'ordre surnaturel.

2° Mais l'Église a un *enseignement spécial* sur la question qui nous occupe, un enseignement plus précis et plus direct.

a) Elle « rappelle aux deux classes leurs devoirs mutuels et, avant tous les autres, ceux qui dérivent de *la justice*, » et Léon XIII va en faire l'application détaillée à la vie des ouvriers et des patrons.

L'ouvrier « doit fournir intégralement et fidèlement tout le travail auquel il s'est engagé par contrat libre et conforme à l'équité. Il ne doit point léser son patron, ni dans ses biens, ni dans sa personne. Ses revendications doivent être exemptes de violences et ne jamais revêtir la forme de séditions... »

« Quant aux riches et aux patrons, ils ne doivent point traiter l'ouvrier en esclave; ils doivent respecter en lui la dignité de l'homme, relevée encore par celle du chrétien... Le christianisme prescrit en outre qu'il soit tenu compte des intérêts spirituels de l'ouvrier et du bien de son âme... Défense encore aux maîtres d'imposer à leurs subordonnés un travail au-dessus de leurs forces ou en désaccord avec leur âge ou leur sexe... Mais parmi les devoirs les plus graves des patrons, il faut mettre au premier rang celui de donner à chacun le salaire juste... Exploiter la pauvreté et la misère et spéculer sur l'indigence sont choses que réprouvent également les lois divines et humaines... »

b) La justice est insuffisante aux yeux de l'Église. *L'amitié*, que dis-je? *l'amour fraternel* doivent unir les hommes entre eux s'ils veulent réaliser tout le contenu chrétien. Fils d'un même Père qui est dans les cieux, tous rachetés par Jésus-Christ, tous appelés au même héritage céleste, ils sont frères d'une fraternité sublime.

c) Sur *les richesses*, fruit du travail des hommes, l'Église a une doctrine importante, courageuse, presque audacieuse. Après avoir montré que la richesse n'est pas un but, mais un moyen, qu'elle est plus souvent un danger et un obstacle pour la vie éternelle, qu'il faudra « rendre à Dieu un compte très rigoureux de l'usage qu'on en aura fait », l'Église déclare sans doute « que la propriété privée est pour l'homme de droit naturel et que l'exercice de ce droit est chose, non seulement permise, mais encore absolument nécessaire. Mais si l'on demande en quoi il faut faire consister l'usage des biens, l'Église répond sans hésitation : « Sous ce rapport, l'homme ne doit pas tenir les choses extérieures comme privées, mais bien pour communes, de telle sorte qu'il en fasse part facilement aux autres dans leurs nécessités. » Et s'il faut préciser davantage encore, le pape ajoute : « Nul assurément n'est tenu de soulager le prochain en prenant sur son nécessaire ou sur celui de sa famille, ni même de rien retrancher de ce que les convenances ou la bienséance imposent à sa personne... Mais dès qu'on a suffisamment donné à la nécessité et au décorum, c'est un devoir de verser le superflu dans le sein des pauvres... C'est un devoir, non de stricte justice... sauf les cas d'extrême nécessité..., mais de charité chrétienne. »

Ainsi, se tenant à égale distance d'un libéralisme cruel pour les petits et d'un communisme injuste et d'ailleurs irréalisable, l'Église reconnaît le droit de propriété, mais lui fixe des limites et lui impose des devoirs; et ainsi elle respecte tout ensemble l'ordre, la justice, le ressort de l'activité humaine, la plan divin, la dignité des hommes et leur union fraternelle.

3° Mais c'est peu d'indiquer la route; il faut surtout décider à y entrer. Ainsi c'est peu d'enseigner, si on n'atteint pas aussi *les volontés*. Or c'est là un des plus beaux privilèges de l'Église : elle a le don de pénétrer les âmes, de toucher les cœurs, d'ébranler les consciences. En quelques lignes, Léon XIII montre le rôle nouveau de l'Église : « Les instruments dont elle dispose pour toucher les âmes, elle les a reçus à cette fin de Jésus-Christ, et ils portent en eux une efficacité divine. Ils sont les seuls qui soient aptes à pénétrer dans les profondeurs du cœur humain, qui soient capables d'amener l'homme à obéir aux injonctions du devoir, à maîtriser ses passions, à aimer Dieu et son prochain d'un amour tout particulier et souverain, à briser courageusement tous les obstacles qui entravent sa marche dans la voie de la vertu. »

Et de cette maîtrise souveraine, le pape donne une preuve historique irréfutable, en traçant une légère esquisse de la transformation du monde païen par le christianisme.

4° Enfin l'Église est une infatigable réalisatrice. La foi qui n'agit pas n'est pas, à ses yeux, une foi sincère. Elle multiplie donc les *œuvres*, et quelle que soit la forme que revêt la misère humaine, elle trouve toujours de nouvelles manières de la soulager.

Le seul fait de faire pratiquer la modération et l'économie exerce déjà indirectement une bienfaisante influence sur la prospérité temporelle. Mais « elle pourvoit encore directement au bonheur des classes déshéritées par la fondation et le soutien d'institutions qu'elle estime propres à soulager la misère... Cette commune mère des riches et des pauvres, profitant des merveilleux élans de charité qu'elle avait partout provoqués, fonda des sociétés religieuses et une foule d'autres institutions utiles qui ne devaient laisser sans soulagement à peu près aucun genre de misère... L'Église seule possède cette vertu, parce qu'on ne la puise que dans le Cœur Sacré de Jésus-Christ. »

B. *Le rôle de l'État.* — On sait que c'est surtout sur la question de l'intervention de l'État que les catholiques étaient le plus divisés, chaque école, si l'on peut dire, ayant chacune à leur tête des hommes de valeur. Les non-interventionnistes, ou, si l'on préfère, les minimistes de l'intervention étaient fiers d'avoir pour chefs Mgr Freppel, MM. Buffet, Claudio Jannet, Woeste, etc. Les interventionnistes avaient pour leaders MM. de Mun, La Tour du Pin, le P. de Pascal, Decurtins, de Vogelsang, le prince de Lichstenstein, Mgr Doutreloux, Mgr Bagshawe, évêque de Nottingham, l'abbé Pottier, etc.

La situation était donc pénible à la date du 15 mai 1891. Or le pape, après avoir parlé splendidement du rôle indispensable de l'Église, ajoutait : « Toutefois il n'est pas douteux que pour obtenir le résultat voulu, il ne faille de plus recourir aux moyens humains. » C'est par cette transition que Léon XIII arrive à traiter de l'intervention de l'État, cette seconde puissance qui a aussi un rôle important à jouer dans la question ouvrière. Le pape posera d'abord les principes généraux, puis il en fera six principales applications.

1° *Principes généraux.* — *a*) L'État a d'abord un premier service — indirect — à rendre à la classe ouvrière : ce sera de bien gouverner. Ainsi il améliorera grandement le sort de cette classe : « Ce qu'on demande d'abord aux gouvernants, c'est un concours d'ordre général fourni par toute l'organisation même des lois et des institutions, c'est-à-dire qu'ils doivent faire en sorte que de l'ordonnance même et du gouvernement de la société découle spontanément et sans effort la prospérité tant publique que privée... Or ce qui fait une nation prospère, ce sont des mœurs pures, des familles fondées sur des bases d'ordre et de moralité, la pratique de la religion et le respect de la justice, une imposition modérée et une répartition équitable des charges publiques, le progrès de l'industrie et du commerce, une agriculture florissante et d'autres éléments du même genre. »

Mais, outre ce service indirect, l'État a à rendre aux ouvriers des services plus directs. Ils sont en effet membres de la société, membres importants, membres les plus nombreux, membres les plus faibles. « Comme donc il serait déraisonnable de pourvoir à une classe de citoyens et de négliger l'autre, il est évident que l'autorité publique doit aussi prendre les mesures voulues pour sauvegarder la vie et les intérêts de la classe ouvrière. Si elle y manque, elle viole la justice. » Mais dans quelle mesure et selon quelle règle l'État devra-t-il s'occuper de cette classe? La règle sera celle de la justice distributive qui se mesure à l'importance des apports fournis au bien social. Ce bien commun est avant tout d'ordre moral, mais il est aussi d'ordre matériel. « Une certaine somme de biens matériels et extérieurs est requise à l'exercice de la vertu. Or dans la production même de ces biens, c'est le travail des ouvriers, travail des champs ou de l'atelier, qui est surtout cause efficace et nécessaire. Bien plus leur puissance de production à cet égard est telle que l'on peut affirmer, sans crainte de se tromper, que le travail des ouvriers est la source unique d'où procèdent les richesses des États. » De ces richesses produites, il est équitable qu'il leur en revienne une part convenable.

b) Mais cette intervention de l'État a des bornes et des limites. Ces limites sont tracées par l'indépendance de l'individu et de la famille que l'État n'a pas le droit d'absorber, et qui doivent avoir la faculté d'agir librement « aussi longtemps que cela n'atteint pas le bien général et ne fait tort à personne. »

Il faut, pour qu'il y ait droit d'intervention, des abus graves, des intérêts sérieux « lésés ou simplement menacés, et qu'il soit impossible d'y remédier ou d'y obvier autrement. » Et même alors les lois « ne doivent pas s'avancer ni rien entreprendre au delà de ce qui est nécessaire pour réprimer les abus et écarter les dangers. »

2° Ces sages règles générales posées, l'encyclique a voulu *traiter à part certains points* qu'elle déclare être de la plus haute importance.

a) L'État doit protéger la propriété privée quand elle est menacée par la violence ou par les excitations des meneurs. Voir Propriété.

b) Il doit réprimer les grèves, et mieux encore les prévenir « en écartant avec sagesse les causes qui paraissent de nature à exciter des conflits entre ouvriers et patrons. » Voir Arbitrage et conciliation, Grèves, Prud'hommes.

c) Il doit protéger l'âme de l'ouvrier. Pasteur suprême des âmes, c'est par l'âme de l'ouvrier que le pape devait commencer l'énumération des biens méritant la protection de l'État. C'est par l'âme, image de Dieu, que l'homme est grand, par l'âme qu'il est éminemment respectable, par l'âme qu'il est inviolable. L'homme lui-même n'a pas le droit de déroger à la dignité de sa nature et d'y renoncer volontairement.

Le dimanche étant le jour où l'âme remplit principalement ses devoirs envers Dieu en s'unissant à son Auteur et Rédempteur, devient, par le fait même, un jour sacré et intangible. Voir Dimanche.

d) L'État doit aussi protection aux intérêts corporels de l'ouvrier. Il doit « arracher les malheureux ouvriers aux mains des spéculateurs qui, ne faisant point de différence entre un homme et une machine, abusent sans mesure de leurs personnes pour satisfaire d'insatiables cupidités. » Il y a un nombre d'heures de travail qui ne doit pas excéder la mesure des forces.

La femme et l'enfant ont droit à une vigilance spéciale. L'enfant ne doit être admis à l'usine « qu'après que l'âge aura suffisamment développé en lui les forces physiques, intellectuelles et morales. » Quant à la femme, sa place est plutôt au foyer, et si elle va à l'atelier, elle a droit à de particuliers ménagements. Voir FAMILLE. Avant d'être ouvrière, la femme est épouse et mère, ou normalement destinée à le devenir. L'industrie a-t-elle le droit de l'oublier? Une société peut-elle laisser miner la vie domestique dans sa racine? On connaît le fameux « cas de conscience » que posait le cardinal Manning. Une femme, à l'autel et devant Dieu, fait un contrat sacré où elle s'engage, sa vie durant, avec un homme, à accomplir ses devoirs de mère et de gardienne d'un foyer. A-t-elle le droit de faire, à tant par semaine, avec un usinier, un nouveau contrat qui rendra l'autre presque impossible? Ces paroles expriment sans nul doute le plus pur esprit de l'encyclique et de l'Évangile.

e) Ici intervient la grave question du salaire. Elle sera traitée en ce Dictionnaire dans toute son ampleur au mot SALAIRE. Nous résumerons donc ici brièvement les principales idées de l'encyclique : condamnation de la fausse conception du salaire recevant son caractère de justice du seul contrat; oubli, dans cette conception, d'un élément fort sérieux qui est la nécessité du travail pour la conservation de l'existence; indication de la vraie règle du salaire, conforme d'ailleurs à la loi de justice naturelle plus élevée et plus ancienne que tous les contrats, à savoir que le salaire ne doit pas être insuffisant à faire subsister l'ouvrier sobre et honnête; enfin déclaration importante : « De peur que dans ces cas et d'autres analogues, comme en ce qui concerne la journée du travail et la santé des ouvriers d'usines, les pouvoirs publics n'interviennent inopportunément... il sera préférable que la solution en soit réservée aux corporations ou syndicats dont nous parlerons plus loin, ou que l'on recoure à quelque autre moyen de sauvegarder les intérêts des ouvriers, même, si la cause le réclamait, avec le secours et l'appui de l'État. » On aura remarqué que l'encyclique ne s'est occupée que du salaire minimum ou salaire vital. Nous ne traiterons pas ici de la question du salaire juste où d'autres considérations entrent en jeu, ni de la question délicate du salaire familial; nous les renvoyons au mot SALAIRE.

f) Enfin un dernier devoir s'impose à l'État, celui de travailler à la réduction progressive et même à l'entière suppression du prolétariat par la diffusion dans le peuple de la propriété. Il en résulterait trois avantages. Le premier serait « une répartition plus équitable des biens ». Il n'est pas bon qu'une classe entière ne soit que campée dans un pays, qu'elle soit sans racines dans le sol national, sans stabilité, sans fixité, sans propriété. Il faut à tout prix faire cesser une situation aussi dangereuse. Le deuxième avantage serait une plus grande productivité de richesses. « L'homme est ainsi fait que la pensée de travailler sur un fonds qui est à lui redouble son ardeur et son application. » C'est un danger pour le prolétariat d'avoir peu ou point d'intérêt à la production; il est tenté dès lors d'apporter moins de goût au travail, puisqu'aussi bien, se dit-il, il n'en retirera ni plus ni moins que sa ration coutumière et banale. Cet éternel piétinement sur place, cette impossibilité de s'élever lentement vers la sécurité et l'indépendance brisent les forces physiques et morales, et la production même s'en ressent. Voir PROPRIÉTÉ, ACTIONNARIAT, PARTICIPATION AUX BÉNÉFICES. Enfin le troisième avantage serait un arrêt dans l'émigration.

C. *Rôle des intéressés eux-mêmes, patrons et ouvriers.* — Après le grand organisme religieux, après le grand organisme de l'État, l'organisation corporative.

1. De multiples œuvres peuvent en effet être créées pour aider à relever les ouvriers : sociétés de secours mutuels, assurances contre les accidents, les infirmités, la mort; œuvres de secours pour les orphelins et les veuves, patronage et protection des enfants et des adolescents. Toutes ces œuvres sont éminemment bienfaisantes et doivent être encouragées. Mais, dit ici Léon XIII, « la première place appartient aux associations ouvrières qui, en soi, embrassent à peu près toutes les autres. »

Remarquons bien ces mots : *la première place.* C'est le plus rude coup porté au régime individualiste. Aussi le pape déclare que « c'est avec plaisir qu'il voit se former partout des sociétés de ce genre, soit composées des seuls ouvriers, soit mixtes, réunissant à la fois des ouvriers et des patrons. Il est à désirer qu'elles accroissent leur nombre et l'efficacité de leur action. »

On voit que Léon XIII recommandait simultanément deux formes d'associations : l'une réunissant et mélangeant, pour ainsi dire, les deux facteurs de la production; l'autre constituant à part des groupements distincts, mais reliés entre eux par une commission paritaire, en d'autres termes, les syndicats mixtes et les syndicats parallèles. Les syndicats mixtes, idéalement les plus parfaits, furent essayés tout d'abord et eurent un certain succès. Le comte Albert de Mun et beaucoup de catholiques en étaient alors partisans. Mais on s'aperçut bien vite que les ouvriers qui assistaient aux réunions de ces syndicats, n'ayant reçu aucun mandat de leurs camarades, ne pouvaient guère avoir d'influence sur eux et même leur étaient parfois suspects. On s'aperçut aussi que les syndicats mixtes fondaient de louables œuvres de bienfaisance et de mutualité, mais laissaient de côté ce qui avait trait à la profession même, à son organisation, à la question du salaire, des heures de travail, etc. Or c'était cela surtout que la classe ouvrière désirait. Le syndicat professionnel était pour elle un moyen honnête et légal de discuter librement les conditions du travail et de conclure ainsi des contrats collectifs. Tous les bienfaits dont on la comblera ou dont on l'accablera ne satisferont jamais ces aspirations profondes et légitimes.

Bref, une formule, de nos jours, a seule résisté et survécu dans la grande industrie : syndicats ouvriers d'une part, syndicats patronaux d'autre part, reliés par la commission mixte. Ce sont ces commissions mixtes, locales, régionales, nationales qui manquent encore aujourd'hui et qu'il faudra bien constituer si l'on veut parfaire l'édifice corporatif inachevé. C'est ainsi que l'organisation distincte des patrons et des ouvriers qui semble d'abord constituer deux armées rivales les acheminera vers l'union et la paix.

2. En face d'un État centralisateur à l'excès, l'encyclique établit solidement le *droit à l'existence* de ces associations. Sans doute la société civile est nécessaire, embrassant tous les citoyens et poursuivant le bien commun. Mais des sociétés moindres s'établissent dans la grande, et leur droit à l'existence est indéniable. « Le droit des sociétés privées a été octroyé par la nature elle-même, et la société civile a été instituée pour protéger le droit naturel, non pour l'anéantir. » L'État ne pourrait les interdire que si elles poursuivaient un but illégitime et contraire au bien commun.

3. Légitimes, ces associations sont devenues de plus

en plus *nécessaires* et urgentes sur le terrain professionnel. En effet le socialisme les a fait dévier de leur but pacifique et les a lancées dans une odieuse lutte des classes. Il les a en outre gangrénées d'impiété et d'irréligion. « Dans cet état de choses, dit le pape, les ouvriers chrétiens n'ont plus qu'à choisir entre ces deux partis : ou de donner leur nom à des sociétés dont la religion a tout à craindre, ou de s'organiser eux-mêmes et de joindre leurs forces pour pouvoir secouer hardiment un joug si injuste et si intolérable... Qu'il faille opter pour ce dernier parti, y a-t-il des hommes ayant vraiment à cœur d'arracher le souverain bien de l'humanité à un péril imminent, qui puissent avoir là-dessus le moindre doute? » C'est en face de cette dramatique situation sociale qu'il faut savoir se placer.

Beaucoup de catholiques l'ont d'ailleurs compris. Les évêques eux-mêmes encouragent ces efforts. « Par leur autorité et sous leurs auspices, dit Léon XIII, des membres du clergé, tant séculier que régulier, se dévouent en grand nombre aux intérêts spirituels des corporations. » Depuis trente-cinq ans que ces paroles ont été écrites, les témoignages les plus autorisés en faveur des associations ouvrières animées de l'esprit chrétien se sont accumulés. Tous les successeurs de Léon XIII ont renouvelé les déclarations et directions de leur éminent prédécesseur. Dans une lettre aux directeurs de l'Union économico-sociale pour les catholiques italiens (20 février 1907), Pie X écrivait : « Quelles institutions seront à promouvoir de préférence au sein de l'Union, c'est à votre industrieuse charité à le voir. Les plus opportunes nous semblent être celles qu'on désigne sous le nom d'unions professionnelles. Aussi vous recommandons-nous de nouveau et instamment de veiller soigneusement à leur fondation et à leur bonne marche. » Dans sa lettre sur *Le Sillon* (25 août 1910), le même pape s'exprimait ainsi : « L'Église qui n'a jamais trahi le bonheur du peuple par des alliances compromettantes n'a pas à se dégager du passé, et il lui suffit de reprendre, avec le concours des vrais ouvriers de la restauration sociale, les organismes brisés par la Révolution et de les adapter, dans le même esprit chrétien qui les a inspirés, au nouveau milieu créé par l'évolution matérielle de la société contemporaine : car les vrais amis du peuple ne sont, ni révolutionnaires, ni novateurs, mais traditionnalistes. » On pourrait apporter ici des citations de Benoît XV et de Pie XI : elles ne feraient que confirmer les mêmes enseignements.

4. *Le but spécifique* de ces associations professionnelles est nettement indiqué par l'encyclique : il consiste « dans l'accroissement le plus grand possible des biens du corps, de l'esprit et du patrimoine familial. » Les syndicats ne sont, en effet, ni des confréries ni ce qu'on appelle des œuvres. Il va sans dire d'ailleurs que le but spécifique de ces organisations et associations d'ordre temporel doit être subordonné au but final de toute activité humaine. « Il est clair qu'il faut viser par-dessus tout à la fin dernière qui est le perfectionnement moral et religieux. » Cette règle s'applique aussi bien, évidemment, aux syndicats patronaux qu'aux syndicats ouvriers. Ce travail de formation et d'éducation religieuse et sociale est, pour les syndicats chrétiens ouvriers de France, l'œuvre des secrétariats sociaux ou des prêtres aumôniers et conseillers moraux des ouvriers, sans parler de l'instruction et de la sanctification religieuse que distribuent régulièrement les prêtres des paroisses. Voir Associations, Internationales et Secrétariats sociaux.

Les corporations doivent prévoir les conflits : « Rien ne serait plus désirable que les statuts mêmes chargeassent des hommes prudents et intègres, tirés de leur sein, de régler le litige en qualité d'arbitres. »

Il faut aussi qu'elles aient des fonds de réserve pour faire face aux accidents, à la maladie, à la vieillesse et à tous les aléas de la vie. C'est ce qu'on a appelé depuis « les œuvres annexes des syndicats. »

5. *Les heureux fruits* d'organisations professionnelles aussi solides et aussi sérieuses, Léon XIII les prévoit et les décrit avec une sorte de joyeux élan. La question qui s'agite aujourd'hui c'est celle du sort de la classe ouvrière. Cette question, dit-il, « les ouvriers chrétiens la résoudront facilement si, unis en sociétés et soumis à des chefs sages et prudents, ils entrent dans la voie où leurs pères et leurs ancêtres trouvèrent leur salut et celui des peuples. » Qu'ils aient donc confiance, au milieu des préjugés et des passions qui les assaillent. « Il faudra bien que la faveur publique se tourne spontanément vers ces ouvriers qu'on aura vus actifs et modestes, mettant ouvertement l'équité avant le gain, et par-dessus tout la religion du devoir. » Bien plus, ils ramèneront à eux leurs camarades « traités inhumainement par des maîtres cupides » ou trompés indignement par des associations tyranniques. Le respect humain qui les retient encore disparaîtra quand ils verront ces corporations ouvrières inviter les hésitants à venir chercher dans leur sein un remède à tous leurs maux, et les désabusés à y trouver sauvegarde et protection. Que dirait aujourd'hui Léon XIII, s'il voyait l'admirable mouvement ouvrier chrétien, national et international, dont son encyclique a été surtout le point de départ?

Léon XIII, en terminant, résume toute l'encyclique, puis fait un appel vibrant au clergé, engageant les prêtres à déployer toutes les forces de leur âme et toutes les industries de leur zèle. Mais « par-dessus tout, qu'ils s'appliquent à nourrir en eux-mêmes et à faire naître dans les autres, la charité, reine et maîtresse de toutes les vertus. » — La charité dont il parle ce n'est pas cette simple bienveillance envers le pauvre rencontré dans la rue et à qui on fait l'aumône; c'est « la grande loi résumant tout l'Évangile et qui, toujours prête à se dévouer au bien du prochain, est un antidote très assuré contre l'arrogance du monde et l'amour immodéré de soi-même. »

VI. Résultats et conclusion. — M. Max Turmann a écrit, en 1900, un beau livre intitulé *Le développement du catholicisme social depuis l'encyclique Rerum Novarum*, dans lequel il montre que l'encyclique a été tout à la fois une conclusion et une préface : conclusion d'un long travail d'enfantement douloureux, préface d'un mouvement d'organisations sociales et syndicales chrétiennes, en même temps que d'union des esprits dans la vérité enfin retrouvée.

Comment raconter toutes les œuvres qui furent le fruit de cette activité, surtout s'il fallait ajouter, comme il conviendrait de le faire, l'histoire des vingt-cinq premières années du XX^e^ siècle? C'est toute une phase nouvelle d'éclaircissements, de diffusion et de réalisation. Énumérons du moins les principaux événements, congrès, projets de lois, organismes, œuvres.

Le 19 décembre 1891, six mois après l'encyclique, la France du travail était la première aux pieds de Léon XIII pour le remercier solennellement de l'acte si important qu'il venait d'accomplir. « Vingt mille ouvriers, disait le cardinal Langénieux, viennent vous exprimer, ô Père des petits et des humbles, leur vive, profonde et respectueuse gratitude. » Le pape, le cœur gonflé de joie, se réjouit « d'avoir pu, par cet acte de sa charge de pasteur universel des âmes, contribuer ainsi efficacement au relèvement de la classe ouvrière... La solution (du problème) est, de sa nature, liée aux préceptes de la parfaite justice qui réclament que le salaire réponde adéquatement au travail... De

plus cette question réclame le concours de la charité qui va au delà de la justice. Or la religion seule, avec ses dogmes révélés et ses préceptes divins, possède le droit d'imposer aux consciences la justice dans sa perfection et les lois de la charité avec tous ses dévouements. »

Le 7 janvier 1893, après le fameux discours de Saint-Étienne, le pape félicite son illustre auteur, le comte Albert de Mun, et il ajoute : « Le peuple a toujours été cher à l'Église qui est mère; l'ouvrier qui souffre, soit parce qu'il est abandonné, soit parce qu'il est opprimé, doit être entouré des soins les plus continus et les plus affectueux pour se relever et sortir de la condition malheureuse à laquelle il est réduit, sans recourir aux violences et sans rechercher le renversement de l'ordre social. »

En 1896, à l'occasion du quatorzième centenaire du baptême de Clovis, le pape écrit à l'archevêque de Reims que « les catholiques doivent prendre avec clairvoyance et courage, conformément à la doctrine exposée dans les encycliques, l'initiative de tous les vrais progrès sociaux, se montrer les défenseurs patients et les conseillers éclairés des faibles et des déshérités. »

Plus tard, le 18 janvier 1901, ce sera l'encyclique *Graves de communi* qui calmera certaines impatiences et écartera du concept de « Démocratie chrétienne » certains griefs ou certaines idées de régime politique particulier, de mépris des classes supérieures ou d'esprit de révolte vis-à-vis de l'autorité. Mais elle maintient toute la doctrine et en particulier « que les travailleurs soient ramenés à une situation plus tolérable et qu'ils aient un peu de quoi assurer eux-mêmes leur avenir. » « Nous avons besoin de cœurs audacieux et de forces unies », ajoute-t-elle ensuite.

Faut-il parler des congrès ouvriers chrétiens à Reims, des congrès du Tiers Ordre à Paray-le-Monial, des réunions des revues sociales catholiques françaises, qui s'efforcent de répandre les enseignements pontificaux?

Des efforts analogues sont faits ainsi dans le monde entier.

En Italie, ce sont : le congrès de Rome, suivi d'une lettre importante du pape au cardinal Parocchi, sur le programme social qui y fut adopté; le congrès de Padoue sur le crédit (1896). En Allemagne, c'est le programme de l'abbé Oberdorffer, le programme du congrès catholique de Cologne. En Belgique, c'est le programme de la Ligue démocratique belge. En Suisse, en 1893, c'est le fameux congrès de Bienne où Decurtins fait acclamer l'encyclique par des milliers d'ouvriers d'opinions et de croyances diverses. En retour, le pape lui adresse une lettre où il déclare que, par son encyclique du 15 mai 1891, il a adressé au monde catholique « des paroles d'amour et de paix... ne voulant pas qu'une multitude si grande et si utile fût abandonnée sans défense à une exploitation qui transforme en fortune pour quelques-uns la misère du grand nombre. »

A la tribune de tous les parlements, ce sont de très nombreux projets de loi : du comte de Mun, sur le travail des enfants, des filles mineures et des femmes, sur l'assurance obligatoire des ouvriers, sur la conciliation et l'arbitrage, sur les syndicats professionnels; de l'abbé Lemire, sur le bien de famille, sur l'institution d'un sénat professionnel; de M. Carton de Wiart, sur l'insaisissabilité de la petite propriété familiale; de M. de Guchtenaere, en Belgique, sur l'assurance contre l'invalidité et la vieillesse, etc.

Puis ce sont les semaines sociales de France. De France, en 1904, elles passent en Hollande, en Espagne, en Italie, en Pologne. L'Allemagne a son *Volksverein* et ses cours de sociologie pratiques à Munchen-Gladbach. La Belgique a ses semaines sociales syndicales à Louvain et à Fayt.

Puis, c'est l'extension rapide des syndicats ouvriers chrétiens dans tous les pays, en Belgique avec le P. Rutten, en France dans le Nord et à Paris; c'est la fondation de la Fédération internationale des Syndicats chrétiens, etc.

En dehors ou à côté de ces nobles efforts, ce serait être à la fois injuste et incomplet de ne pas citer ceux qui furent faits par le patronat, et par les grandes entreprises industrielles. S'il y eut — et s'il y a encore malheureusement — des divergences, des malentendus et des incompréhensions, à propos, en particulier, des rapports à établir entre syndicats, à propos aussi de la participation des ouvriers aux œuvres faites en leur faveur, cependant il faut rendre hommage à tout un ensemble d'œuvres patronales dont le développement, sinon l'institution, date de l'encyclique *Rerum novarum* : œuvres économiques comme les coopératives, les économats, les achats en commun qui indirectement augmentaient le salaire en lui donnant une plus grande puissance d'achat; œuvres d'habitations ouvrières, si importantes pour la famille et la stabilité du foyer; œuvres d'assistance charitable aux événements les plus importants et parfois les plus critiques de la vie ouvrière, naissance, mariage, service militaire; œuvres de mutualité; œuvres des jardins ouvriers; restaurants, gouttes de lait, garderies, sports; œuvres moralisatrices et hygiène des ateliers; écoles techniques et professionnelles, écoles ménagères, secrétariats du peuple; sans oublier les encouragements donnés à l'œuvre sanctificatrice par excellence des retraites fermées qui, dans le Nord spécialement, ont produit d'admirables fruits de vertus.

Depuis la guerre, la grande institution des allocations familiales et des caisses de compensation a été une forme nouvelle et des plus heureuses des efforts du patronat en faveur de la famille ouvrière. Voir ALLOCATIONS FAMILIALES.

En résumé, on peut dire que l'encyclique a provoqué dans le monde entier un prodigieux travail sur le terrain des études sociologiques d'abord, sur le terrain des organismes professionnels ensuite, sur le terrain de toutes les œuvres enfin qui ont pour but le bien général du peuple, et c'est à bon droit qu'on en célèbre chaque année le glorieux anniversaire.

Chose admirable! Cette activité chrétienne ne se ralentit jamais. Semblable aux grands fleuves dont les eaux s'alimentent aux nappes invisibles que cachent les hautes montagnes, le mouvement ouvrier chrétien puise sa force croissante et sa fécondité dans les hauteurs sereines de la doctrine et de la vie de l'Église catholique, œuvre immortelle de Jésus-Christ.

L'un des orateurs et des penseurs les plus brillants de notre époque, le P. Sertillanges, a noté quelle auréole inattendue était venue se poser en 1919 sur l'encyclique *Rerum novarum*. Les clauses du travail dans le traité de Versailles ressemblaient, en effet, étrangement à de nombreuses propositions de l'encyclique et plusieurs même semblaient en être extraites à peu près intégralement. « N'est-il pas excessivement frappant, ajoutait le célèbre dominicain, que l'unanimité des grands peuples, dans une circonstance aussi solennelle, ne puisse rien faire de mieux que de confirmer les requêtes et les aspirations de l'École sociale catholique? » *Revue des jeunes*, 10 juin 1919.

Ainsi, celui que depuis longtemps on appelait le « pape des ouvriers » se levait comme une lumière brillante sur le berceau fragile de la Société des nations et du Bureau international du travail.

C'est donc à bon droit qu'on l'a appelé le docteur et le restaurateur de la civilisation chrétienne dans le

monde contemporain. On ne peut lui décerner de plus beau titre.

Parmi les innombrables *études* qu'a suscitées l'encyclique, citons : Goyau, *Le Pape, les catholiques et la question sociale*, 4e édit.; Cerceau, *Catéchisme social de Léon XIII;* Anatole Leroy-Beaulieu, *La papauté, le socialisme et la démocratie;* Spuller, *L'évolution politique et sociale de l'Église;* P. de Pascal, *L'Église et la question sociale.*

Parmi les *commentaires* s'attachant davantage au texte, nommons : Abbé P. Tiberghien, *L'encyclique sur la Condition des ouvriers*, traduction et notes, Tourcoing; École normale sociale de Paris, *Commentaire pratique de l'encyclique Rerum novarum*..

Paul Six.

2. OUVRIERS AGRICOLES. — Pour traiter la grave et délicate question des salariés agricoles, nous résumerons ou reproduirons Henri Brun, *Le domaine rural*, Paris, 1923, et Georges Risler, président du Musée social, *Le travailleur agricole français*, Paris, 1923.

En 1892, les ouvriers ruraux formaient environ 45 % des 6 millions et demi de Français qui exerçaient la profession agricole; ils étaient donc, en chiffres ronds, 3 millions, journaliers et domestiques de ferme. Les journaliers, au nombre de 1 200 000, se rencontraient particulièrement dans les départements qui entourent Paris et dans la région du Nord (Aisne, Somme, Pas-de-Calais, Nord); quelques parties du Midi, l'Hérault, entre autres, en comptaient aussi un assez grand nombre. Les domestiques de ferme, qui forment le personnel permanent de l'exploitation : maîtres, valets, laboureurs, charretiers, bouviers, vachers, bergers, servantes de ferme, étaient 1 800 000, dont 500 000 laboureurs et charretiers et 450 000 servantes. Le nombre des salariés agricoles diminue d'année en année, comme, du reste, quoique dans de moindres proportions, le chiffre global de la population agricole. Voir Campagnes (Dépeuplement des). La grande guerre y a contribué beaucoup, et l'exode vers les villes sévit principalement chez les salariés des champs.

Disons ce qu'est la situation de ces salariés et ce qu'on peut faire pour l'améliorer.

1° *Durée du travail et salaire.* — Même à la campagne, la journée de travail se raccourcit, fût-ce au temps des grands travaux, quand la besogne presse, et au détriment de tous. Encore arrive-t-il que ces heures abrégées sont, en outre, mal remplies! Les ouvriers agricoles n'ont plus, cependant, à se plaindre d'être mal payés. Les salaires ont même atteint des taux parfois invraisemblables, et il est à souhaiter que la stabilisation des cours à un taux raisonnable se produise au plus tôt.

Deux points sont à souligner.

D'abord, il faudrait multiplier les caisses de compensation agricoles, si rares encore, et leur demander de verser des allocations familiales (voir ce mot) plus considérables. Sinon, les villes où ces allocations sont plus fréquentes et plus larges continueront d'attirer à elles les ouvriers ruraux, surtout les pères de famille nombreuse, qu'il importe de retenir à la campagne.

Puis, on devrait instituer, partout où cela est possible, les primes au bon rendement. Les expériences qui en ont été faites, sont parfaitement encourageantes. « Signalons en particulier, écrit H. Brun, *op. cit.*, p. 119, 120, celle de MM. Boullenger, dans leur beau domaine agricole de Moyenneville (Oise). Ces grands agriculteurs, que tout le monde agricole connaît pour les admirables initiatives sociales dont ils sont les auteurs, ont ces dernières années décidé, et cela d'eux-mêmes, pour permettre à leurs ouvriers les plus laborieux d'augmenter dans une sensible proportion leurs salaires, d'appliquer dans leur exploitation le système de la prime au rendement, d'après des barrèmes minutieusement étudiés. Notons-le : il s'agit de primes, donc de rétributions supplémentaires, qui viennent se surajouter à des salaires déjà très convenables, équivalents à ceux pratiqués dans toute la contrée. Le résultat dont je me suis personnellement rendu compte, c'est que 1° le personnel est content, travaille d'un meilleur cœur et nourrit à l'égard de ses patrons des sentiments d'absolue confiance et de filiale reconnaissance; c'est que 2° les meilleurs des ouvriers du domaine arrivent de cette façon à accroître leurs salaires, de 100 et même 150 francs par mois; c'est que 3° le travail ne lambine plus comme autrefois et le personnel donne vraiment le maximum de ce qu'il peut donner, et cela, sans avoir presque besoin de surveillance. »

2° *Le chômage.* — Le chômage paraît être, dans beaucoup de localités, le plus grand mal pour les ouvriers agricoles, pour les journaliers surtout. « Il a beau y avoir pénurie de main-d'œuvre à la campagne, écrit G. Risler, *op. cit.*, p. 79, 154, 155, il y a des moments où, par exemple avec la neige et la gelée, toutes sortes de travaux deviennent impossibles. Comme à certaines époques on manque de bras, à d'autres il y en a toujours trop. Comment y remédier?... Rien de réellement pratique et efficient n'existe à notre connaissance... Il faudrait vraiment que le travailleur agricole eût à sa portée une autre occupation également rémunératrice avec l'assurance de pouvoir écouler ses produits en tout temps. Il n'en a été ainsi que dans les régions où les travailleurs agricoles étaient en même temps ouvriers tisserands, horlogers, etc... Les conditions les plus avantageuses pour les ménages de travailleurs agricoles se rencontraient dans les contrées où existaient pour les femmes des industries domestiques, telles que la fabrication de la dentelle à la main, la tapisserie, le polissage des pierres, certains travaux de confection lorsqu'ils n'étaient pas régis par le *sweating system.* On a cherché, depuis quelques années, à faire revivre ou à développer des industries domestiques, et, dans certaines régions, on a obtenu des résultats fort intéressants. Des hommes habitués à des travaux plus rudes, se montrent parfaitement aptes à ces ouvrages délicats; on pouvait s'en rendre compte en voyant nos soldats prisonniers en Allemagne et ensuite internés en Suisse comme malades... Les efforts dans ce sens pourraient être multipliés et intensifiés. Ce serait, croyons-nous, le meilleur moyen de lutte contre le chômage. » Hélas! si recommandable soit-il, ce moyen ne donnera, d'ordinaire, que d'assez maigres résultats. D'autre part, l'assurance contre le chômage (voir ce mot) présente des difficultés spéciales. Le fléau du chômage, en définitive, à la campagne plus encore peut-être qu'à la ville, sera difficilement conjuré.

Je disais que çà et là on s'efforce de promouvoir des industries rurales qui remédient, au moins partiellement, au chômage. Pour plus amples renseignements, on fera bien de s'adresser à la Ligue nationale pour le relèvement des petites industries rurales, 25, rue Denfert-Rochereau, Paris (5e), ou à l'Œuvre du travail au foyer dans les campagnes, 28, rue Saint-Dominique, Paris (7e), ou encore à la ligue du Travail au foyer, 13, rue Pasquier, Paris (8e).

3° *Nourriture et logement.* — Le bien-être des ouvriers agricoles s'est, Dieu merci, notablement amélioré depuis quelques années. On peut même dire que, sous le rapport de la nourriture, il ne reste plus que fort peu à faire, si ce n'est de créer, là où il n'en existe pas, des coopératives de consommation. Il faudra aussi que les intéressés ne deviennent pas trop exigeants : certaines limites ne peuvent être dépassées qu'au préjudice de tous.

Mais il n'en est pas de même pour le logement. Je parle, ici, surtout des domestiques de ferme à demeure;

car les journaliers et les équipes agricoles de passage sont généralement un peu mieux traités, bien que là encore le temps puisse et doive apporter certaines améliorations où la santé et la moralité aient beaucoup à gagner. Tenons-nous-en aux domestiques proprement dits. Voici ce qu'un bon juge, nullement exagéré, H. Brun, *op. cit.*, p. 124-126, écrit à ce propos :

On loge les domestiques où on peut, où cela se trouve, tantôt dans l'écurie même, sur un lit de fortune, dans un coin inoccupé par le bétail, tantôt dans des chambres basses, humides, quand ce n'est pas sous les toits et trop souvent pêle-mêle, les uns avec les autres, jeunes et vieux, le plus souvent deux par lit, quand ce n'est pas trois. A peine les sexes sont-ils séparés. Cette promiscuité des grands et des petits, quand ce n'est pas des garçons et des filles, présente des inconvénients de tous genres. Que la morale en subisse des accrocs, cela n'est pas surprenant, c'est le contraire qui le serait. Que, d'autre part, le laisser-aller, la malpropreté, le dégoût du métier résultent de cette vie commune, de ce couchage à deux ou à trois, dans un taudis infect, cela est quasi fatal... Comment, dans ces conditions, l'enfant, le jeune homme pourrait-il s'attacher à sa besogne et à la ferme dans laquelle il sert? Aussi, le plus souvent, cherche-t-il à s'en évader aussitôt son travail fini. Ses premières économies sont passées à l'achat d'une bicyclette, instrument convoité de son indépendance; il l'enfourche dès qu'il est libre, pour aller passer sa soirée au cabaret, où il retrouve des camarades, qui, pour les mêmes raisons, ont fui leur atelier de travail. Là, on se grise de boissons; on se grise plus encore peut-être de paroles, car il se trouve toujours au village quelque malfaisant politicien... Sans doute, nous n'avons pas la naïveté de croire qu'une installation plus confortable des domestiques à la ferme aurait la magique conséquence d'en faire de petits saints. Ce n'est pas de cela, du reste, qu'il s'agit. Nous savons par ailleurs très bien que beaucoup de domestiques... ne se prêtent qu'avec assez de répugnance à l'amélioration de leur installation, par crainte du surcroît de travail qu'entraînerait pour eux l'entretien et le soin de ces locaux... Mais il est hors de doute cependant que, dans la plupart des cas, ils auraient moins tendance à courir les « ribauderies » s'ils avaient une chambre personnelle, contenant leur lit, leur buffet et leurs petites affaires, comme l'ont, mon Dieu! depuis toujours, les domestiques attachés à la personne.

... Donc, suivant les possibilités, quand on construit des fermes, qu'on exige de son architecte de ne pas oublier, à côté des étables, et avec vue de surveillance sur elles, le logement des charretiers, vachers ou bergers. Déjà plusieurs propriétaires sont entrés dans cette voie; la chose n'est donc pas impossible : il suffit de vouloir...

Reste la question des ménages employés dans le domaine. Ici, beaucoup plus encore que pour les célibataires, l'aménagement de logements confortables s'impose. L'idéal serait que chaque ménage, dans ce cas, eût sur le domaine, à proximité des bâtiments de ferme, sa petite maison séparée avec jardin et minuscule basse-cour, sur le modèle de ce qui a été fait autour de beaucoup d'usines, pour les logements ouvriers. La loi du 5 août 1920 permet aux caisses de crédit de prêter à 2 p. 100 les capitaux nécessaires aux propriétaires ou aux fermiers désireux d'aménager des logements ouvriers. Les intéressés qui le peuvent devraient en profiter. Ceux qui ne le peuvent pas, pour une raison ou l'autre, doivent en tous cas s'arranger pour qu'au moins une chambre convenable et même confortable soit assurée à tous les ménages qu'ils emploient. C'est là le moins qu'ils puissent exiger, faute de quoi on comprendrait qu'ils ne veuillent pas rester à la ferme.

On parle volontiers, de nos jours, du « village moderne », du « village de demain », de son aménagement, de son hygiène, et aussi des « distractions au village » (jeux et sports, etc.). On n'a pas complètement tort, car il y a fort à faire pour l'assainir, y assurer certains agréments et y arracher la population à la délétère emprise des cabarets. Mais, en premier lieu, c'est du logement et du remède au chômage qu'il convient de se soucier. Avant de bâtir des châteaux en Espagne, pensons au nécessaire.

4° *Le manque de soutien.* — J. Grindorge écrivait dans l'*Ouest-Éclair* du 29 décembre 1925 : « Ce qui manque avant tout aux ouvriers agricoles (et il suffit de les avoir entretenus pour en être convaincu), c'est de n'avoir aucun soutien sur lequel s'appuyer dans leurs revendications professionnelles, c'est de ne se sentir défendus par personne ni par rien contre l'exploitation dont ils sont parfois l'objet... N'ayant plus le soutien moral et matériel que le paysan savait autrefois donner à son ouvrier qui faisait partie de sa famille, l'ouvrier agricole ne trouve d'autre part aucun appui dans les syndicats agricoles tels qu'ils existent. » Grindorge ajoute même : « Non seulement les syndicats agricoles n'ont rien fait pour les salariés de la terre, mais pour peu qu'on veuille y regarder de près et qu'on ne se paye pas de mots, on peut dire qu'ils ont tout fait contre eux. Qui est-ce qui s'est élevé avec le plus de véhémence contre l'application des lois sociales aux travailleurs de la terre, bien longtemps après que les ouvriers d'industrie en bénéficiaient, sinon les syndicats agricoles? » L'accusation, si elle était motivée, serait grave. Et il faudrait craindre qu'il ne se fondât, en plus grand nombre, des syndicats d'ouvriers agricoles qui fussent affiliés à des organisations socialistes. Car alors les grèves et les violences, qui, jusqu'à présent, n'ont éclaté que dans d'assez rares régions, se multiplieraient rapidement, au profit de la révolution communiste. Voir SOCIALISME ET PAYSANS, SYNDICATS AGRICOLES.

J. BRICOUT.

OVERBECK Johann Friedrich, fils d'un littérateur de Lubeck, naquit dans cette ville en 1789. De bonne heure il se destina à la peinture et entra à l'Académie de Vienne. Très influencé par l'école romantique, il se mit à étudier les primitifs italiens et flamands avec ses amis Pforr et Vogel; puis les trois jeunes artistes se rendirent à Rome en 1810 et s'installèrent au cloître Saint-Isidore avec Cornélius, Veit et Schnorr qui vinrent les rejoindre. Là, ils fondèrent une école préraphaélite allemande; puis ce fut l'*école des nazaréens* dont Overbeck fut le chef. Il s'était converti au catholicisme en 1813 sous l'influence des frères Riepenhausen.

En 1816, il peignit un *Joseph vendu par ses frères* et *Les sept années maigres;* puis des fresques illustrant la *Jérusalem délivrée* du Tasse à la villa Massimi. Son œuvre la plus célèbre est la fresque du *Miracle des roses de saint François* à Sainte-Marie-des-Anges d'Assise.

Ses principaux tableaux peints à l'huile sont l'*Entrée du Christ à Jérusalem*, le *Christ au mont des Oliviers*, la *Mort de saint Joseph*, le *Couronnement de la Vierge*, le *Triomphe de la Religion dans l'art;* mais ce sont surtout ses dessins qui lui sont un titre de gloire : leur piété, la noblesse de leur composition, leur pureté et leur douceur d'expression sont tout à fait remarquables. Citons une *Vie de Jésus* en quarante dessins, les quatorze stations de la *Passion*, les sept *Sacrements*.

On reproche parfois à Overbeck un archaïsme un peu artificiel, une indifférence voulue pour l'étude de l'anatomie humaine et un manque de puissance dans sa peinture; mais il eut sur l'art catholique allemand une influence considérable.

Carletta DUBAC.

OVERBERG Bernard (1754-1826), prêtre, directeur de l'école normale de Munster (Westphalie), et plus tard directeur de séminaire, catéchiste remarquable, non moins qu'excellent pédagogue. Ses deux ouvrages les plus connus sont le *Manuel de pédagogie et de méthode générale ou Guide de l'instituteur primaire*, Liége, 1846, et le *Guide du catéchiste*, Bruxelles, 1860. « Overberg, écrit J. Hermant, *Manuel d'histoire de la pédagogie*, Paris, 1919, p. 340, mérite dans l'histoire

de la pédagogie une place de choix. Avant Pestalozzi et à l'exemple de nombreux prédécesseurs, il recommande l'intuition, il veut former les facultés des enfants, il tient compte des dispositions individuelles pour y accommoder ses procédés, il conseille la forme socratique et l'initiation à la vie pratique par une douce et cependant sévère discipline. Homme d'action et de zèle, il alluma l'ardeur de ses compatriotes pour le progrès des écoles, et par sa vie et ses œuvres, il demeure pour les maîtres un magnifique exemple qu'ils trouveront toujours profit à contempler. » Notons qu'Overberg ne veut pas qu'on néglige l'enseignement des vertus sociales, tant au catéchisme qu'à l'école. « Pour employer un mot à la mode, volontiers dirions-nous, lit-on *ibid.*, que cette solidarité qui, de fait, relie entre elles toutes les vies humaines, est l'un des principaux sujets de méditations qu'Overbeck propose aux tout jeunes enfants. »

J. Bricout.

OZANAM. — Frédéric Ozanam naquit le 23 avril 1813 à Milan, où son père, le docteur Jean-Antoine Ozanam, et sa mère, Marie Nantas, résidaient depuis plusieurs années. C'est aussi à Milan, dans l'église *Santa Maria dei Servi*, qu'il fut baptisé. Bientôt ses parents s'installèrent à Lyon. Son père et son frère aîné (le futur abbé C.-A. Ozanam) lui donnèrent les premières leçons de latin. Et à l'âge de dix ans, il entrait en sixième, au collège royal de Lyon, qui avait pour proviseur l'abbé Rousseau et pour professeurs de lettres et de philosophie M. Legeay et l'abbé Noirot. Ces trois hommes éminents, surtout l'abbé Noirot, exercèrent sur l'âme d'Ozanam une profonde influence. Et c'est peut-être à son professeur de philosophie que le jeune Frédéric dut de traverser victorieusement la crise de la foi qu'il subit vers l'âge de quinze ans.

Cédant au désir de son père, il passa deux années (1829-1830) dans l'étude d'un avoué à Lyon. Mais déjà, par sentiment religieux et besoin d'apologétique chrétienne, il concevait le plan d'un grand ouvrage qu'il intitulerait : *Démonstration de la religion catholique par l'antiquité des croyances historiques, religieuses et morales*. Et comme un certain nombre de Saint-Simoniens s'étaient donné la mission de semer leur doctrine à Lyon par la parole et par la presse, Ozanam leur répondit au moyen d'une brochure d'une centaine de pages intitulée : *Réflexions sur la doctrine de Saint-Simon*, qui obtint un grand succès.

Ce fut son premier essai d'apostolat. En 1831-1833, on trouve Ozanam étudiant en droit à Paris. Ce n'est pas sans un crève-cœur qu'il avait quitté ses parents. Mais il eut la bonne fortune de recevoir l'hospitalité dans la maison d'Ampère, l'illustre physicien, membre de l'Institut, qui mit sa bibliothèque et sa science à la disposition du jeune étudiant. Ampère était aussi grand chrétien que grand savant; il « savait par cœur l'*Imitation de Jésus-Christ* ». C'est dire quel profit Ozanam pouvait retirer de sa société. Il voulut connaître Chateaubriand, qui était alors dans tout l'éclat de sa gloire; le 1er janvier 1832, il lui fit visite. Chateaubriand l'accueillit avec une extrême bonté; il ne se borna pas à lui adresser quelques questions sur ses projets, ses études, ses goûts; il lui demanda s'il avait l'intention d'aller au théâtre. « Ma mère m'a bien recommandé de n'y pas mettre les pieds », répondit-il. Et l'auteur du *Génie du christianisme*, se penchant vers Ozanam, pour l'embrasser, lui dit affectueusement : « Je vous conjure de suivre le conseil de votre mère; vous ne gagneriez rien au théâtre, vous ne pourriez qu'y perdre. » Aussi lorsque des camarades voulaient l'entraîner au spectacle, il répondait simplement : *Monsieur de Chateaubriand m'a dit qu'il n'était pas bon d'y aller.* Il y fut pour la première fois en 1840, à l'âge de vingt-sept ans, pour entendre *Polyeucte*. Son impression fut froide; il avait éprouvé comme tous ceux dont le goût est sûr et l'imagination vive, que rien n'égale la représentation que l'esprit se donne à soi-même dans une lecture silencieuse des grands maîtres.

L'activité d'Ozanam n'était pas seulement intellectuelle; elle se dépensait dans la visite des pauvres et des miséreux. Parmi les jeunes étudiants qui l'entouraient et qui ne partageaient pas sa foi catholique, quelques-uns prétendaient que le rôle de l'Église était fini. « Vous avez la foi, lui disait-on, montrez vos œuvres. » Ozanam et sept de ses amis, entre autres Letaillandier, Lamache, Lallier, répondirent par la fondation d'une Conférence de la charité (mai 1833), sous le vocable d'une Société de Saint-Vincent de Paul, sorte de confrérie laïque, qui se proposait de soulager *toutes les misères* dont souffrait le peuple. Rome l'approuva et dès 1837 la Société comptait 237 jeunes gens. Elle se répandit dans les grandes villes de France et dans toute l'Europe, voire en Amérique, en Asie et jusqu'en Australie. En 1851, il y avait en France 415 conférences, établies dans 311 communes. Durant toute sa vie, Ozanam fut avec M. Bailly le grand animateur de l'œuvre.

Il fut aussi l'instigateur des Conférences de Notre-Dame de Paris. Déjà, sur sa demande, l'abbé Gerbet avait institué des conférences privées pour répondre aux doctrines rationalistes des professeurs de l'Université, de Jouffroy par exemple. Lacordaire exerçait un apostolat semblable dans la chapelle du Collège Stanislas. Mais il semblait qu'un théâtre plus grand, une plus grande enceinte était nécessaire pour grouper la jeunesse ou même les hommes mûrs, avides de la vérité religieuse. Dans une audience qu'ils obtinrent de Mgr de Quélen, archevêque de Paris, Ozanam, Lallier et Lamarche demandèrent que Lacordaire occupât la chaire de Notre-Dame. L'archevêque consentit à la lui confier. Et les conférences furent inaugurées pendant le carême de 1835.

Les études personnelles d'Ozanam ne chômaient pas. Ce fut pendant les vacances de 1835 qu'il composa l'opuscule auquel il donna pour titre : *Les deux chanceliers d'Angleterre;* il s'agissait de saint Thomas de Cantorbéry et de Bacon de Vérulam. Le 30 avril 1836, Ozanam soutenait honorablement ses deux thèses de doctorat en droit, dont les sujets étaient : pour le droit romain, *De interdictis;* pour le droit français, *De la Prescription, à l'effet d'acquérir.* Ce grade universitaire ne le satisfaisait guère. La littérature et l'histoire avaient pour lui un attrait plus puissant. C'est ainsi qu'il prépara sa thèse de doctorat ès lettres intitulée : *De la Divine Comédie et de la philosophie de Dante.* Elle était dédiée à Lamartine, qu'il avait vu à Saint-Point, à Ampère fils et à l'abbé Noirot. La soutenance eut lieu le 7 janvier 1839. Parmi les examinateurs, notons Cousin, Villemain, Jouffroy, Damiron, Patin, Lacretelle, Fauriel, etc. Dans ses réponses aux questions qui lui étaient posées, Ozanam fut merveilleux de science et d'à-propos. « Ah! M. Ozanam, s'écria Cousin, on n'est pas plus éloquent que cela! » A ces paroles, la salle répondit par un tonnerre d'applaudissements. « C'était plus qu'un succès, c'était une révélation, » dit le Père Lacordaire. La Sorbonne n'avait pas le souvenir d'un examen aussi glorieux.

Ozanam n'était pas encore au bout de ses épreuves universitaires. En 1840, il se présenta au concours de l'agrégation. Sept concurrents. Il fut reçu le premier. A peine le résultat du concours fut-il proclamé, que l'un des juges, M. Fauriel, professeur de littérature étrangère à la Sorbonne, obligé par son âge et ses infirmités à prendre quelque repos, obtint qu'Ozanam le suppléât dans sa chaire, dès l'ouverture du cours.

Le 12 mai 1836, Frédéric avait perdu son père et, le 14 octobre 1839, il perdit sa mère. Ce double deuil laissa dans son âme des traces profondes. Sa piété filiale était à l'échelle de sa piété envers Dieu. Où et comment retrouver désormais les joies et les douceurs de la famille? Il se sentit comme un vague attrait vers la vie religieuse et consulta même à ce sujet le P. Lacordaire qui venait de rétablir en France l'ordre dominicain. Finalement il se décida pour le mariage, à l'exemple de son ami Lallier. La femme qu'il « rêvait » ne pouvait être qu'une épouse chrétienne, de tous points accomplie. Il la trouva dans la personne de Mlle Amélie Soulacroix, fille du recteur de l'Académie de Lyon. Le mariage fut célébré par l'abbé Ozanam, dans l'église Saint-Nizier, le 23 juin 1841.

Le voyage de noces des jeunes époux ne pouvait s'orienter que vers l'Italie. Déjà en 1833 Frédéric avait visité avec ses parents Milan, Lorette (et la Santa Casa où il servit la messe à son frère), puis Foligno, l'Ombrie, Assise et ses collines, tout auréolées du souvenir du *Poverello*, Bologne où il retrouva l'image de l'illustre Université, qui attirait au pied de ses quarante chaires toute l'Italie du Moyen Age, enfin Rome avec sa confession de saint Pierre, et Florence toute pleine de Dante, l'*Altissimo poeta*, auquel il devait ériger un monument dans sa thèse de doctorat. Cette fois, son pèlerinage était comme une cure de repos. Ce fut le sud de l'Italie qui attira les deux époux. Leur séjour à Naples et dans les Deux-Siciles se termina par dix journées à Rome. Grégoire XVI leur accorda une audience toute paternelle. On causa beaucoup, et le thème principal de la causerie fut Dante, sujet cher entre tous à l'âme d'Ozanam.

De retour à Paris, Ozanam se remit à l'œuvre. Une vie de Dante, par Fauriel, suggéra à son jeune suppléant, naguère son auditeur, l'idée de rattacher son cours à celui de son prédécesseur par un commentaire suivi et par une explication littérale de la *Divine Comédie*. Pendant plusieurs années, Ozanam consacra une leçon par semaine à ce poème qui avait été l'objet de ses études favorites. De ce travail est née une traduction de la *Divine Comédie*, qui comprenait déjà trente Chants de l'Enfer, tout le Purgatoire et six chants du Paradis. Le Purgatoire est la seule partie qu'on ait publiée plus tard.

Fauriel laissait aussi à Ozanam le soin de continuer ses leçons sur l'origine des lettres en Germanie. Cela rentrait parfaitement dans le plan général du jeune professeur sur les origines de la civilisation chrétienne chez les nations européennes. Ozanam y était préparé par un voyage d'étude qu'il avait fait sur les bords du Rhin, quelques mois avant son mariage. Pendant l'année académique 1842-1843 il s'attacha à un sujet littéraire un peu restreint, les *Niebelungen* et la poésie lyrique des *Minnesinger*. Plein d'admiration pour le poème des *Niebelungen*, Ozanam appelait cette épopée l'Iliade des nations germaniques; et la rapprochant des brillants romans de la chevalerie, il y découvrait, avec la réhabilitation de la femme, les premiers vestiges de l'idée chrétienne.

Mais ce fut surtout dans ses leçons sur *Les Germains avant le christianisme* et *Le Christianisme chez les Francs* (qui parurent plus tard en volumes, 1847 et 1849) que le jeune professeur développa sa thèse favorite. Il montra ce que, du vieux monde qui allait mourir, le christianisme fit par le *droit chrétien*, par les *lettres*, par la *théologie*, par la *philosophie*, par la *papauté*, par le *monachisme*, par les *mœurs chrétiennes*, par l'*éloquence*, l'*histoire*, la *poésie*, l'*art*, et surtout par les *écoles*. Un tiers du second volume de son ouvrage *La civilisation au v^e^ siècle* est consacré aux *écoles*, et c'est peut-être la partie la plus complète et la plus révélatrice de son génie historique.

Ozanam avait étendu, dans son cours de 1843 et années suivantes, ses recherches sur l'*Italie aux temps barbares*, dont il fit l'Introduction de son livre de *La civilisation chrétienne au v^e^ siècle*. L'Italie le passionnait entre tous les peuples. Brisé de fatigue, à la suite d'une maladie assez grave, qu'il fit en 1846, il se résigna à aller chercher la santé dans le midi. Après avoir visité, avec sa femme et sa fille (Mme Laurent Laporte), le sud de la France, il se rendait à Pise, à Florence, à San-Gemignano et à Rome, où il reçut de Pie IX le plus charmant accueil. Après un séjour de trente-six heures au Mont Cassin, il prit le chemin du retour, quitta Rome, revit l'Ombrie, Assise (cette terre des saints et des pieuses légendes), Ravenne et Venise, et par la Suisse regagna Paris, où il arriva dans les premiers jours d'août 1847. Sa santé paraissait à peu près remise. Et il put reprendre ses cours, à l'automne suivant. On trouve le fruit de son voyage dans son livre des *Poètes franciscains* et les *Fioretti*.

Nous ne pouvons le suivre dans le détail de sa vie courante, de ses œuvres sociales et de sa correspondance. Il est pourtant une de ses lettres qui mérite une mention particulière. Elle est datée du 16 juin 1852, et adressée à un de ses anciens camarades d'études que tourmentait le doute et qui avait recours à lui. Sa réponse n'est rien moins que la démonstration de la doctrine catholique dans ses principales lignes. On y trouve tout le charme et toute la séduction de son cœur d'apôtre. Le destinataire en fut pleinement rasséréné. Nous pouvons l'assurer, nous qui l'avons connu : il mourut à Barentin, près Rouen, et se nommait Charles Hommais.

Au moment où Ozanam écrivait cette lettre d'apologétique, ses jours étaient comptés. Malade, il dut quitter sa chaire et repartir pour le midi. Voyage aux Eaux-Bonnes, où il passa quelques douces journées avec Henry Perreyve, le fils chéri de Lacordaire et du P. Gratry, et avec l'abbé Mermillod déjà connu pour son éloquence. Excursion à Burgos, d'où sortit ce petit chef-d'œuvre intitulé : *Un pèlerinage au pays du Cid*, qui ne fut publié qu'après sa mort. Dernier voyage en Italie : séjour à Pise pendant l'hiver; visite aux Conférences de Florence, de Livourne et de Sienne. Et retour en France. Ozanam était épuisé (lire l'admirable prière de résignation qu'il a écrite à Pise, le 23 avril 1853 : « J'ai dit au milieu de mes jours : J'irai aux portes de la mort » etc.); il mourut à Marseille, le 8 septembre 1853. Son corps fut transporté à Paris, et ses funérailles furent célébrées à Saint-Sulpice, au sein d'un immense et religieux cortège de prêtres, d'amis, de professeurs, de membres de la Société de Saint-Vincent de Paul. Son corps fut ensuite déposé provisoirement dans la crypte de l'église, en attendant que, grâce à l'amitié de M. Fourtoul, ministre des Cultes, il pût être transporté dans la crypte de l'église historique des Carmes. C'est là qu'il repose aujourd'hui, avec cette radieuse parole de l'Évangile inscrite sur son tombeau : *Pourquoi cherchez-vous parmi les morts celui qui est vivant?*

On a pu dire de lui (Mgr Plantier, évêque de Nîmes) : « Ozanam ne fut pas seulement un érudit prodigieux, un professeur éminent, un brillant écrivain; c'était l'athlète de la foi; c'était l'ange de la charité; c'était un saint. » Aussi sa cause est-elle justement introduite auprès de la Sacrée Congrégation des Rites.

Œuvres complètes d'Ozanam, 1re édit., Paris, 1885; 2e édit., 9 volumes, Paris, 1862; C.-A. Ozanam, *Vie de Frédéric Ozanam*, Paris, 1882; Mgr Baunard, *Frédéric Ozanam, d'après sa correspondance*, Paris, 1912; Georges Goyau, *L'apostolat intellectuel d'Ozanam*, dans *Portraits catholiques*, Paris, 1921.

E. Vacandard.

P

PACIEN *(Pacianus)*. — D'origine espagnole, Pacien fut élevé sur le siège de Barcelone vers 343. Saint Jérôme a écrit de lui qu'il fut recommandable par son éloquence et par la pureté de sa vie. Pacien eut à lutter contre les novatiens et les manichéens : ce qui reste de lui dénote une grande justesse de pensées, beaucoup de solidité dans les raisonnements, de la vivacité et du charme dans le style, et l'a fait regarder comme un des grands ornements de l'Église au IVe siècle. Migne, dans la *Patrologie latine*, a édité trois lettres de Pacien au novatien Sympronianus : on possède de plus un sermon sur le baptême, une exhortation au sujet de la pénitence publique. La mort de Pacien arriva vers 390, et sa fête est marquée au 9 mars dans le martyrologe romain.

J. Baudot.

PACÔME *(Pachomius)*. — Pacôme naquit vers 292 dans la Haute-Thébaïde, fut enrôlé à vingt ans dans l'armée impériale. Touché des soins prodigués aux troupes par les chrétiens de Thèbes (Diospolis), il quitta la milice, se convertit et alla se placer sous la conduite d'un vieux solitaire nommé Palémon. Après plusieurs années d'une vie de prière, de travail et de pénitence, il se construisit une petite cellule à Tabenne, vers 325 : il vit venir vers lui un grand nombre de disciples, pour lesquels il écrivit une règle de vie sous l'inspiration d'un ange. Cette règle écrite en copte a été traduite en latin par saint Jérôme.

La règle donnait une assez grande latitude en ce qui regarde le jeûne et le travail : il était permis à chacun de manger et de jeûner suivant ses forces, le travail était mesuré à proportion. Les moines logeaient trois par trois en différentes cellules, mais la cuisine et le réfectoire étaient communs. Réunis, ils devaient manger en silence la tête couverte de leur capuchon : ils portaient une tunique de gros lin faite en forme de sac; cette tunique n'avait pas de manches, elle descendait jusqu'aux genoux, était serrée autour du corps par une ceinture. Une peau de chèvre blanche, à laquelle on donnait le nom de *mélote*, recouvrait les épaules; la tête était recouverte d'un capuce de laine garni de petites croix. Les religieux conservaient cet habit la nuit comme le jour; mais pour aller à la communion qu'ils recevaient le premier et le dernier jour de la semaine, ils ne gardaient que la tunique. En fait de prière, ils devaient faire douze oraisons le jour, douze le soir et douze la nuit. Le monastère était divisé en vingt-quatre groupes, dont chacun était désigné par une lettre de l'alphabet. Ainsi fut organisée la vie cénobitique.

Les disciples de Pacôme devinrent si nombreux qu'il dut construire six autres monastères : le fondateur fit de ces maisons une congrégation (dite de Tabenne) dont tous les membres étaient étroitement unis par l'obéissance à un seul supérieur. Pacôme mourut de la peste l'an 348, ayant eu sous sa conduite pendant sa vie près de neuf mille moines. Il fonda aussi un monastère de religieuses qu'il plaça sous la conduite de sa propre sœur. Plein d'admiration pour l'évêque d'Alexandrie, Athanase, il s'opposa comme lui aux progrès de l'arianisme. Il est considéré comme le fondateur de la vie cénobitique : cependant, à la longue, sa règle fut supplantée par celle de saint Basile. Il paraît, d'après un manuscrit mentionné par les bollandistes, que la mort de Pacôme arriva, non le 14 mai, mais le 9 mai, date où le martyrologe romain de 1922 a reporté sa fête.

J. Baudot.

PAGANISME. — 1° *Le polythéisme*. — Le paganisme est résulté de la décomposition de l'idée d'un Dieu unique et de l'attribution à des personnages divers des attributs suprêmes de la divinité. On est arrivé à cette décomposition par des voies diverses. Tantôt on a divinisé les phénomènes visibles de la nature et adoré soit le soleil, soit la lune, le ciel ou la terre, le vent, l'orage, la foudre, l'océan. Tantôt derrière les phénomènes on s'est adressé aux forces cachées, que l'on représentait par des symboles : la fécondité de la nature, la puissance destructrice des éléments. L'adoration du symbole pris pour la divinité elle-même a pu induire au fétichisme (voir ce mot). Tantôt ces forces cachées ont été identifiées à des esprits, d'où l'animisme (voir ce mot). Parfois on a simplement accordé la personnalité à chacun des noms désignant la divinité : le Seigneur (Adôn, Baal), le roi (Mélek, Moloch). D'autres fois des aspects différents d'un même phénomène, des actes, des fonctions, même de pures abstractions, ont reçu les honneurs divins. Un passage célèbre de saint Augustin fournit une longue liste de dieux-fonctions connus des Romains (voir à l'article Romains les *indigitamenta*). Enfin les dieux ont été multipliés assez fréquemment pour des raisons d'intérêt politique ou privé, de vanité locale : chaque nation, chaque ville, chaque bourgade parfois, se sont créé des divinités bien à elles, chargées de leurs seuls intérêts.

2° *L'anthropomorphisme*. — En accordant aux dieux la forme humaine, en leur attribuant un corps humain, des sentiments humains, des passions et des opinions humaines, l'antiquité a du même coup rendu beaucoup plus difficile l'effort de la pensée pour retrouver un Dieu unique sous les diverses apparences divines. Par une conséquence toute naturelle de l'anthropomorphisme, les dieux ont acquis une individualité, une personnalité beaucoup plus accusées. Ils se sont également abaissés dans l'esprit de leurs adorateurs, ont perdu ce qui fait précisément l'essence du divin, et c'est ainsi que le polythéisme a frayé la voie à l'athéisme. Une autre conséquence encore fut d'introduire dans les histoires divines un élément d'immoralité. Les dieux humanisés ne reculent plus devant le meurtre, l'adultère ni l'inceste. Toutes les mythologies de tous les pays se montrent amplement fournies d'histoires licencieuses, dont les plus anciennes ne furent peut-être que la conséquence même et l'application logique de l'anthropomorphisme, mais dont la masse sortit ensuite de la fantaisie des conteurs et des poètes. Dès lors que la vie des dieux reproduisait celle

des hommes, il fallait bien leur attribuer des amours et des mariages, expliquer humainement leurs naissances. Naturellement ce vice congénital des mythologies ne pouvait être pour les mœurs païennes qu'un élément actif de dépravation. Que par là toute efficacité morale eut été bannie du paganisme, il serait évidemment excessif de le prétendre; on ne saurait affirmer que par là-même les religions païennes aient été uniquement et simplement des écoles d'immoralité. Mais une contradiction s'était désormais introduite entre le témoignage intime de la conscience, entre le noble rôle que la raison et le sentiment commun attribuaient aux grands dieux, et l'enseignement pratique qui résultait de leurs exemples immoraux. C'est cette contradiction qui a toujours miné intérieurement le paganisme.

3° *L'idolâtrie.* — C'est à une époque tardive de son histoire que l'humanité s'est créé des idoles, c'est-à-dire des images divines à forme humaine. L'idole n'était plus seulement un symbole ni même une représentation du dieu; mais elle n'était pas non plus identique à lui, elle n'empêchait pas qu'il n'eût sa demeure dans le ciel ou dans l'Olympe : elle était pour lui une mystérieuse habitation de surcroît. On concevait assez facilement cette présence divine sur le modèle de celle qu'on attribuait aux mânes, restes à demi vivants du défunt disparu. L'idolâtrie accrut encore la pulvérisation de l'idée divine, car chaque statue tendit à conquérir et à s'attribuer une entité distincte : on compte par dizaines les Jupiter, les Apollon et les Bacchus de la liturgie en face de l'unique Jupiter, Apollon ou Bacchus de la mythologie classique. En même temps la prise du polythéisme sur les imaginations et les sensibilités se faisait plus impérieuse, plus agissante dans l'âme populaire; le nom même de païens, *pagani*, qui signifiait primitivement les paysans, montre que ceux-ci furent les derniers à renoncer aux cultes idolâtriques.

On voit que l'idolâtrie n'est nullement une religion de primitifs, de peuplades dites « non-civilisées », mais bien de peuples où la civilisation était effectivement florissante. Elle régna en Chaldée et en Babylonie (où peut-être elle prit naissance), en Égypte, dans le monde égéen, avant les temps historiques, tandis qu'en Chine et dans l'Inde elle n'a fait son apparition que quelques siècles avant l'ère chrétienne. En raison de la ténacité des croyances religieuses, le paganisme a conservé quelques survivances jusque dans les superstitions de nos contemporains.

4° *Le rôle du paganisme. Appréciation.* — La pauvreté ou plus exactement la nullité philosophique du paganisme saute aux yeux; aussi n'a-t-il jamais eu d'autres théologiens, et quels théologiens! que les poètes. Sa faiblesse morale ne saurait échapper non plus : non seulement le culte public et courant comportait des cérémonies franchement obscènes, mais, alors que les religions les plus pures et les plus nobles ont déjà tant à faire pour triompher des inclinations mauvaises de l'humanité, que pouvaient dans ce domaine des croyances pénétrées d'immoralité? Le paganisme néanmoins, ainsi que l'ont vu déjà les premiers apologistes, a joué son rôle dans le plan divin; il n'a pas été absolument vain et sans efficacité. Outre qu'il a entretenu dans les âmes le sentiment religieux, le besoin du surnaturel qui les travaille, il a servi efficacement à affermir un certain ordre social; il a renforcé, à certains moments, le respect du gouvernement, surtout monarchique, de la propriété individuelle, de diverses institutions nécessaires à une société; bien plus par la contradiction essentielle que nous avons signalée, il a contraint la pensée philosophique à progresser et le sens religieux à s'épurer. Tout compte fait cependant, son histoire n'étant qu'une longue décadence, il a certainement plus nui au progrès de l'humanité qu'il ne lui a servi.

Abbé de Broglie, *Problèmes et conclusions de l'histoire des religions*, Paris, 1885; dom Leclercq, *Idolâtrie*, dans le *Dictionn. d'archéol. chrét.*; A. Michel, *Idolâtrie*, dans le *Dictionn. de théol.*; P. Sébillot, *Le paganisme contemporain chez les peuples celto-latins*, Paris, 1908.

P. Fournier.

PAILLERON Édouard naquit à Paris en 1834. Il s'essaya d'abord dans la poésie lyrique et satirique, *Les Parasites* (1860), *Amours et Haines* (1869), ne réussit qu'à moitié et fit du théâtre. Ses comédies : *Le mur mitoyen* (1861), *Le dernier quartier* (1863), *Le monde où l'on s'amuse* (1868), *Les faux ménages* (1869), *L'autre motif* (1872), *L'âge ingrat* (1879), etc., pétillent d'esprit et de gaîté, mais elles s'empêtrent dans des analyses psychologiques d'une finesse extrême et elles font bon marché de la morale. Il faut mettre à part *Le monde où l'on s'ennuie* (1881), qui fut son chef-d'œuvre et qui est un chef-d'œuvre. En 1882, il fut élu membre de l'Académie française. Il est mort en 1899.

Léon Jules.

PAIN BÉNIT. — 1. *Origine.* — Il semble bien que le pain bénit, à l'origine, soit comme un succédané de l'eucharistie. On le voit apparaître en même temps que disparaît, pour le peuple, la coutume de communier à la messe dominicale. Les ordonnances ou *Capitula* des évêques carolingiens portent que le dimanche on distribuera le pain bénit au peuple qui ne communie pas.

2. *Offrande et distribution.* — Comme la manducation du pain bénit rappelle la communion, l'offrande du pain bénit rappelle aussi l'antique rite de l'offrande du pain pour les mystères.

Après que le pain a été bénit on le distribue au peuple. La règle primitive le faisait distribuer seulement à la fin de la messe : ainsi voulait-on manifester que le pain bénit remplaçait la communion. Des usages différents se sont introduits et on distribue le pain bénit durant la messe.

On peut garder, suivant les coutumes locales, des rangs de préséance dans la distribution du pain bénit. Mais que ce pain, qui doit être un symbole d'unité, ne devienne pas occasion de dissensions. Le *Recueil des arrêts notables* du Parlement de Paris évoque des procès en matière de pain bénit; ce sont choses d'un autre âge.

3. *Bénédiction du pain.* — On peut bénir le pain en tout temps et lieu. La bénédiction solennelle se donne habituellement à la grand'messe. L'oraison de bénédiction est aussi belle que simple : « Seigneur Jésus-Christ, pain des Anges, vrai pain de Vie éternelle, daigne bénir ce pain comme tu as béni les cinq pains dans le désert, afin que tous ceux qui en goûteront en reçoivent la santé du corps et de l'âme. »

4. *Ministre de la bénédiction.* — La bénédiction solennelle du pain se faisant à la messe, c'est le célébrant qui bénit le pain. Mais il faut noter que la liturgie et le droit canon connaissent un autre ministre de la bénédiction du pain, à savoir le lecteur. Cette fonction, à l'origine du lectorat, n'appartenait pas au lecteur; elle lui a été conférée dans la suite en même temps que le droit de bénir les fruits nouveaux, sans doute parce que cette double bénédiction était liée aux lectures des Quatre-Temps de septembre. Nous aurions là une fonction analogue à celle qu'exerce le diacre, quand le samedi saint il bénit le cierge pascal, parce que cette bénédiction est liée à l'annonce de Pâques. Quoi qu'il en soit, le droit de bénir le pain se trouve inséré dans la monition qu'au VIII[e] siècle l'archidiacre et plus tard l'évêque adresse au lecteur avant l'ordination. Et le nouveau code reconnaît ce droit. En dehors donc de la messe où la bénédiction du pain

semble liée à la fonction du célébrant, le lecteur pourra, s'il s'en trouve quelque occasion, bénir officiellement et solennellement le pain au nom de l'Église.

Quant à la bénédiction privée, tout chrétien a le droit de bénir le pain. Tertullien signale déjà que les fidèles de son temps bénissaient d'un signe de croix les objets à leur usage. La grandeur chrétienne n'a pas diminué.

5. *En quel esprit manger le pain bénit.* — Soit à la messe, soit à la maison, mangeons le pain bénit en esprit d'unité, en communion spirituelle. Il y a deux belles prières à dire sur le pain bénit. Appliquons d'abord à ce pain ce texte de la *Doctrine des Apôtres :* « Comme ce pain a été épars sur les montagnes, et recueilli est devenu un, ainsi assemble ta sainte Église de toute race, de tout pays, de toute cité, de tout bourg, de toute maison, et fais-la l'Église une, vivante, catholique. » Et disons encore sur le pain bénit cette naïve et touchante prière populaire : « Pain bénit, je te prends, en mon cœur je t'attends, si je meurs subitement sers-moi de saint sacrement. »

Pierre Paris.

PALÉONTOLOGIE. — Le mot paléontologie signifie la *science des êtres anciens*, d'après leurs restes et leurs traces, en vue de reconstituer leurs formes, leurs mœurs, leurs conditions de vie, leur répartition dans l'espace et dans le temps. D'ordinaire on ne s'y occupe que des êtres vivants et on distingue une paléontologie végétale et une paléontologie animale, celle-ci plus vulgarisée que celle-là. On pourrait y ajouter une paléontologie minérale étudiant les roches anciennes comme le granit, le gneiss, le calcaire oolithique; c'est l'objet de la minéralogie ou de la pétrographie. Toutes ces sciences sont étroitement unies à la géologie. C'est en examinant les couches de terrain qui forment la croûte de notre planète que l'on a découvert les fossiles, objet de la paléontologie.

On a été très frappé des différences qui séparent les animaux et les végétaux d'autrefois, de ceux d'aujourd'hui. Ces différences et certaines ressemblances ont été généralement expliquées par l'hypothèse de l'évolution. Ce qui y invitait fortement, c'est une sorte de progrès accompli par le règne animal quand on le considère dans ses grandes lignes. Les premiers êtres vivants n'ont pas laissé de trace, les causes de destruction des fossiles étaient alors puissantes. Les plus anciens fossiles recueillis ne comprennent guère que des invertébrés et des poissons incomplètement ossifiés mais recouverts d'une cuirasse. Les batraciens et les reptiles se développent prodigieusement, en nombre et en taille, au cours de l'époque secondaire. Près d'eux se montrent, peu nombreux et imparfaits, les oiseaux et les mammifères dont le développement se fait à l'ère tertiaire.

Si les espèces ne proviennent pas les unes des autres par des transformations successives plus ou moins brusques, il faut admettre que Dieu est intervenu un assez grand nombre de fois par des actes créateurs pour compléter ou remplacer une faune en voie d'extinction partielle ou totale, par une faune nouvelle et supérieure.

Avec l'ère quaternaire apparaît l'homme, et l'étude des premiers hommes constitue une paléontologie humaine. Les découvertes se sont succédé au cours du dernier demi-siècle, assez nombreuses pour amorcer la détermination des races humaines primitives. Par ce côté la paléontologie rejoint la préhistoire.

Dans cette dernière science, il y a deux études bien distinctes, l'une biologique, l'autre archéologique. La première s'inspire de l'anatomie comparée et établit les différences entre les diverses races humaines, en tâchant de les expliquer; ces mêmes races, elle les rapproche des espèces animales et essaie d'interpréter les ressemblances qu'elle découvre. A cette occasion se posent scientifiquement les problèmes de l'antiquité de l'homme, de l'origine de son corps, et, les plus graves, celui de sa différence de nature avec l'animal, celui de l'unité de l'espèce humaine. L'autre partie de la préhistoire étudie le mobilier des habitations humaines : outils ou armes en pierre, en os, en bois, restes de repas, œuvres d'art, tout ce qui révèle quelque chose des conditions dans lesquelles ont vécu nos lointains ancêtres.

Naturellement, la paléontologie humaine et la préhistoire se complètent et se compénètrent mutuellement : les races différentes avaient des industries, des mœurs, des régions différentes.

La répartition chronologique des restes du passé emploie deux procédés inverses qui sont légitimes, bien qu'ils aient inquiété certains esprits : tout d'abord les fossiles sont datés par les niveaux, ensuite les niveaux sont datés par les fossiles. Ce qui rend délicat et nécessaire ces deux marches inverses, c'est que la croûte terrestre a subi des bouleversements considérables. En terrain non remanié la couche plus profonde est aussi plus ancienne; l'étude stratigraphique permet alors les premières classifications chronologiques. Ensuite les fossiles caractéristiques datent les terrains plus ou moins déplacés.

A consulter les manuels scolaires de Dalbis ou de Boule; les ouvrages de Gaudry : *Paléontologie philosophique*, *Les enchaînements du Monde animal.*

A. Bouyssonie.

1. PALESTINE. — Nous avons à traiter de la Palestine à un point de vue général. Nous étudierons successivement : I. La géographie. II. L'archéologie. III. La vie privée. — Tout ce qui concerne l'état politique, l'état social (institutions officielles, partis religieux et politiques), l'état intellectuel et religieux des juifs de Palestine à l'époque de Notre-Seigneur a été passé en revue par M. Vaganay dans son article Juifs aux origines chrétiennes, t. iv, col. 134-142. Tout ce qui touche au culte juif au temps du Christ a été examiné dans l'article de M. Bricout, Culte juif, t. ii, col. 627-632. Certaines villes importantes de Palestine ont une notice spéciale, voir Bethléem, Jérusalem, Nazareth. Dans notre article sur la Palestine, nous nous en tiendrons plus particulièrement à marquer sa situation au temps de Jésus-Christ. L'article suivant, du P. Hedde, exposera son histoire depuis la dispersion par Adrien et sa situation présente.

I. Géographie. — 1° *Les noms.* — Le nom de Palestine vient du mot hébreu *Peleschet*, qui désignait la terre des *Pelischtim* ou Philistins. Les Philistins étaient établis dans la partie sud-ouest de la côte. De l'ancienne terre des Philistins, le nom de Palestine fut étendu à tout le pays occupé par les juifs au temps de Notre-Seigneur : l'on rencontre déjà cette signification large du mot Palestine chez l'historien grec Hérodote (v^e^ s. avant J.-C.) et chez l'historien juif Josèphe (37-100).

Primitivement la Palestine s'appelait « Canaan », du nom de Canaan, fils de Cham, Gen., xi, 31, etc. « Les récits bibliques qui nous ont conservé le souvenir de l'installation de sHébreux dans la Terre promise donnent aux anciens habitants du pays, tantôt le nom d'Amorrhéens, tantôt celui de Cananéens. A l'époque des lettres d'El-Amarna (xiv^e^ s. avant J.-C.), nous trouvons deux noms de pays correspondant à ces désignations ethniques : le pays d'Amourru et le pays de Canaan. On a cru parfois que cette désignation était indifférente, que le pays de Canaan représentait la même quantité géographique que celui d'Amourru. Il n'en est rien. Le nom d'Amourru était restreint à la Syrie du Nord, embrassant à la fois le pays au nord

de Beyrouth, la région du Liban et de l'Anti-Liban. Canaan représente toute la partie au sud du Liban et de l'Anti-Liban, c'est la Palestine proprement dite. » P. Dhorme, *Les pays bibliques au temps d'El-Amarna*, dans la *Revue biblique*, oct. 1908, p. 501, 502.

La Bible appelle encore la Palestine « terre des Hébreux », Gen., XL, 15; « terre d'Israël », Ezech., VII, 2; « terre sainte », Zach., II, 12; « terre promise », Gen., XVIII, 8; Heb., XI, 9.

2° *Limites.* — La Palestine a comme limites au Nord le Liban et le mont Hermon, à l'Est le désert d'Arabie, au Sud le désert sinaïtique, à l'Ouest la Méditerranée, soit une longueur d'environ 260 kilomètres et une largeur d'environ 125 kilomètres. Mais souvent l'on distingue de la Palestine la Transjordane, pays situé au delà du Jourdain; la Palestine, entendue en ce sens strict, est parfois limitée au Nord et au Sud par deux villes opposées, « de Dan à Bersabée » dit la Bible. Dans sa plus grande longueur et en y comprenant la Transjordane, la Palestine occupe une superficie de 25 000 kilomètres carrés, à peu près la superficie de quatre départements français ou de la Belgique.

3° *Relief.* — La Palestine doit son relief actuel à une immense fissure, la dépression du Jourdain et de la mer Morte, qui « n'est que le commencement d'une faille gigantesque qui traverse la mer Rouge et toute l'Afrique orientale. » Cette fracture, qui va du Taurus au cap Corrientes, est la plus longue du monde; c'est à elle qu'est due la formation des grands lacs africains. Cf. D. Laferrière, *La faille du Jourdain et le fossé syro-africain*, dans la *Revue biblique*, janvier 1924, p. 85-106.

D'autres failles, perpendiculaires à cette énorme fissure, ont isolé la Palestine de la Syrie et du désert sinaïtique.

La partie de la Palestine, située à l'ouest du Jourdain, est ainsi décrite par le guide rédigé par des professeurs (assomptionnistes) de Notre-Dame de France à Jérusalem, *La Palestine*, 3e édit., Paris, 1922, p 8, 9 : « Elle se compose d'un épais massif de montagnes arides et abruptes qui, à l'Est, descendent presque à pic sur le Jourdain, et laissent, à l'Ouest, une large plaine entre elles et la Méditerranée. Leurs plus hauts sommets dépassent 1000 mètres d'altitude et séparent les bassins de la Méditerranée et de la mer Morte. De tout temps, ces hauteurs, plus salubres et d'un accès plus difficile à l'ennemi, ont renfermé les localités les plus importantes et la majeure partie de la population. Et pourtant, le sol rare et maigre n'y donne guère que l'olivier, la vigne et le figuier, alors que le terrain de la plaine pourrait fournir toutes les productions de l'Égypte et des pays tropicaux. Cette longue chaîne de montagnes, qui court du Nord au Sud, n'est coupée qu'en un seul endroit par la vallée du Cison et la plaine fertile d'*Esdrelon* ou *Jesraël*, « ensemencée de Dieu », qui enserre dans son vaste triangle le cône géant du Thabor et la pointe du petit Hermon, et décline doucement à l'Est vers le Jourdain. C'est la voie que la nature semble avoir ouverte vers la Syrie orientale, et par laquelle défilaient jadis les riches caravanes... La plaine de Jesraël est fermée, au Nord par les monts de Zabulon et de Nephtali, avec lesquels elle forme la province de Galilée. Au Sud, elle se heurte aux sommets de Gelboé, puis s'abrite derrière la haute arête du Carmel, qui fait dévier jusqu'à la mer la longue chaîne centrale des montagnes, rompue en cet endroit. Si, ensuite, nous reprenons vers le Midi la ligne des hauteurs, nous trouvons les monts de Samarie, qui portèrent la gloire du royaume d'Éphraïm. Et de là, les crêtes des collines arrondies chevauchent sans arrêt jusqu'à *Hébron* et *Bersabée*, en passant par le *Garizim* et *Jérusalem*. »

Il est difficile de marquer orographiquement la ligne de séparation entre la Samarie (centre de la Palestine) et la Judée (sud); par contre, la démarcation s'établit exactement entre la Galilée (nord) et la Samarie, grâce à la plaine d'Esdrelon. Le long de la mer Méditerranée, deux autres plaines se recommandent pour leur fertilité : la plaine de Saron, en Samarie, et la plaine de Philistie, en Judée.

Le Jourdain, en creusant la dépression du Ghôr, fertilise une plaine qui s'étend, dans un couloir plus ou moins large, du lac de Tibériade à la mer Morte. Le Jourdain prend ses sources — il y en a trois — dans les flancs du mont Hermon. C'est le seul fleuve important de Palestine : les autres cours d'eau sont presque tous des wâdys, terme qui désigne des torrents, souvent à sec en été, mais d'un débit parfois considérable à la saison des pluies. Le Jourdain, long de 215 kilomètres, traverse d'abord le lac Mérom, puis, le lac de Tibériade et va se jeter dans la mer Morte.

La Transjordane est un large plateau qui s'élève à l'est du Jourdain. Sur ce plateau se dressent, à une altitude moyenne de 800 mètres, les monts de Galaad, d'Ammon et de Moab. Trois rivières profondes séparent ces trois groupes de montagnes et vont se jeter, le *Yarmouk* et le *Jabbok* dans le Jourdain, l'*Arnon* dans la mer Morte.

4° *Climat.* — Le climat de la Palestine est très variable suivant les temps et suivant les lieux.

Tout d'abord, suivant les temps. Il n'y a, en effet, en Palestine que deux saisons : la saison des pluies et la saison de la sécheresse. Les transitions de température sont considérables : les pluies commencent de tomber à la fin de novembre, et aussitôt la chaleur qui était encore suffocante diminue pour faire place en janvier à un froid très intense; parfois la neige fait son apparition, mais ne dure guère; les ondées sont fréquentes durant les mois de janvier et de février; à partir du mois d'avril, c'est la sécheresse la plus complète.

Mais tous les lieux de la Palestine n'ont pas le même régime. La région montagneuse, on le conçoit, est de toutes la plus rude. Sur les bords de la Méditerranée règne la douceur de toutes les rives méditerranéennes. Dans la plaine du Jourdain, à Jéricho par exemple, la chaleur, en été, est lourde, pesante; l'hiver y demeure très agréable. Sur les plateaux de Transjordane, le climat y est pénible à cause de la proximité du désert.

Cette différence de climat fait que l'époque des moissons varie aussi d'après les régions. Tandis que dans la plaine du Jourdain la récolte se fait dès la fin de mars, elle commence vers le milieu d'avril sur le littoral et en mai dans le pays montagneux.

Chaque nuit, la rosée se dépose très abondamment, même en été : cette rosée est une bénédiction pour la terre, que le vent d'Est, le siroco, a desséchée pendant certaines périodes, notamment entre Pâques et la Pentecôte. Dans toute la Palestine, les nuits sont fraîches et froides, Marc., XIV, 67; Joan., XVIII, 18.

5° *Division territoriale.* — A l'époque de Notre-Seigneur, la Palestine se composait de plusieurs provinces distinctes : à l'ouest du Jourdain, la Galilée, la Samarie et la Judée; à l'est, la Pérée et la Décapole. Sur la division politique, voir t. IV, col. 135-138.

1. *La Galilée.* — Son nom de Galilée lui venait de l'expression hébraïque « guelîl hag-gôyim » qui signifie « cercle des nations » et qu'Isaïe, IX, 1 emploie pour désigner cette contrée habitée par une multitude de païens. Ces païens, c'étaient les colons idolâtres transplantés d'Assyrie, qui étaient venus s'établir au milieu d'une population qui n'était pas exclusivement juive, mais contenait des descendants de Cananéens; c'étaient aussi des Grecs, fixés dans le pays à la suite

des conquêtes d'Alexandre. La révolte des Machabées y avait rendu la religion juive prépondérante au temps de Notre-Seigneur. Les relations des juifs galiléens avec les païens les avaient faits plus tolérants que les judéens; de plus, braves et actifs, les habitants se montraient enthousiastes, prompts à la révolte; enfin leur vie rude de pêcheur ou d'agriculteur les avait peu ouverts aux choses de l'esprit. Aussi pensait-on couramment que rien de sérieux ne pouvait sortir de la Galilée.

La Galilée se partageait en deux régions distinctes : la Haute-Galilée, à l'ouest et au nord, et la Basse-Galilée à l'est. La Haute-Galilée, montagneuse, comprenait trois villes principales ; Nazareth, Cana et Naïm. La Basse-Galilée, pays de plaines, s'étendait le long du lac de Tibériade; à la culture ou à la pêche s'adonnaient les habitants de Capharnaüm, Bethsaïda, Magdala, Tibériade, Tarichée. La Galilée formait un contraste avec la Judée, sévère et austère : pittoresque, fertile, riante, elle offrait à l'œil un joli spectacle; le Christ lui empruntera la matière de ses paraboles les plus touchantes.

2. *La Samarie.* — Cette province, située entre la Galilée et la Judée, tirait son nom de sa capitale Samarie, bâtie par Omri, roi d'Israël. Une autre localité, plus importante encore, était Sichem (actuellement Naplouse) : non loin de Sichem était le puits de Jacob; et c'était aussi à côté de cette ville que les Samaritains avaient établi leur sanctuaire sur le mont Garizim (l'une des deux montagnes, avec le mont Ébal, entre lesquelles est bâtie la ville de Sichem), lorsque les habitants de Jérusalem leur avaient refusé de les admettre à la reconstruction du Temple, au retour de la captivité. La cause de cette inimitié venait de ce que les Samaritains descendaient des colons que les Assyriens avaient transportés en Samarie et qui s'étaient mêlés au reste de la population indigène, et qu'ils n'avaient pas gardé la religion juive dans toute sa pureté; c'est ainsi que les Samaritains ne recevaient comme sainte Écriture que le Pentateuque et rejetaient les livres des prophètes et les traditions pieusement recueillies par les Pharisiens et les Scribes. Pour un Juif, le terme de « Samaritain » était une injure, Joan., VIII, 48; les Samaritains rendaient aux autres Juifs leur mépris et leurs mauvais traitements. Luc., IX, 52-57; Joan., IV, 9.

3. *La Judée.* — La province méridionale de la Palestine avait été formée en majeure partie du royaume de Juda : de là son nom de Judée. Son sol n'a ni la richesse verdoyante de la Galilée, ni les ressources de la Samarie : seules, les vallées offrent quelque végétation; les collines nombreuses sont presque toujours arides et le désert de Juda qui dévale de Jérusalem vers la mer Morte par bonds successifs est connu pour la tristesse sauvage de son paysage rocheux. Les principales villes de la Judée étaient, outre Jérusalem sa capitale, Bethléem, patrie de David; Hébron, célèbre par sa grotte de Macpélah où avaient été ensevelis Abraham et ses fils; Jéricho, admirablement situé près du Jourdain; Engaddi, jardin agréable par ses sources d'eau chaude, à l'ouest de la mer Morte; Modin, patrie des Machabées; Lydda dans la plaine du littoral; Joppé ou Jaffa, sur le bord de la Méditerranée. Sur tout ce territoire, s'étaient rassemblés les Juifs revenus de captivité auxquels s'étaient joints « tous ceux qui s'étaient éloignés de l'impureté des nations du pays », Esdras, VI, 21. La vie religieuse y était plus intense que partout ailleurs. Jérusalem et son temple rebâti avaient rendu au peuple sa piété, et, malgré les tentatives d'hellénisation des Séleucides, la ferveur des Machabées avait retenu les juifs dans leur fidélité à Iahveh ou leur avait de nouveau inculqué la dévotion, un instant menacée.

4. *La Pérée.* — Comme son nom l'indique, c'est le pays qui se trouve « au delà » du Jourdain; pays accidenté, sauvage, mais dont les sources et les cours d'eau maintiennent la vie. La Pérée comprenait toute la région qui s'étend à l'est du Jourdain et de la mer Morte, du Yarmouk à l'Arnon. La population, composée primitivement, au temps de David et de ses successeurs, de Moabites, d'Ammonites, de Galaadites, avait reçu bien des éléments étrangers, après la captivité et pendant les conquêtes d'Alexandre. Les Juifs qui s'y étaient fixés étaient en minorité, mais gardaient un contact étroit avec ceux de Palestine proprement dite.

5. *La Décapole.* — Au nord de la Pérée, c'est-à-dire du Yarmouk, à l'est et au nord-est du lac de Tibériade, jusqu'à Damas, l'on rencontre une vaste région, désignée habituellement sous le nom de Décapole. Au sens strict, la Décapole était une confédération de « dix villes », parmi lesquelles on comptait Damas, Philadelphie de Pérée, Scythopolis de Samarie. Cependant la Décapole en vint à comprendre sous son appellation des provinces diverses, où des Juifs étaient mêlés à la population du pays : la *Gaulanitide*, à l'est du Jourdain; la *Batanée*, ou ancienne terre de Basan; toujours en s'avançant vers l'est, l'*Auranitide* ou Hauran; en remontant vers Damas, au Nord, la *Trachonitide;* à l'est du Haut-Jourdain l'*Iturée*, sur le territoire de laquelle se trouvait Panéas ou Césarée de Philippe. Entre Damas et l'Antiliban, par conséquent en dehors du territoire de la Palestine, était l'*Abilène* que saint Luc, III, 1, mentionne comme tétrarchie de Lysanias.

II. Archéologie. — Nous entendons ce terme d'archéologie au sens large, en tant qu'il comprend le calendrier, les mesures, les monnaies, les poids, les instruments de musique.

1° *Calendrier.* — 1. Le *jour* des Juifs était divisé comme le nôtre en 24 heures; en règle générale, 12 heures étaient réservées à la nuit et 12 au jour proprement dit. La nuit était partagée en quatre veilles, selon l'usage grec et romain : le *soir* (de 6 à 9 heures) : le *milieu de la nuit* (de 9 à 12 h.); le *chant du coq* (de 12 à 3 h.); l'*aube* (de 3 à 6 h.). La nuit commençait et finissait avec le coucher et le lever du soleil. Le jour proprement dit n'avait pas, comme la nuit, sa division courante en quatre parties; on comptait le moment de la journée par les heures : c'est ainsi que si l'Évangile nous parle de la *troisième heure* (9 h.; Marc., XV, 25), de la *sixième* (midi; Matth., XXVII, 45), de la *neuvième* (3 h.; Matth., XXVII, 45, 46) — ce qui pourrait nous faire conclure à une division en quatre parties — l'on voit aussi mentionner la *onzième* heure (5 h.; Matth., XX, 9), la *dixième* heure (4 h.; Joan., I, 39), la *septième* heure (1 h.; Joan., IV, 52).

Le *jour* religieux et légal commençait avec le coucher du soleil et finissait le lendemain à la même heure, c'est-à-dire à six heures du soir; c'est la manière de compter dans le premier chapitre de la Genèse : « il y eut un *soir*, il y eut un *matin*, premier jour. »

2. Pour les sept jours de la *semaine*, les juifs n'avaient pas de nom spécial, sauf pour le septième, qu'on appelait sabbat, d'un terme hébraïque qui veut dire « cesser d'agir, chômer ». Cf. *Les origines de la semaine*, dans l'ouvrage du P. H. Dumaine, *Le dimanche chrétien*, Bruxelles, 1922, et quelques remarques à ce sujet du P. Dhorme, dans la *Revue biblique*, juillet 1924, p. 457.

3. Les *mois* des Juifs étaient lunaires : le premier jour, qu'on appelait la *néoménie*, était celui de la nouvelle lune. La révolution de la lune autour de la terre étant de vingt-neuf jours et demi, les mois étaient alternativement de 30 et de 29 jours, afin de maintenir la coïncidence avec les nouvelles lunes : *Nisan* qui ouvrait la série des mois avait 30 jours, *Iyar* 29, et

ainsi de suite. Après la captivité, les Juifs adoptèrent les noms des mois babyloniens : *Nisan, Iyar, Sivan, Tammouz, Ab, Eloul, Tischri, Marscheschvan, Kisleu, Têbêth, Schebâth, Adar.* Le mois de *Nisan* correspond à fin de mars-commencement d'avril.

4. *L'année religieuse* commençait au mois de *Nisan.* A cause des nécessités commerciales, les juifs, après la captivité, fixèrent le début de l'année *civile* au premier jour de *Tischri*, septième mois, vers le milieu de septembre.

Le nombre des mois était ordinairement de douze. Cependant les révolutions lunaires étant de vingt-neuf jours et demi, l'année lunaire ne comptait que 354 jours; elle était donc en retard de 11 jours environ sur l'année solaire, la terre mettant 365 jours 1/4 à accomplir sa révolution autour du soleil. Afin de faire concorder l'année lunaire et l'année solaire, les Juifs ajoutaient, tous les trois ans environ, un treizième mois, qu'on désignait sous le nom de *ve-adar* ou « second Adar ». Ce mois supplémentaire se plaçait entre Adar et Nisan. De cette manière, les grandes fêtes qui avaient conservé leur caractère agricole coïncidaient avec l'état de la végétation, la Pâque avec le début de la moisson (orges), la Pentecôte avec la fin de la moisson (blés), la fête des Tabernacles avec la vendange.

Rappelons ici la date des principales solennités du culte : la Pâque, du 15 au 21 Nisan; la Pentecôte, le cinquantième jour après le 16 Nisan; le jour de l'Expiation ou grand jeûne *(Yôm Kippour)*, le 10 Tischri; la fête des Tabernacles, du 15 au 22 Tischri; la fête de la Dédicace (restauration du Temple par Judas Machabée), le 25 Kisleu; la fête des Sorts (Pourim) le 14 ou 15 Adar. Voir Culte juif, t. II, col. 630.

2° *Poids.* — Les poids étaient en pierre; Moïse avait fait déposer dans le tabernacle des étalons qu'on appelait « poids du sanctuaire », Lev., XIX, 36. Plus tard, on voit que les prêtres devaient prendre soin de ces étalons confiés à leur garde dans le Temple de Jérusalem, I Chron., XXIII, 29. L'Évangile ne mentionne que la *livre*, poids romain qui pesait 326 grammes 1/3, Joan., XII, 3; XIX, 39. — La Bible parle souvent du *sicle*, dont le poids était de 14 gr. 20.

3° *Mesures.* — 1. *Mesures de longueur.* — Dans l'Ancien Testament, la mesure la plus citée est la *coudée* (distance du coude à l'extrémité du troisième doigt) : on distinguait la coudée vulgaire, mesurant 45 centimètres, et la coudée royale, mesurant 525 millimètres. — La coudée se divisait en deux *empans* (distance qui sépare les extrémités du pouce et du petit doigt écarté) de chacun 0 m. 225 environ. — A son tour, l'empan comprenait trois *palmes* (largeur de la main) et chaque palme quatre *doigts.* — Dans le Nouveau Testament, on parle de la *brasse*, mesure marine de 1 m. 60; du *mille*, mesure romaine correspondant à mille pas, soit environ 1 480 mètres; du *stade*, ou 1/8 de mille, qui valait 185 mètres; du *chemin sabbatique*, c'est-à-dire la distance que l'on pouvait parcourir le jour du sabbat, soit six stades, un peu plus d'un kilomètre.

2. *Mesures de capacité.* — La principale mesure de capacité était le *bath* ou l'*épha*, appelé par Joan., II, 6, *métrète.* Sa contenance était de 38 litr. 88. — Dix baths formaient un *khômer* ou *kôr.* — Le bath se divisait en trois *seah*, qui valaient chacun 13 litres environ, ou en six *hin*, dont la contenance était de 6 litr. 50. — Chaque *hin* se subdivisait en douze *lôg* : le lôg valait donc à peu près 54 centilitres. Le lôg équivalait au *xeste* (ou *setier*). — Le *boisseau*, que mentionne Matth., V, 15, valait 8 litr. 631.

4° *Monnaies.* — Nous nous inspirons surtout pour ce paragraphe de l'article du P. Prat, *Le cours des monnaies en Palestine au temps de Jésus-Christ*, dans les *Recherches de science religieuse*, 1925, p. 441-448.

« A aucune époque de leur histoire, les Juifs ne frappèrent de monnaie d'or et il est fort douteux... qu'ils aient jamais frappé des pièces d'argent avant la grande insurrection qui amena la catastrophe de 70. Pour les monnaies d'or et d'argent, les Juifs furent toujours tributaires de l'étranger et, dans la période qui nous occupe, surtout des Romains... La base du système juif était le *sicle;* mais le sicle était un poids, non une monnaie. L'argent servait bien d'échange, mais il circulait comme marchandise, évalué au poids, en sicles d'environ 14 gr. 20. C'est le poids moyen des monnaies appelées sicles, frappées sous Simon Machabée selon les uns, au moment de la révolte de 66-67 selon les autres, dont le sentiment nous paraît plus probable. »

1. *Les monnaies romaines* sont : 1. L'*as* qui valait un peu moins de 7 centimes; — 2. Le *dipondius* qui équivalait à deux as; — 3. Le *quadrans*, ou quart d'un as; — 4. Le *denier*, dont la valeur représentait seize as, soit un peu plus d'un franc.

L'as, le dipondius et le quadrans étaient des monnaies de cuivre; le denier, une monnaie d'argent.

2. *Les monnaies grecques* sont : 1° La *drachme*, monnaie en argent, sensiblement égale au denier; — 2° Le *didrachme*, ou deux drachmes; — 3° Le *statère* ou *tétradrachme*, équivalent à quatre drachmes et de poids égal au sicle juif : il valait environ quatre francs; — 4° Le *lepton* : c'était une monnaie de cuivre, la plus petite : elle valait la moitié du quadrans romain, à peine un centime.

« La *mine*, Luc., XIX, 13 et le *talent*, Matth., XVIII, 24; XXV, 15 ne sont que des monnaies de compte, la mine valant 100 drachmes et le talent 60 mines ou 6 000 drachmes. Ils ne sont d'ailleurs mentionnés que dans les Paraboles où la valeur exacte a peu d'importance. »

Le *statère pêché par saint Pierre*, Matth., XVII, 24-27, équivaut à un *tétradrachme*, soit à deux didrachmes, c'est-à-dire à l'impôt dit de capitation que Jésus et Pierre devaient payer pour l'entretien du Temple. La somme trouvée était donc de quatre francs environ (= statère ou sicle).

L'obole de la veuve, Marc., XII, 42, c'est « deux petites pièces valant un quadrans ». Il s'agit de la monnaie de cuivre, appelée *lepton;* deux lepta valaient donc à peu près deux centimes.

Le denier du tribut, imposé par les Romains, Matth., XXII, 17, représentait un peu plus d'un franc.

Les trente pièces d'argent de Judas, Matth., XXVII, 3-9, étaient des sicles. Ces 30 sicles faisaient donc 120 drachmes, à peu près 120 francs.

5° *Instruments de musique.* — Voir Musique et Psaumes *(musique)*.

III. Vie privée. — Dans une monographie, menée avec toute la rigueur de la méthode sociale, le P. Schwalm a retracé *La vie privée du peuple juif à l'époque de Jésus-Christ*, Paris, 1910. « Relativement à leur vie privée, écrit-il, les contemporains et les compatriotes de Jésus présentent quatre principaux types : *Le Paysan; l'Artisan; l'Homme d'affaires; le Maître de maison.* D'autres les avoisinent, sans doute; mais ils demeurent des auxiliaires ou des parasites, des ébauches ou des achèvements. » Il suffira de redire, après le P. Schwalm, quelques-uns des traits qui marquent ces types.

1° *Le paysan.* — Contrairement à un préjugé courant, qui voit dans le Juif un commerçant et un financier, au temps de Jésus et en Palestine les Juifs sont agriculteurs. Ils ont besoin pour vivre de mettre en valeur leur bien de famille. La Palestine admet l'élevage et veut de la culture; l'Israélite exploitait des cultures variées et riches de céréales et de fruits : vignes, vergers, champs, telles sont les diverses cul-

tures auxquelles se livre le paysan. Sa grande ennemie est la sécheresse; aussi aménage-t-il terrasses et citernes pour recueillir l'eau. On remarque chez lui un certain sens de l'effort et une confiance très optimiste.

Quelles routes et quelles étapes avaient donc façonné le type du Juif agriculteur? On relève « trois grands moments décisifs dans la genèse antique du paysan juif : 1° Au pays de ses origines, chez les Sémites ancêtres d'Abraham, les triples exigences locales de la culture rudimentaire, de l'art pastoral nomade à grands parcours et du commerce urbain, enrichissaient la société tirachite de virtualités sociales multiples; — 2° Au pays de Gessen, le semi-nomade qu'était encore Jacob disparut dans les générations suivantes. Le paysan naquit et grandit vigoureux; — 3° En Canaan, le paysan trouva un sol aménagé et des exemples suggestifs qui achevèrent son type. Et celui-ci dura quatorze siècles. »

A la vérité, la Palestine a donné naissance à deux espèces distinctes de paysans : le paysan judéen et le paysan galiléen. *Le paysan judéen* s'est fixé sur sa terre de Juda, au retour de la captivité, par tradition de famille, mais aussi par tradition religieuse, afin de retrouver plus complètement son Dieu sur la terre de ses pères. Sur les montagnes, il cultive la vigne; la production est facile; le vigneron vit heureux dans une médiocrité indolente. A Jéricho, la palmeraie donnait une récolte également aisée, ne réclamait pas beaucoup de travail. Et puis, il y avait aussi les pâturages, en abondance, dans les monts de Juda. Le Judéen, à cause de ses loisirs et de la facilité de la vie, se montrait causeur, orateur, conteur, poète, musicien.

On aurait pu croire que, de sa montagne, il descendrait à la mer et y deviendrait marin. Il n'en est rien : le Juif n'est pas marin. C'est que les rivages de la Palestine sont inhospitaliers. En outre, le Juif a toujours manqué de formation maritime; Jésus lui-même ne s'exprime pas en marin : sa mer n'est que le lac de Génésareth. Le Juif vit dans son pays, isolé; le Judéen surtout, qui habite des localités situées à une assez grande altitude et communiquant entre elles par les sommets. Dans ce vase clos, son patriotisme s'exalte; le nom même de Juif, *Jehoudi*, est tiré de sa terre.

En Galilée, l'accès est plus facile, mais cela rendit justement plus difficile l'occupation du pays par les Juifs. Le Juif galiléen y devint soldat pour défendre sa terre contre les nombreux immigrants qui, à chaque instant, se glissaient dans les vallées et dans les villes et y apportaient leur esprit de lucre et de plaisir.

Le paysan galiléen rencontre un sol plus arrosé que le paysan judéen; le terroir est plus fertile; la culture intensive est exigée par les grosses agglomérations d'habitants; la richesse agricole s'y développa d'une manière considérable : dans les plaines, ce sont les grands labours avec bœufs; au pays de Génésareth, ce sont les arbres acclimatés et le commerce des fruits; sur le lac, c'est la pêche avec son dur labeur, souvent.

Le Juif émigre aussi *en Pérée*, province ouverte comme la Galilée, mais où l'immigrant doit se défendre contre les bandits de la Trachonitide.

Cette condition du paysan juif a mis en relief certains attributs sociaux de Iahveh : le patronage qu'il exerce sur la culture, la protection qu'il a témoignée envers les patriarches. Mais elle n'explique pas le monothéisme rigoureux des Israélites après l'exil. Ce monothéisme est un fait transcendant.

2° *L'industrie et les artisans.* — Chez le paysan, l'on trouve toute une série d'*industries ménagères*, fondées à la fois sur la culture et sur l'art pastoral : la mouture de son blé, la fabrication de son vin, de son huile, de son pain, de ses fromages, de ses conserves sèches ou cuites, la préparation de la viande, la confection des vêtements, ce sont là métiers confiés à la femme.

Le paysan ne pouvait se passer des forgerons, des tailleurs de pierres pour meules et pressoirs, des maçons, des charpentiers, des potiers.

Avec la formation des bourgades, le nombre des artisans augmente : à Nazareth, Joseph appartenait à l'un de ces groupes d'ouvriers qui se sont agglomérés dans les grosses bourgades. Les jours de marché, on y voit venir les paysans; le contact s'établit entre artisans et cultivateurs. Le marché, en centralisant les produits régionaux, développe l'industrie et la concentre dans certaines villes.

A son tour la ville développe l'industrie : l'industrie de nécessité, à l'usage de tout le monde; l'industrie aussi du bien-être et du confortable : parfumeurs, tisserands, teinturiers, tailleurs, orfèvres, graveurs de cachets, etc. Cependant l'importation des produits étrangers concurrence fortement l'industrie nationale. Par suite, celle-ci est toujours demeurée assez modeste. En revanche, le paysan exporte. Aussi sous le triple rapport de la production, des affaires et de la richesse, la *supériorité* demeure au *paysan*.

3° *Le commerce et l'argent.* — De pastorale qu'elle était tout d'abord chez leurs ancêtres, la richesse devient agricole chez les Israélites. Les débouchés sont nombreux, à l'intérieur ou à l'extérieur de la Palestine. De plus, le paysan aime le commerce : il spécule sur le cours des denrées, sur l'élevage et sur la culture, comme on peut le constater par les défenses des rabbins.

A cause de cette exportation, le nombre des âniers, des colporteurs, des bazars, va en s'augmentant. Mais à côté de ces marchands moyens, il y a le *sitônès* qui achète le blé en gros pour le revendre au détail, le *monopôlès* qui concentre dans ses magasins tous les produits. Ces commerçants s'enrichissent plus encore que le paysan et forment une classe supérieure, une espèce de bourgeoisie, qui, par un retour aux forces de production, s'empare des domaines ruraux et a à son service de « bons et fidèles serviteurs ». Tout ce peuple de marchands et de commerçants n'est pas uniquement juif : des étrangers se sont mis au commerce et établis en Palestine; ils ont introduit en Palestine toutes sortes de produits et de vêtements étrangers. D'ailleurs, le phénomène inverse a eu lieu aussi : des émigrants juifs se sont fixés dans d'autres pays, et y font le commerce.

La vie est bon marché, pourtant, en Palestine : de là le nombre important de *petites monnaies*, as, quadrans, lepta. Rappelons-nous que le lepton valait à peine un centime. Cependant le denier d'argent, un peu plus d'un franc, devient et demeure l'étalon monétaire des Juifs palestiniens. Monnaies étrangères, romaines, syriennes, antiochiennes, s'introduisent en Palestine avec le commerce et l'occupation.

Il fallait donc des *changeurs* pour les nécessités des transactions, des impôts, des redevances religieuses, des achats de bêtes destinées aux sacrifices. Le métier de changeur au Temple était très lucratif. On avait confiance dans les changeurs, on leur remettait des dépôts de fonds.

Des affaires sollicitaient des capitaux, réclamaient par suite l'existence de *banquiers*. Ceux qui empruntaient n'étaient point d'ordinaire les cultivateurs ou les artisans, mais les commerçants : surtout l'armateur et le caravanier. S'il a des capitaux personnels, il récolte aussi l'argent des petits épargnants. La situation sociale des banquiers est puissante. Le *prêt à intérêt* est interdit légalement : on observe cette interdiction dans les prêts de consommation et de services entre voisins; on la tourne par les saisies ou les refus de prêts; on la viole quand même, en prenant des tiers garants de l'intérêt, en acceptant des cadeaux; on la

déclare inexistante pour les prêts faits à des étrangers ou pour l'argent avancé à des marchands qui le font fructifier.

4° *Le maître de maison.* — « A maintes reprises, Jésus le remet en scène, comme un type familier : c'est l'*oikodespotès* ou maître de maison. Et chaque fois, c'est pour le montrer en rapport avec un objet de propriété : sa maison, qu'il garde bien contre les voleurs; sa vigne, pour laquelle il va chercher des journaliers; son champ de blé, où il met une semence de choix; son trésor, où il accumule d'anciennes et de nouvelles épargnes. Voilà un type de propriétaire. »

Toutefois, à l'époque de Jésus, les faits dénoncent l'existence du simple ménage indépendant, le régime de la *propriété familiale*, le régime de la communauté entre les deux époux, la prolongation de communauté avec les fils adultes; état de choses qui révèle des traces de la communauté patriarcale.

Sur tous les biens qui composent son domaine, le maître de maison a un pouvoir *absolu*. Et ce pouvoir entraîne aussi l'autorité sur les personnes, à proportion qu'elles ont besoin de ce que le père détient et communique. Le père est libre de déshériter ses fils, de leur faire des donations. Mais à la mort du père, l'héritage est dévolu par parts égales à ses fils, sauf à l'aîné qui reçoit double part.

Cependant il y a en Palestine de *grands propriétaires;* certains sont absents, ils régissent par des intendants leurs domaines. D'où vient cet accaparement foncier, réprouvé si souvent par les Prophètes? C'est que le paysan se laisse aller parfois à une vie trop facile et à l'indolence. C'est que d'autres sont plus prévoyants et les actifs exploiteurs des autres. C'est que les intendants s'entendaient à tirer parti de cette situation, un maître absent, des fermiers à leur merci.

Il est vrai que *la Loi* protégeait la propriété, par la rémission septennale des dettes, par la libération septennale des esclaves, par le jubilé cinquantenaire qui remettait les paysans expropriés en possession de leurs terres ou de celles de leurs parents. Mais cette législation ne plaisait guère aux capitalistes. Malgré l'autorité divine dont la Loi invoquait le témoignage, on s'ingéniait à en éviter l'application. Quelques-uns remettaient bien les dettes à leurs débiteurs; pourtant, c'était l'exception, sauf peut-être en ce qui concerne la libération personnelle. Une loi surtout paraissait aux juifs au-dessus des forces humaines, la loi jubilaire.

Endettés, les Juifs étaient rapidement expropriés. Il leur fallait s'engager comme *mercenaires*, quand ils ne tombaient pas dans l'*esclavage*. L'esclave, à certains égards, était assuré de son travail et de son gagne-pain. Mais le mercenaire demeurait souvent insouciant pour se procurer une besogne lucrative; c'est vraiment un pauvre; on le paie mal. L'*aumône* est nécessaire; le pauvre est dans la nécessité d'y recourir pour vivre : certaines dispositions légales, comme le droit de cueillette, de grappillage, de glanage, comme la dîme, venaient au secours des malheureux. Toutefois la mendicité formait un complément indispensable de ressources. Il ne faut pas s'étonner dès lors que le *brigandage* et même le *banditisme* fussent fréquents en Judée à l'époque du Sauveur, qui leur emprunte des métaphores et des comparaisons.

De même que le Christ se fait le défenseur de la propriété, de la famille, du mariage indissoluble, il rappellera à tous l'ordre social à observer, la justice intégrale à pratiquer, la charité à exercer.

P. Synave.

2. PALESTINE (Depuis la dispersion par Adrien). — I. Historique. II. État présent.

I. Historique. — 1° *Les Romains.* — La prédiction de Jésus-Christ ne tarda pas à s'accomplir. Une révolte ayant éclaté, Vespasien et Titus vinrent détruire la ville de Jérusalem et écraser la nation juive. Des souffrances endurées, un récit terrifiant fut fait par Flavius Josèphe et l'Arc de Titus, à l'entrée du Forum, perpétua le souvenir de la cruelle victoire des armées romaines. La destruction fut plus complète encore en 132, à la suite de l'insurrection provoquée par Bar-Cokéba. Adrien dispersa les Juifs et établit sur les ruines de Sion la colonie romaine d'Ælia Capitolina. Les Juifs ne devaient pas en approcher à moins de 5 milles (135). Un temple en l'honneur de Jupiter fut élevé soit sur le Calvaire (P. Vincent) soit sur l'esplanade du Temple. La Palestine devint une partie de la province de Syrie et se couvrit de villes à noms, population et langue gréco-romains. De brillantes colonies s'établirent jusqu'à la frontière du désert arabique, de Damas à Pétra.

A l'avènement de Constantin, les statues païennes disparurent et la piété de l'impératrice Hélène éleva de magnifiques basiliques. Cependant les grandes villes (Gaza, Joppé, Ascalon, Sébaste, Scythopolis, Panéas) restent en majorité païennes; Julien l'Apostat y retrouvera des partisans lorsqu'il essayera de faire mentir la prophétie du Christ et de reconstruire le temple des Juifs (362). Ceux-ci sont demeurés nombreux dans les villes du nord (Tibériade, Nazareth, Sépphoris, Safed). Les Samaritains restent groupés autour du Garizim.

Aux v^e^ et vi^e^ siècles, le monachisme venu d'Égypte peuple les solitudes de Juda (saint Euthyme, saint Sabas, saint Théodose). Deux nobles Romaines, les deux Mélanie, Paula, Eustochium, même des princesses et des impératrices, comme les deux Eudocie, viennent finir leurs jours aux saints Lieux. Jérusalem devenait la ville principale de Syrie, métropole religieuse embellie par sainte Hélène, Constantin, Eudocie, Justinien, elle attire de tout l'empire des flots de pèlerins. Ceux-ci ne manquent pas de vénérer Gethsémani, le mont des Oliviers, Béthanie, Bethléem, Emmaüs, Nazareth, Cana, le Thabor, Tibériade (Itinéraire du Pèlerin de Bordeaux, 333; pèlerinage de sainte Sylvie, 385; pèlerinage de sainte Paule raconté par saint Jérôme en 386).

La Palestine fut aussi le théâtre de controverses retentissantes : arianisme, origénisme, eutychianisme, monothélisme, pélagianisme; elle entendit la voix des défenseurs de l'Église, Eusèbe, Cyrille, Jérôme, Rufin, Procope, Sophrone.

2° *Les Perses.* — Les Perses, conduits par les Juifs de Galilée et les Samaritains de Naplouse, envahirent la Palestine, s'emparèrent de Jérusalem (614), massacrant moines, clergé, fidèles, et dévastant ses 300 églises, monastères et hospices. Chosroès emporta un riche butin et surtout la vraie Croix. Ce fut seulement 15 ans plus tard, après les victoires prodigieuses d'Héraclius que la précieuse relique fut rendue à son sanctuaire restauré (629).

3° *Les Arabes.* — Une autre invasion vint peu après, non moins terrible. Les Arabes, unifiés et électrisés par le fanatisme de Mahomet, s'emparèrent de la Palestine. Saint Sophrone dut consentir à la capitulation de Jérusalem (638). Le calife Omar assura aux vaincus la liberté civile et religieuse, mais leur imposa un fort tribu. Les musulmans laissèrent les chrétiens libres autour des églises du Saint-Sépulcre et du Cénacle; ils s'établirent eux-mêmes dans le quartier abandonné du Temple; cinquante ans plus tard devait s'élever la magnifique mosquée qui porte le nom du conquérant de la Cité sainte.

Au vii^e^ siècle, la brillante dynastie des Ommiades fit place aux Abassides. Une intense floraison intellectuelle se manifeste alors dans tous les domaines : philosophie, science, littérature, médecine; mais à côté

les disputes des souverains et des sectes couvrent le pays d'intrigues et de ruines dont les chrétiens sont souvent les victimes. Voulant adoucir ces rigueurs, Charlemagne envoie une ambassade auprès du calife Haroun (797). Le calife de Bagdad concède au nouvel empereur d'Occident le droit de protectorat sur les chrétiens de Palestine et la propriété du Saint-Sépulcre. Les moines francs ont, tout auprès, leur église (Sainte-Marie-Latine); les pèlerins d'Occident ont leur hospice, qui deviendra plus tard le berceau des Hospitaliers de Saint-Jean.

En 969, les Fatimites d'Égypte occupent la Syrie; le calife Hakem (1009 à 1020) persécute violemment chrétiens et juifs. Presque toutes les églises furent détruites. Le protectorat franc passa aux empereurs de Byzance. A ce moment se consomme le schisme grec (1054), si bien que les occidentaux ne peuvent plus compter sur une protection efficace. Ils viennent alors armés et par troupes de plusieurs centaines.

4° *Croisades* (1099-1291). — Les Croisés établirent d'abord les principautés d'Édesse et d'Antioche et arrivèrent en nombre bien réduit sous les murs de Jérusalem (juin 1099). Des troupes égyptiennes arrivèrent trop tard pour l'empêcher de tomber; elles furent défaites à Ascalon. Après Godefroy de Bouillon, les règnes de Baudouin Ier (1100-1108) et de Baudouin II (1108-1131) marquèrent l'apogée de la conquête. Le royaume de Jérusalem comprenait toute la Palestine, s'étendait au sud jusqu'à Chobak et Pétra, mais laissait à l'est une frontière assez flottante en deçà de l'antique frontière romaine. Les Croisés furent des colonisateurs modèles, et l'on reste étonné de leur rapide et profonde implantation en Terre sainte. En 90 ans, ils couvrirent la Palestine de châteaux, d'églises, de ports et de créations de toutes espèces, même agricoles et commerciales.

Malheureusement les dissensions s'élevèrent entre Croisés sous les faibles princes que furent Baudouin IV, Baudouin V et Guy de Lusignan, tandis que l'union des Sarrasins se faisait grâce au prestige de Saladin. Celui-ci, maître de la Syrie et de l'Égypte, concentra ses troupes contre la principauté franque qui coupait en deux ses états. Les Francs subirent la terrible défaite de Hattin (1187); ils laissèrent 20 000 morts et 30 000 prisonniers; tous les Hospitaliers et les Templiers furent décapités par les inexorables vainqueurs. Toutes les places de l'intérieur se rendirent alors sans résistance et la Terre sainte tomba au pouvoir des musulmans. La croisade de Philippe-Auguste et de Richard Cœur de Lion n'aboutit qu'à la reprise de Saint-Jean d'Acre et à la conservation du littoral. Cet étroit territoire restera aux mains des Francs plus d'un siècle encore, grâce surtout aux divisions qui suivirent la mort de Saladin et aussi aux différentes croisades tentées durant ce temps jusqu'à celle de saint Louis (1248); dans l'intervalle, Jérusalem est restée pendant dix ans propriété de l'empereur excommunié Frédéric II (1229-1239), mais frappée d'interdit elle est désertée par les Latins et elle reste démantelée suivant les clauses du traité par lequel le sultan Mélek-El-Kamel l'a cédée à l'empereur allemand.

Peu après, une double invasion de Kharesmiens (1244) et de Mongols (1260) accumula encore les ruines. Puis la Palestine entière redevint la proie de l'Égypte dominée par les sultans mameluks. Les chrétiens d'Occident sont définitivement chassés de Terre sainte en 1291. Un siècle plus tard les Mameluks sont remplacés par les sultans circassiens (1382). C'est pendant leur domination que passent les hordes de Tamerlan.

5° *Domination turque.* — La grande bataille remportée près d'Alet par les Osmanlis (1516) donna la Syrie au sultan turc Sélim Ier. Son illustre successeur Soliman le Magnifique dota Jérusalem de ses murailles actuelles (1537-1541).

Napoléon, après sa brillante campagne d'Égypte, résolut de s'emparer de la Palestine. Parti avec 13 000 hommes à travers le désert, il vint mettre le siège devant Saint-Jean d'Acre. Comme une armée turque s'avançait au secours de la place, il la battit au mont Thabor, mais il échoua devant Saint-Jean d'Acre défendue par un de ses anciens compagnons de l'École de Brienne, Phélypeaux, et armée de son propre matériel de siège qui venait d'être saisi par la flotte anglaise. Il dut ramener en Égypte sa petite armée décimée par la peste. Les blessés et les malades laissés à la garde des moines du Carmel, furent massacrés par les Turcs. Un petit monument commémoratif, construit en 1875, fut détruit pendant la grande guerre, mais restauré depuis.

En 1831, Méhémet-Ali, pacha d'Égypte, réclama la Syrie. Son fils, Ibrahim, s'empara de Saint-Jean d'Acre, de Damas, et, vainqueur à Homs, puis à Konieh, marcha sur Constantinople. Le sultan effrayé recourut aux puissances qui décidèrent Méhémet-Ali à évacuer l'Asie Mineure tout en gardant la Palestine (traité de Koutaiéh, 1833). Six ans plus tard, le sultan Mahmoud tenta de se venger, mais se fit battre et dut reconnaître à Méhémet-Ali la possession héréditaire de l'Égypte et des pays syriens. Cependant l'Angleterre redoutait ce puissant empire sur la route des Indes; d'accord avec l'Autriche, la Prusse et la Russie, elle envoya une flotte bombarder Beyrouth, Saint-Jean d'Acre et bloquer le port d'Alexandrie; Ibrahim dut évacuer la Palestine.

En 1915, la Turquie, ayant déclaré la guerre aux Alliés, voulut d'abord conquérir le canal de Suez pour intercepter leurs communications avec l'Extrême-Orient et elle y serait arrivée par surprise si la canonnière française, *Le Requin*, n'avait, par une vaillante défense, donné aux Anglais le temps d'accourir. Les armées turques, repoussées en février 1915, se cantonnèrent dans la péninsule du Sinaï et transformèrent El-Arisch en un camp retranché. Le général Murray les en délogeait en mars-avril 1916. Allenby lui succéda à la tête du corps expéditionnaire anglo-français. En novembre 1917, il prenait Gaza, Jaffa; le 10 décembre, la ville sainte de Jérusalem. L'année suivante, les armées ottomanes commandées par le général allemand, Liman von Sanders, étaient cernées entre Naplouse et le Jourdain. Le 31 octobre, le gouvernement Jeune-Turc capitulait sans condition. Par le traité de Sèvres, signé en août 1920, la Turquie renonçait à la Palestine et cette renonciation fut maintenue au traité de Lausanne.

6° *Le mandat anglais.* — Un accord signé en 1912 entre Grey et Poincaré avait déterminé qu'en cas de démembrement de la Turquie « les droits de la France en Syrie étaient réservés ». Or à cette date la Palestine n'était pas considérée comme un territoire distinct de la Syrie. Mais l'accord signé en 1916 entre Paul Cambon et Grey réservait à la France la seule Syrie proprement dite; on ajoutait : « Pour la Palestine sera établie une administration internationale dont la forme devra être décidée d'accord avec les autres Alliés et les représentants du Chérif de la Mecque. » Or la France ignorait encore que la Grande-Bretagne avait, en octobre 1915, promis au roi Hedjaz de constituer pour son fils, l'émir Fayçal, un royaume allant de la Méditerranée au golfe Persique et comprenant la Palestine. Cette promesse ne serait pas tenue. Le 2 novembre 1917, par la célèbre déclaration Balfour, le gouvernement britannique, voulant acquitter sa reconnaissance envers la haute finance israélite qui l'avait soutenu pendant la guerre, s'engageait à créer un foyer national juif; cette déclaration fut approuvée par

l'Italie, puis par notre ministre Pichon (27 décembre). Le 24 avril 1920, à la conférence de San-Remo, Millerand dut s'incliner devant le fait accompli et reconnaître à l'Angleterre le mandat sur la Palestine. En août 1920, le Conseil de la Société des Nations ratifiait le mandat de la France sur la Syrie et le Liban, celui de la Grande-Bretagne sur la Mésopotamie et la Palestine.

II. État présent. — Trois religions se partagent la population : le mahométisme, le judaïsme et le christianisme.

1° *Mahométisme.* — Il réunit le plus d'adhérents : 500 000 sur 700 000. Le musulman rend gloire à Dieu cinq fois par jour à la voix du muezzin du haut du minaret, pratique le jeûne austère du ramadan et aspire au pèlerinage de la Mecque. Si les disciples de Mahomet forment une faible minorité dans certaines villes, ils sont presque seuls à Naplouse, à Hébron, à Gaza, à Saint-Jean d'Acre. Les Turcs n'étaient représentés que par de hauts fonctionnaires généralement détestés des Arabes.

2° *Juifs.* — Ils peuvent être 130 000; les trois quarts sont à Jérusalem. On y distingue deux branches : les Askenazim ou juifs du nord et les Séphardim ou juifs méridionaux. Ils sont secourus par l'Alliance israélite universelle de Paris, les Amis de Sion de Vienne, la Société de colonisation juive de Londres, sans compter es initiatives privées des Rothschild, des Hirsch, des Montefiore, etc.

Depuis la déclaration de Lord Balfour en faveur du « foyer national juif » et la création de la puissante « Commission Sioniste » les immigrants israélites sont de plus en plus nombreux et le Sionisme cause parmi les indigènes un mécontentement profond, qui s'est plusieurs fois manifesté par des rixes sanglantes.

3° *Chrétiens.* — Nous distinguerons les catholiques, les schismatiques qui s'intitulent orthodoxes, et les protestants.

a) Parmi les *catholiques*, les Latins, au nombre de 10 000, sont groupés sous un Patriarche (depuis 1847); 21 paroisses ou missions sont confiées au clergé patriarcal. Les religieux sont représentés par les Franciscains depuis le XIIIe siècle avec 18 résidences et Casa Nova (hôtelleries ouvertes à tous les pèlerins); les Carmes au Mont Carmel; les Pères Blancs à la Maison de Sainte-Anne avec leur séminaire grec-melkite; les Dominicains qui ont relevé l'ancienne basilique Eudocienne de Saint-Étienne et ont fondé une école biblique reconnue depuis 1920 comme école archéologique française par les gouvernements français et britannique; les Assomptionnistes avec la vaste hôtellerie de Notre-Dame de France; les Frères des Écoles Chrétiennes avec des écoles très prospères. Au total 800 prêtres et religieux, 450 religieuses.

Les catholiques orientaux sont peu nombreux, Maronites, Grecs-Melkhites, Arméniens, Syriens.

b) Schismatiques. 1. *Grecs.* La Palestine était province byzantine au moment de l'invasion arabe. Son Église officielle était grecque; elle subsista sous la domination musulmane. Les grecs ont à leur tête le Patriarche de Jérusalem, entouré d'un sénat de douze archevêques et évêques et de nombreux archimandrites préposés aux divers couvents de la Confrérie du Saint-Sépulcre. Ils sont 6 000 à Jérusalem.

La guerre de Crimée eut pour point de départ la question des Lieux saints. En 1851, des moines grecs de Palestine, protégés des tsars, avaient contesté aux moines latins leurs droits sur plusieurs sanctuaires à Bethléem (étoile de la Nativité) et à Jérusalem. Or les capitulations de 1730 confirmaient à la France la protection des Latins de l'empire ottoman ainsi que la garde de plusieurs églises de Terre sainte. Le gouvernement français protesta auprès du gouvernement ottoman et le sultan reconnut nos droits de protection. Cette décision émut le gouvernement russe qui voulut exiger de la Porte la reconnaissance du tsar comme protecteur de tous les fidèles de l'Église grecque sujets du Sultan. C'était onze à douze millions de sujets ottomans qui seraient désormais placés sous la juridiction des consuls russes. Sur les conseils de l'Angleterre et de la France, le sultan refusa de céder à de pareilles exigences et la guerre s'ensuivit. Au traité de Paris (1856), la Russie renonçait au protectorat religieux des grecs orthodoxes.

2. *Arméniens*, dits Grégoriens du nom de leur apôtre, Grégoire l'Illuminateur. Ils sont monophysites, au nombre d'un millier à Jérusalem, d'autres à Bethléem, Ramleh et Jaffa et dépendent d'un patriarche qui réside au mont Sion au milieu de la communauté de religieux dont il est le supérieur. Ils ont des droits au Saint-Sépulcre, au tombeau de la Vierge et à la crèche de Bethléem.

3. Les *Syriens* sont monophysites; on les appelle Jacobites du nom Jacob Baradaï (587). Ils se groupent autour de la maison de Jean-Marc. Leur évêque réside à Mardin.

4. Les *Coptes* et *Abyssins* sont également monophysites; ils ne sont qu'une centaine.

5. *Russes.* Leur influence pénétrait méthodiquement avant la guerre, essayant de se substituer aux Grecs. La riche Société russe de Palestine amenait jusqu'à 13 000 pèlerins russes par an, fondait des établissements hospitaliers et scolaires sur divers points du pays. Cette influence a cessé depuis le règne des soviets.

c) Protestants. — Nombreuses sont leurs fondations depuis le milieu du XIXe siècle. N'ayant pas réussi auprès des juifs, ils s'adressèrent aux chrétiens du pays. Le groupe protestant le plus nombreux est formé par la secte des Templiers qui, expulsée d'Allemagne vers 1867, a fondé en Palestine ses colonies de Jérusalem, de Jaffa et de Caïffa. Les Adventistes américains, les Quakers ont des établissements, les premiers à Jérusalem, les seconds à Ramallah. Mais ce sont surtout la Haute Église anglicane et l'Église évangélique prussienne, d'abord unies, puis séparées, qui sont appelées à prospérer depuis le mandat confié à la Grande-Bretagne. La *Church Missionary Society* entretient des missionnaires et des agents indigènes.

Cette multiplicité et cette rivalité des confessions chrétiennes autour du Calvaire où le Christ est mort pour le salut de tous dans une même foi causent une profonde tristesse dans l'âme du croyant; elle serait même pour lui un scandale, s'il n'y voyait la réalisation de la Parole inspirée, I Cor., XI, 19 : *Oportet et hæreses esse, ut et qui probati sunt manifesti fiant in vobis.*

René Hedde.

PALESTRINA, de son vrai nom Giovanni [Jean] Pierluigi, surnommé « da Palestrina, » du nom de sa ville natale, l'antique Préneste, où il naquit vers le début de 1526, mourut à Rome le 2 février 1594, et reçut les honneurs de la sépulture dans la basilique Saint-Pierre du Vatican. De bonne heure (1537), il fut envoyé à Rome, et choisi comme enfant de chœur de la célèbre chapelle de Sainte-Marie-Majeure, où il fut très probablement l'élève du compositeur français Firmin Lebel, pendant quelque temps maître de chapelle de cette basilique. De retour chez lui, en 1544, le talent du jeune Pierluigi le fit nommer organiste et maître de chant de la cathédrale de Palestrina; à la suite de l'élection du cardinal-évêque de cette ville au souverain pontificat, celui-ci (Jules III) l'appela à Rome, en 1551, comme maître des enfants de la chapelle Julia, à Saint-Pierre, puis, en 1555, comme l'un des chantres-compositeurs de la chapelle pontificale

Mais, par suite de la réforme entreprise par Paul IV, qui entendait n'y conserver que des clercs s'adonnant à la musique d'église, Palestrina, marié et père de famille, et composant aussi bien madrigaux que motets, n'occupa que peu de temps cette charge. On le nomma néanmoins maître de chapelle de Saint-Jean de Latran, plus tard de Sainte-Marie-Majeure; enfin (1571), il revint à Saint-Pierre, où il cumula, jusqu'à sa mort, les fonctions de maître de chapelle et de compositeur pontifical.

Nombre de racontars ont été reproduits sur ce maître fameux, sa vie, son rôle dans la musique religieuse; les travaux modernes ont définitivement mis au point tout ce qui le concerne (hormis la date précise de sa naissance, pour laquelle un document autour duquel on a récemment fait quelque tapage a été reconnu apocryphe). Disons seulement en quelques mots, pour faire justice des erreurs le plus souvent répétées sur Palestrina, qu'il ne fut point élève du français Goudimel, lequel n'alla jamais à Rome; qu'il n'a été ni le réformateur ni le sauveur de la musique d'église en son temps; et qu'enfin, loin d'être tenu dans un état médiocre, les honneurs et la fortune lui sourirent d'une manière continue.

Palestrina fut le génie musical dont les compositions tiennent le point culminant de l'école romaine *a cappella* du XVI^e^ siècle, sortie directement de l'école franco-belge (voir MUSIQUE, VII; JOSQUIN DES PRÉS; Orlande de LASSUS). La suavité de la forme, la douceur des réalisations n'ont d'égales, chez lui, que la science et l'art avec lesquels il traite ses compositions, dans tous les genres où il excella.

Ce maître s'illustra surtout dans la musique religieuse : on compte de lui quatre-vingt-douze messes, plus de quatre cents pièces du genre motet, diverses œuvres « spirituelles » composées pour les concerts sacrés de l'Oratoire, à la demande de son directeur, saint Philippe Néri (voir ce nom et ORATORIO), et des pièces d'orgue. Il négligea malheureusement le chant grégorien, qu'il n'appréciait qu'en raison des motifs et des cadres que cette mélodie pouvait fournir aux développements polyphoniques, et, chargé par Grégoire XIII de surveiller la réimpression des livres liturgiques, Palestrina outrepassa ses droits; bien que son travail ait dû être rejeté, à la suite de plaintes autorisées, ce grand maître demeure en même temps le grand responsable de la mutilation du plain-chant qui prévalut dès cette époque (voir GRÉGORIEN, III). Palestrina fut aussi un excellent compositeur dans les genres profanes de musique vocale usités en son temps: il écrivit plusieurs livres de madrigaux, qui comptent parmi les plus beaux de cet art, à quatre et cinq voix.

Dire les principales de ses œuvres d'église, c'est s'exposer à ne dresser qu'une liste par elle-même incolore; nommons néanmoins quelques-unes des plus belles et des plus justement vantées. Ses messes, toutes à plusieurs voix sans accompagnement, sont les plus célèbres et les plus complètes de toutes les œuvres de Palestrina. Au premier rang, la splendide messe à six voix que l'auteur dédia à la mémoire du « Pape Marcel » II, en souvenir d'un trop court pontificat, et nullement pour la légende que l'on répète trop souvent à ce sujet; viennent ensuite, à cinq voix, les messes *Ascendo ad Patrem* et *Assumpta est*, sur les thèmes des antiennes qui commencent par les mêmes mots; la messe « brevis », ainsi nommée parce qu'elle est, à quatre voix, une sorte de réduction d'une copieuse composition de Goudimel sur les motifs d'*Audi filia;* la messe *Iste confessor*, dans laquelle, tour à tour, les divers thèmes d'un chant de cette hymne sont traités aux diverses voix. Dans le genre motet, toutes les combinaisons abondent, depuis les très simples et émouvants *O bone Jesu; Adoramus te; O Domine Jesu Christe;* les « Impropères », jusqu'aux *Magnificat* variés, à l'*Hœc dies*, à l'*Exsultate*, au *Stabat mater* à huit voix en deux chœurs. Citons encore les *Tantum* traités d'après la mélodie liturgique, l'*Alma*, l'*Ave Maria*, le *Sicut cervus* du samedi saint, le *Peccantem me* (à cinq voix) de l'office des morts, etc. Remarquons que toute une série de répons pour les ténèbres de la semaine sainte, attribuée par certaines rééditions à Palestrina, a été restituée à son véritable auteur, le vénitien M.-A. Ingegneri.

Sur l'ensemble de la vie et des œuvres de ce maître, consulter principalement le *Palestrina* de Mme M. Brenet (collection des « Maîtres de la Musique »), en complétant et en rectifiant quelques points de détail par les études récentes d'Alb. Cametti et de Mgr R. Casimiri; sur son rôle dans la question du plain-chant, les ouvrages de dom Molitor, et celui d'A. Gastoué sur *le Graduel et l'Antiphonaire romains.*

A. GASTOUÉ.

PALLADIUS. — Défenseur de saint Jean Chrysostome, dont il a écrit la vie en forme de dialogue, mais surtout connu pour son *Histoire lausiaque.* Il est né en Galatie vers l'an 363-364 et est mort probablement en 425, évêque d'Aspuna, après avoir occupé d'abord et avant son exil le siège d'Hélénopolis. Pendant une quinzaine d'années, il vécut, en Égypte, de la vie monastique. « L'*Histoire lausiaque*, ainsi appelée du nom de Lausus, grand chambellan de Théodose II, pour qui elle a été écrite, est un recueil de mémoires sur les moines et les femmes ascètes que Palladius avait connus ou dont on lui avait parlé dans ses voyages. L'ouvrage date de 419-420. Par la fraîcheur du récit et la vivacité simple du sentiment, c'est, affirme J. Tixeront, *Précis de patrologie*, Paris, 1918, p. 239, une des sources les plus importantes de l'histoire du monachisme. Le texte primitif, qui avait été altéré par l'adjonction d'une *Histoire des moines*, composée probablement par Timothée, archidiacre d'Alexandrie, en 412, a été récemment [1898] dégagée par dom Butler. » Voir A. Lucot, *Palladius, Histoire lausiaque*, texte, introduction et traduction française, Paris, 1912 *(Textes, et documents).*

J. BRICOUT.

PALLIUM. — Le pallium latin est un ornement ecclésiastique accordé par le souverain pontife aux archevêques, et à un certain nombre d'évêques qui en ont le privilège soit à titre personnel, soit à raison de leur siège épiscopal. Les sièges épiscopaux français dont les titulaires ont droit au pallium sont Autun (depuis 599), Le Puy (1051), Marseille (1851), Clermont (1894), Coutances (1907). Il est pour tous un insigne honorifique, et il signifie de plus pour les archevêques une certaine participation au pouvoir du pape. Cet ornement est sans doute un ancien vêtement civil transformé, et dont il n'est resté depuis le VI^e^ siècle que la bordure. Il se compose d'un cercle de laine blanche, tissue en forme d'épine, sur lequel sont attachées, aux extrémités d'un même diamètre, deux courtes bandes de même étoffe. Ces deux bandes sont terminées par un appendice en soie noire qui contient une feuille de plomb ou de zinc pour donner un peu de consistance à l'étoffe et l'empêcher de flotter. Le pallium porte six croix de taffetas noir, deux sur les appendices et quatre sur le cercle. Trois de ces croix ont trois petits anneaux de soie pour y passer les épingles du pallium. Celles-ci se disposent une sur la poitrine, une sur l'épaule gauche et une sur le dos. Voir *Annuaire pontifical*, 1889, p. 207-217. Les palliums sont confectionnés par les bénédictines de Sainte-Cécile au Transtévère (à Rome) avec la laine des agneaux bénis en la fête de sainte Agnès. Chaque année, en effet, le 21 janvier, à Sainte-Agnès-hors-les-Murs, après la messe

pontificale célébrée par l'abbé des chanoines réguliers de Latran, on porte sur l'autel deux agneaux blancs ornés de fleurs et de rubans, couchés sur des corbeilles de soie à crépines d'or. Le chœur chante l'antienne *Stans a dextris ejus agnus nive candidior, Christus sibi sponsam consecravit et martyrem;* puis le célébrant bénit les agneaux. Une députation du chapitre de Latran les porte ensuite au pape qui les bénit de nouveau et les envoie aux religieuses chargées de nourrir les agneaux et de confectionner les palliums. Le 28 juin, le pape, dans la basilique Saint-Pierre, bénit les palliums qui sont ensuite placés dans un riche coffret ciselé, de vermeil, don de Benoît XIV, et déposés dans la confession sur la tombe de saint Pierre : aussi dit-on des palliums qu'ils sont pris *de corpore B. Petri*.

Le pallium demandé en consistoire, et solennellement remis à Rome ou hors de Rome (voir le détail des cérémonies dans le *Pontifical*, et dans le *Cérémonial des Evêques*, l. I, c. XVI), doit être « enveloppé de soie, et mis dans un coffret richement orné au dedans et au dehors, ou du moins recouvert de soie. » Voir aussi ce que nous avons dit (t. I, col. 364) de l'usage du pallium pour les archevêques.

F. Cimetier.

PALMA. — I. Palma le Vieux. II. Palma le Jeune.

I. Jacopo Negretti Palma, dit le Vieux, 1480-1547, naquit à Serina, près de Bergame. Élève de Giorgione, il peut figurer, dans la splendide peinture vénitienne, du XVI^e^ siècle, au point de l'évolution qui va de ce maître au Titien. Son art est voluptueux, onctueux et se plaît aux belles figures de jeunes filles robustes dont les formes opulentes, la peau blanche, la blondeur dorée, sont mises en valeur par de splendides vêtements et d'amples draperies. Sa couleur est plus fraîche, plus miroitante que celle du Titien, mais il n'en a ni le génie ni l'émotion. Cf. L. Hourticq, *La jeunesse de Titien*, Paris, 1919.

Ses nombreux tableaux religieux ne manquent cependant pas de majesté. L'église San Stefano de Vicence conserve une *Vierge entre saint George et sainte Lucie;* l'Académie de Venise, une *Assomption*, un *Saint Pierre entre six saints*, et, sur un beau fond de roches bleues et de ciel nuageux, une *Sainte Conversation* dont la Vierge rappelle la *Vierge des Pesaro* du Titien et dont la sainte Lucie reproduit les traits de la belle Violante, fille de Palma. D'autres *Saintes Conversations* sont à Dresde, à Munich, à Vienne; une *Adoration des Mages*, au musée Bréra; une *Visitation*, au Belvédère de Vienne; une *Rencontre de Jacob et de Rachel*, au musée de Dresde, où est conservé aussi le fameux tableau intitulé *Les trois sœurs*, bien caractéristique du type de beauté cher à l'artiste. Il faut noter encore des portraits d'hommes d'un dessin vigoureux et celui de Palma lui-même, à la Pinacothèque de Munich.

II. Jacopo Palma, dit le Jeune (1544-1628), fils du peintre vénitien Antonio Palma, petit-neveu de Bonifazio de Vérone et de Palma le Vieux, subit naturellement tout d'abord l'influence de ces maîtres, mais surtout aussi celle du Titien; puis il étudia à Urbino et à Rome. Voulant joindre à la splendeur du coloris vénitien la majesté romaine, il ne sut aboutir qu'à une lourdeur emphatique et trop souvent morne. Son *Jugement dernier* de la salle du palais des doges est une terne réplique du *Paradis* de Tintoret. Il connut cependant des succès à Venise, surtout après la mort de Véronèse et de Tintoret. Ses tableaux de l'Oratoire dei Crociferi et ses portraits des doges sont parmi ses meilleures œuvres.

Carletta Dubac.

PAMPHILE, martyr, l'admirateur d'Origène et l'ami d'Eusèbe de Césarée, naquit, comme celui-ci, à Césarée de Palestine. Il fut d'abord magistrat, et s'étant converti, alla étudier l'Écriture sainte dans l'école célèbre d'Alexandrie, puis rentra à Césarée où il ouvrit une école. Il était prêtre quand il fut arrêté et, après un long emprisonnement, exécuté en 309.

J. Baudot.

PANCRACE (*Pancratius*). — Pancrace, né en Phrygie, et devenu orphelin, fut confié aux bons soins de son oncle Denys qui l'emmena à Rome. Admis tous deux au nombre des catéchumènes, ils furent baptisés par le pape saint Marcellin. Pancrace, âgé de quatorze ans, n'eut plus alors qu'un désir : donner son sang pour la foi de Jésus-Christ. L'occasion s'en présenta bientôt: Dioclétien le fit comparaître devant son tribunal, et n'ayant pu l'ébranler, ni par les promesses, ni par les menaces, il lui fit trancher la tête (304). Sur le tombeau de Pancrace enseveli dans le cimetière de Calépode, le pape saint Symmaque (498-514) fit construire une basilique célèbre, que restaura le pape Honorius (625-638). C'est l'une des églises stationales de Rome. Au dire de l'historien Grégoire de Tours, des miracles y firent considérer le saint comme juge de la « fidélité aux serments ». Le culte de saint Pancrace se répandit en Italie, en Sicile, en France, en Espagne et jusqu'en Angleterre, où le roi Oswi reçut une partie des reliques du saint martyr envoyée par le pape Vitalien. Aussi trouve-t-on dans ces pays beaucoup d'églises dédiées à saint Pancrace.

J. Baudot.

PANTALÉON (*Pantaleo*). — Né à Nicomédie d'un père païen et d'une mère chrétienne, il perdit celle-ci n'étant encore qu'au berceau. Il étudia la médecine, fut converti par un saint prêtre, nommé Hermolaüs, eut la joie de convertir son père par la guérison miraculeuse d'un aveugle. Traduit comme chrétien devant le tribunal de l'empereur Maximien, il refusa d'adorer les dieux, fut cruellement flagellé et enfin décapité (303). Il fut honoré à Constantinople, où fut construite une église sous son vocable. En Occident, les villes de Cologne, Lyon, Verdun, Porto, Lucques prétendent posséder ses reliques ou du moins son chef. A Lyon, le chef est vénéré dans l'église cathédrale dédiée à saint Jean-Baptiste. Les médecins regardent Pantaléon comme leur patron après saint Luc, et le nom du martyr est inscrit dans la liste des saints *Auxiliateurs*.

J. Baudot.

PANTHÉISME. — I. Notion. II. Formes historiques. III. Réfutation. IV. Réponses aux objections. V. Panthéisme et idéalisme.

I. Notion. — Dans un ouvrage publié en 1705, John Toland usait du terme *pantheist*, mais le mot panthéisme n'est employé pour la première fois qu'en 1709 par son adversaire Fay dans sa *Defensio religionis*. Étymologiquement, panthéisme signifie divinisation de tout. Exprimée sous forme de vague sentiment poétique, cette prétendue divinisation constitue le panthéisme des poètes qui « n'implique pas de théorie raisonnée », mais « consiste dans l'impression qu'une même poussée de vie anime l'homme et la nature, que toutes les essences sont fraternelles, qu'intimement lié dans ses parties l'univers fait un tout, et qu'il est *le Tout*.» *A travers la métaphysique*, p. 81. Cette manière de sentir, ainsi formulée par le P. Auguste Valensin, n'est irrationnelle que par excès, et son pouvoir ensorceleur résulte de l'âme de vérité qui la soutient encore. Car, formés sur le modèle de l'Être, les êtres ne peuvent que se ressembler en lui ressemblant; rattachés à Lui par le lien d'une essentielle dépendance, ils se relient aussi les uns aux autres par de multiples rapports. C'est l'universelle analogie entre êtres qui fonde celles des concepts et des termes. « S'il y a, enseigne saint Thomas, une ressemblance des choses à Dieu..., c'est qu'il est essentiel à l'agent de produire un effet qui lui ressemble, tout ce qui agit agissant conformé-

ment à ce qu'il est en acte. » Mais de la créature au Créateur la similitude ne peut être qu'imparfaite et relative, « les effets, comme tels, étant nécessairement inférieurs à leurs causes. » I *Contra Gentiles*, XXIX. Il y a donc bien une sorte d'affinité réelle entre les divers éléments du tout, et les poètes théistes, les poètes chrétiens surtout, se doivent de la suggérer et de la traduire en l'enveloppant de beauté. Ainsi se trouvera efficacement neutralisé le charme, en partie malfaisant, du panthéisme des poètes. Celui des philosophes, dont il est ici question, prétend bien se poser comme l'explication métaphysique du réel intégral.

Il se présente sous deux formes : dans l'une Dieu est abaissé au niveau du monde, dans l'autre le monde est élevé au niveau de Dieu. Certains disent : il n'y a que de la matière; elle se suffit et suffit à tout expliquer; c'est le panthéisme matérialiste. Voir MATÉRIALISME et ATHÉISME. Dieu est ici abaissé au niveau des éléments physico-chimiques, c'est-à-dire supprimé. D'autres déclarent : il n'y a que du psychisme, psychisme comportant une infinité de degrés, mais qui se doit interpréter d'après la conscience humaine. Un tel fond de réalité se suffit et suffit à tout; c'est le panthéisme panpsychiste, le *panpsychisme*. Dieu est ici abaissé au niveau des éléments de notre expérience humaine, c'est-à-dire encore supprimé. Ce sont là deux variétés de la première forme de panthéisme; variété matérialiste, représentée par Démocrite, Lucrèce, David de Dinant, d'Holbach, Le Dantec, la gauche hégélienne; variété panpsychiste, représentée par les Stoïciens antiques, B. Teresius et Campanella, à l'époque de la Renaissance, Paulsen, Höffding, Fouillée et beaucoup d'autres, de nos jours. A ne considérer que la logique du système, le bergsonisme se présente plutôt comme un panpsychisme, très spécial à coup sûr et littérairement incomparable, mais panpsychisme tout de même. Dieu y est-il vraiment rabaissé au niveau humain? Plusieurs l'ont pensé, et il faut bien avouer que leurs raisons sont fortes. Rappelons néanmoins, que dans une lettre, souvent citée, au P. de Tonquédec, H. Bergson déclare formellement : « Les considérations exposées dans mon *Essai sur les données immédiates* aboutissent à mettre en lumière le fait de la liberté; celles de *Matière* et *Mémoire* font toucher du doigt, je l'espère, la réalité de l'esprit; celles de l'*Évolution créatrice* présentent la création comme un fait : de tout cela se dégage nettement l'idée d'un Dieu créateur et libre, générateur à la fois de la matière et de la vie, et dont l'effort de création se continue, du côté de la vie, par l'évolution des espèces et par la constitution des personnalités humaines. De tout cela se dégage, par conséquent, la réfutation du monisme et du panthéisme en général. » *Études*, 1912, t. I, p. 515.

Ni le monisme matérialiste, ni le monisme panpsychiste, ne méritent, à vrai dire, la dénomination de panthéisme. Il faut la réserver pour qualifier les systèmes qui vont, au moins logiquement, à élever le monde au niveau de Dieu. Ainsi a fait le *Dictionnaire apologétique*, et ainsi ferons-nous ici. La matière de notre étude reste encore très riche. Tâchons maintenant à donner du panthéisme strict une définition qui embrasse ses diverses formes historiques, une définition générale. Jusqu'à ces derniers temps, les interprètes spiritualistes, et même bon nombre d'autres, y voyaient un monisme divin intégral. Le P. Auguste Valensin se refuse à reconnaître là autre chose que le panthéisme *vulgaire* qui se réfute en se formulant. « En fait, le panthéisme *savant* recourt pour s'expliquer (chez Spinoza explicitement; chez Fichte, Hegel, Schopenhauer implicitement) à la distinction de la nature et de la subsistance... Dieu et le monde sont réellement distincts comme natures... Le monde n'a pas de subsistance à part de Dieu; il subsiste en Lui et par Lui. Dieu et le monde ne sont pas réellement distincts comme subsistants... L'opposition du Panthéisme et du Théisme véritable est ainsi très nettement marquée; et le problème que nous avons à résoudre se pose ainsi : Y a-t-il un Subsistant unique, de nature spirituelle, en qui existe tout ce qui existe, ou y en a-t-il plusieurs? » *A travers la mét.*, p. 84, 85. Cette nouvelle interprétation du principe panthéiste mérite certainement qu'on s'y arrête et qu'on la discute, mais elle est trop étroite pour rendre tout ce que renferme d'essentiel chacune des formes historiques de ce principe. Toutes, il est vrai, postulent logiquement cette unicité de subsistance, mais elles postulent autre chose. Quoi donc? L'impossibilité d'aucune espèce de Transcendance divine. Toutes, elles rendent inintelligible le Dieu qu'elles affirment, Un, Substance, Moi, Idée. Car toutes lui dénient la véritable Liberté créatrice. Or, sans cette liberté, pas de source d'absolue différence, de multiplicité; quoi qu'on puisse affirmer, l'on est alors acculé à cette conclusion : l'Être est tout, les êtres rien; rien de possible et rien d'existant. Otée la Liberté créatrice, il ne reste en Dieu, dans sa Pensée et son Vouloir, que totale nécessité. Point seulement nécessité d'être mais d'être formellement et identiquement tout, point seulement nécessité de penser mais de tout penser comme identique à Lui-même, de vouloir mais de tout vouloir comme ne faisant qu'un avec Lui, d'agir mais de ne pouvoir ouvrir aucune issue extérieure à son activité, de ne pouvoir produire, s'il peut produire, que de l'immanent et du nécessaire, de ne pouvoir poser hors de soi aucun être contingent. Si, en effet, Dieu peut produire hors de soi des réalités contingentes, il ne le peut que par libre choix; à moins de soutenir, ou qu'il est déterminé par du contingent, ce qui répugne à l'Être souverainement indépendant, ou qu'il se détermine lui-même à produire nécessairement du contingent, ce qui est formellement contradictoire. L'essence du panthéisme consiste donc bien dans un monisme divin intégral, monisme exclusif de toute liberté et de toute contingence, de toute multiplicité réelle et de toute réelle diversité. En un tel système, quelles que puissent être les résistances de l'expérience personnelle des auteurs et les réactions salutaires du bon sens méconnu, l'affirmation fondamentale et qui commande tout est celle de la nécessité et de l'identité intégrales; plus de place à la contingence et à la liberté, plus de place au multiple et au divers.

II. FORMES HISTORIQUES. — Distinguons comme deux milieux, le prékantien ou réaliste et le postkantien ou idéaliste. Dans le premier, deux formes principales, la néo-platonicienne, et la spinoziste; dans le second, deux types, Fichte et J. Lachelier. Tâchons de dégager les traits caractéristiques de chacun de ces panthéismes, tout en marquant comment se trouve affirmé en eux, au moins implicitement, le principe essentiel du panthéisme.

1° *Panthéisme néo-platonicien.* — Il se caractérise par cette assertion centrale, que les êtres procèdent du Premier, par voie d'émanations de plus en plus dégradées, comme du soleil ses rayons. Rayonnement que régit un absolu déterminisme. Nous trouvons la substance du panthéisme émanatiste chez le païen Plotin, et aussi, malgré mainte hésitation, malgré une sorte de continuel effort de l'auteur pour briser la gangue, chez le chrétien irlandais, Jean Scot Érigène.

a) Plotin. — Né en Haute-Égypte vers 205, Plotin ne s'adonna aux méditations philosophiques qu'à l'âge de 28 ans, date de son arrivée à Alexandrie. C'est à son disciple, le tyrien Porphyre, que nous devons la publication des Ennéades ou Neuvaines, traités où s'est condensée la moelle de sa doctrine. Les Ennéades

sont au nombre de six. L'ensemble de l'œuvre plotinienne est relativement peu abondant, mais d'interprétation malaisée. Aussi le P. René Arnou, après avoir soigneusement exposé diverses opinions, est-il amené à conclure que le chef du néo-platonisme n'a pu construire un système bien ferme sur la nature de l'Un et l'origine des choses. Il oscille en effet entre le dualisme antique des Grecs et l'immanence panthéiste. Si « l'on considère dans les êtres créés, leur différence, comme cette différence ne vient pas de l'Un, on ne voit pas comment ils peuvent encore se rattacher à lui, et le plotinisme apparaît comme une doctrine de la transcendance exagérée; ou bien si on les considère comme venant de l'Un et portant en eux sa forme, on ne voit plus comment ils s'en distinguent, et le plotinisme semble une doctrine d'immanence panthéiste. » *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, p. 187. Malgré son titre restreint, cet ouvrage est de beaucoup le meilleur de ceux rédigés en français pour s'initier, surtout en ce qui concerne les rapports de Dieu et des êtres, à la doctrine de Plotin. Il permet un usage plus sûr de la traduction des Ennéades par Bouillet, en attendant que M. Bréhier ait achevé de publier la sienne dans la savante collection *Budé*.

Si l'on veut se rendre un peu compte du sens au moins virtuellement panthéiste de la philosophie plotinienne, il faut considérer surtout deux faits, celui du rayonnement nécessaire des êtres à partir de l'Un et celui de leur rentrée finale en Lui. L'*Un* est parfait, éternel, immense, immuable, ineffable, premier principe de tout. Les réalités universelles, *Intelligence* et *Ame*, et les singulières, individus humains et inférieurs, procèdent, s'écoulent de Lui, comme du soleil ses rayons ou de la source ses ruisseaux. Procession descendante. Elle se réalise par amoindrissement progressif, de l'Un à l'Intelligence, de l'Intelligence à l'Ame, de l'Ame aux âmes. Au terme de la descente, les âmes infiniment peu participantes du Premier, de sa perfection, se trouvent au dernier degré de l'unité, de la vérité et du bien; rayons presque éteints et qui constituent la matière. C'est l'interprétation moniste; elle n'exclut pas tout doute, car il y a des textes dualistes d'après lesquels l'auteur aurait conçu la matière comme indépendante de l'Un et éternelle; elle est tout de même plus conforme à l'ensemble du système. Mais comment s'effectue cette émanation progressivement décroissante? Par hasard? Non. En suite d'une indigence ou d'une contrainte dans l'Un? Pas davantage. Par libre choix et amour personnel de bienveillance? Non plus. Elle résulte nécessairement de la surabondance du Premier. Comme le foyer solaire sa lumière, comme la source ses ruisseaux, ainsi émet-elle les réalités diverses. La véritable notion de pur possible, et donc aussi celles de contingence et de liberté d'indifférence active, sont en dehors de la perspective plotinienne. Mais l'Un, en donnant, sans pouvoir faire autrement, de sa surabondante richesse, ne s'amoindrirait aucunement. « Imaginez une source qui n'a point d'origine; elle donne son eau à tous les fleuves; mais elle ne s'épuise pas pour cela. » Bréhier, III, p. 166. Quelque chose de la substance même de l'Un, et point seulement de semblable à elle, est néanmoins transmis, sous forme dégradée, aux réalités émanées.

Sur leur rentrée finale en leur Principe, Plotin est peu explicite. Il ressort pourtant de ses textes que les âmes humaines, au fur et à mesure de leur dégagement de la matérialité, de la multiplicité réflexive, des égoïsmes déprimants, prennent conscience, et tout naturellement, de l'Un en elles. Sorte de possession intuitive qui n'est point due à ce que le christianisme appelle grâce sanctifiante, mais à leur nature. Ne sont-elles pas, au sens propre du mot, des *parcelles* du Premier?

b) Scot Érigène. — Plotin est un néo-platonicien païen du IIIe siècle, Jean Scot Érigène ou Ériugène un néo-platonicien chrétien du IXe. Né probablement en Irlande, il y apprit sans doute le latin et le grec. Vers 847, nous le trouvons en France, lié d'amitié avec Charles le Chauve et mis par lui à la tête de l'école du palais. A la requête d'Hincmar, évêque de Reims, il compose, en 851, contre les théories pessimistes de Gotteschalk, son *De prædestinatione*. Traité personnel, trop personnel, où il prélude avec la meilleure intention du monde à des assertions gratuites, voire hétérodoxes, qui prendront plus d'ampleur dans son grand ouvrage de philosophie, *De divisione naturæ*. Partisans et adversaires de Gotteschalk l'attaquent, et sa doctrine est rejetée, en 855, par le concile de Valence, en 859, par celui de Langres. Jean Scot, à ce qu'il semble, ne connaissait alors que certains Pères latins, principalement saint Augustin, par lequel il recevait déjà de larges influences néo-platoniciennes, plus ou moins modifiées et rectifiées. Vers 858, il commence à fréquenter les Grecs, saint Basile, saint Épiphane, saint Grégoire de Nysse et saint Grégoire de Nazianze, surtout le pseudo-Denys et Maxime le Confesseur. Il traduit une bonne partie de l'œuvre de ces deux derniers, y puisant ce fond de néo-platonisme plus ou moins christianisé et d'érudition grecque qui s'étalera dans son traité de la Nature, achevé, semble-t-il, avant 865. Ses poésies nous permettent de suivre sa trace jusqu'en 877, date de la mort de Charles le Chauve. Puis l'histoire se tait au bénéfice de la légende.

De l'Un plotinien procédait l'Intelligence, lieu des Idées et inférieure à son principe; ainsi, pour Jean Scot, les Idées procèdent-elles éternellement du Père dans le Verbe. *Causes primordiales* des êtres, elles dépendent néanmoins de Dieu. D'elles résultent les créatures matérielles et spirituelles en lesquelles Dieu, sans pour autant se dégrader, apparaît; d'où le nom de *théophanies* que leur octroie le métaphysicien de Charles le Chauve. Comment se réalise l'apparition des Idées et des êtres individuels, nécessairement ou librement? Là est le point essentiel. Par suite, sans doute, de ses connaissances scripturaires, de son expérience humaine et chrétienne, Scot Érigène semble faire effort pour se libérer du déterminisme néo-platonicien. Il n'y parvient pas, ce qui ruine l'idée rationnelle et chrétienne de création et introduit le principe du panthéisme. Car alors c'est de la substance de Dieu et non à partir de rien que les êtres sont formés. Ils ne sont pas seulement, par, selon et pour Dieu, mais *de* Dieu; rayons qui ne peuvent subsister qu'en Lui, rayons nécessairement émis, inégaux et tout ensemble homogènes à Lui. Tantôt Érigène appuiera sur l'inaccessible grandeur de Dieu et l'on aura comme à essuyer des averses de formules apparemment agnostiques; tantôt, au contraire, il insistera sur ce fait que la nature créée est de Lui et en Lui, ce qui déclanchera les formules panthéistes. Il lui manquait d'être soutenu, comme le seront plus tard saint Bonaventure et Thomas d'Aquin, par une tradition philosophique; il lui manquait en particulier l'exacte notion de l'acte créateur, et donc, de l'universelle analogie.

Au fond, Scot Érigène demeure panthéiste, n'ayant pas su briser la gangue néo-platonicienne du déterminisme et de l'émanatisme. Ce qui le rend prodigieusement intéressant c'est l'effort continuel et inconscient qu'il fait pour s'en dégager, pour retrouver et adopter le théisme augustinien. Une lutte analogue, elle aussi bien instructive, entre la logique d'un système foncièrement déterministe et les salutaires influences de la vie spirituelle, s'observe aisément chez le représentant incontesté du panthéisme prékantien, Spinoza.

2° *Panthéisme spinoziste.* — Né à Amsterdam, de parents juifs, Benoît de Spinoza (1632-1677) s'adonna

d'abord à l'étude de l'hébreu, puis du grec et du latin. Sa formation intellectuelle était déjà bien avancée lorsqu'il lut et aima la philosophie de Descartes. Il fut bientôt, par suite de son audacieuse indépendance d'esprit, rejeté de la synagogue et réduit ainsi à se faire à soi-même une religion. Il la trouva dans le culte constant de la Raison et de la Joie qui en découle. « On peut dire que dans cette existence la pure raison s'est exprimée et glorifiée tout entière... Elle a fait de la vie de Spinoza un système qui n'a eu qu'à se réfléchir dans son intégrité pour devenir une philosophie. » V. Delbos, *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza*, p. 14, 15.

Spinoza, donc, a philosophé pour mieux parvenir au salut, réaliser Dieu en lui, s'identifier psychologiquement avec lui. Car, Dieu étant l'unique Subsistant, impossible aux hommes d'échapper à l'illusion et au néant, de se sauver, s'ils ne prennent conscience de ce qu'ils ne sont pas et de ce qu'ils sont. Ils ne sont pas des substances, car, la Substance devant se définir « ce qui est en soi et est conçu par soi » ne peut être que nécessaire, infinie et *unique*. Sont-ils du moins des imitations substantielles de l'une quelconque des perfections, infinies en nombre, qui constituent et expriment Dieu? Non, car, n'y ayant pas de substances participées, comme les attributs sont identiques à la Substance divine, il ne saurait y avoir d'attributs participés. Pas plus que les objets inférieurs, les hommes ne peuvent en aucun sens être qualifiés d'imitations substantielles de Dieu; ils ne le sont ni de sa substance ni de ses attributs. Que sont-ils donc? Des *modes* corporels et spirituels tout ensemble. Modes ou affections de l'unique et divine Substance, n'ayant d'être et de vérité qu'en Elle. Comme *essences*, ils dérivent de l'essence de Dieu ainsi que d'une notion fondamentale, celle par exemple de triangle, ses propriétés; déterminisme logique. Comme *existences*, ils procèdent aussi, et par manière d'absolu déterminisme, de Dieu. Il y a entre eux et Lui relation d'effet immanent et nécessaire à Cause; déterminisme réel.

L'ensemble des modes forme une pluralité et une diversité infinies. Nous n'en connaissons que deux espèces, les corps et les âmes; les corps où se traduit l'Étendue divine, les âmes où s'exprime la Pensée. C'est la *Nature naturée* par opposition à la *Nature naturante* qui comprend la Substance avec l'infinité de ses attributs. Les hommes, donc Spinoza lui-même, sont *de* Dieu et *en* Dieu; modes ou affections de Dieu même et immanents à Lui, n'ayant d'autre subsistance que la divine. Spinoza a voulu l'Unité divine, s'y absorber et y tout absorber. D'où ses déductions intrépides à partir d'une définition faussement univoque de la substance. Elles formulent, en les outrant, ses désirs passionnés.

Delbos et plus récemment M. Émile Lasbax ont insisté sur cette origine psychologique et pratique du système spinoziste. Ce dernier s'attache, en outre, à montrer que l'œuvre doctrinale elle-même a un caractère dynamique. Ce n'est ni de l'univers matériel, ni de l'âme humaine, que part Spinoza, mais de Dieu. Voici donc, résumée en quelques lignes, toute sa méthode : S'installer « en Dieu tout d'abord, partir de son existence comme de la source de toute réalité; passer de là à l'homme, qui en découle comme une simple modalité. Puis, une fois découvert le mode de production originelle de l'homme par Dieu, chercher un moyen de remonter à la source pour y goûter, dans l'éternité, la béatitude. » *La hiérarchie de l'univers chez Spinoza*, p. 16. L'auteur de l'Éthique, en somme, ne différerait de Plotin que par le parallélisme modal des corps et des âmes, expression du parallélisme substantiel de l'Étendue et de la Pensée. L'un et l'autre expliqueraient l'origine de l'univers par une émanation nécessaire à partir de Dieu, l'un et l'autre affirmeraient que Dieu seul subsiste, que les réalités émanées ne sont point précisément *analogues* mais *homogènes* à Dieu. Et nous voilà logiquement réduits à ce qui fait l'essence du panthéisme, le déterminisme divin intégral et le monisme divin intégral. Elle se trouve aussi, on va le voir, dans les idéalismes postkantiens.

3° *Panthéisme idéaliste.* — *a) Fichte.* — Né en Lusace, J. Théophile Fichte (1762-1814) ne se livra à l'étude de la philosophie qu'après avoir appris la théologie. Il enseigna comme professeur privé jusqu'en 1794, puis publiquement à l'Université d'Iéna. Accusé d'athéisme, il dut quitter sa chaire, mais telle était sa réputation de philosophe qu'il fut appelé à enseigner à la nouvelle Université de Berlin. Fervent de la Révolution française, il s'efforça de réveiller en Germanie l'esprit national.

Son but doctrinal est de dépasser Kant en réalisant l'unité complète. Il croit y réussir en éliminant tout *objet en soi*, en réduisant tout à la réalité du sujet, qui devient ainsi le Moi ou l'Esprit. Voici les lignes maîtresses de son système. L'univers tel qu'il nous apparaît se doit expliquer, non pas seulement par coordination de nos connaissances expérimentales, mais en dégageant « l'enchaînement des déterminations de la conscience, lesquelles sont les conditions de l'expérience même. » *La philosophie de Fichte*, par X. Léon, préface de É. Boutroux, p. x. Le principe explicatif devra rendre entièrement raison de la réduction de tout au sujet; il ne peut donc être conçu sous forme de *Chose* mais seulement comme *Esprit*.

L'Esprit se détermine peu à peu et prend conscience de soi dans un progrès indéfini, qui se réalise selon le rythme fameux : thèse, antithèse et synthèse. En se posant, il s'oppose nécessairement un objet, lequel est enfin connu comme un pur mode de l'activité de l'Esprit. Ce rythme ternaire se poursuit sans fin réalisant les divers sujets et objets *empiriques* avec leurs infinies synthèses. Ainsi se crée et se révèle dans un progrès essentiellement inachevable le Moi pur ou l'Esprit. Il appartient à la philosophie de déterminer les conditions de ce développement dialectique. Il y en a deux, la matière et la réflexion : la matière qui « est le produit du fond obscur et inconscient de l'activité créatrice de l'Esprit..., la réflexion qui s'y applique pour l'analyser et pour le comprendre. » X. Léon, ouvrage cité, p. 460. Le Droit, la Morale, la Religion marquent les étapes du progrès de l'Esprit. Les sujets empiriques ne sont ainsi que les moments de la création progressive et spontanée de l'Esprit. Ce n'est donc point au solipsisme mais au panthéisme évolutif qu'aboutit l'idéalisme de Fichte.

b) J. Lachelier. — Il faut en dire autant de Schelling et de Hegel, et aussi, sous bénéfice d'une réserve très importante que nous allons formuler, de l'idéalisme du français Jules Lachelier. Donnons-lui d'abord la parole : « Je ne crois pas qu'il puisse être question de panthéisme s'il n'existe qu'une somme d'êtres physiques, ou même qu'un être purement matériel. Le panthéisme, ce me semble, suppose d'abord l'unité de l'être, et ensuite que cet être est au fond spirituel, raison, liberté même, quoique d'abord sans conscience, mais destiné à s'apparaître à la fin à lui-même sous la forme de la pensée. Je crois qu'il n'y a pas d'autre être que celui-là pour la pure philosophie, et qu'elle est essentiellement panthéiste. Mais on peut *croire* à un *au-delà* du monde, spirituel aussi, mais sans mélange de matière, sans devenir transréel, et inconnaissable pour nous dans nos conditions actuelles d'existence. Si l'on réserve pour cet au-delà le nom de Dieu, on se contentera d'appeler *monde* l'être spirituel universel; et distinguant ainsi le monde de Dieu, on ne sera pas panthéiste. » *Bulletin de la Société française*

de philosophie, 1912, p. 256. En ces lignes très sincères et très nettes, J. Lachelier a défini, en les distinguant, sa philosophie et sa croyance : sa philosophie comme un idéalisme panthéiste, sa croyance comme un théisme. On sait qu'il était catholique.

III. Réfutation. — L'essence du panthéisme, telle du moins que nous l'avons caractérisée et décelée à travers les systèmes, s'oppose tout ensemble aux principes de la raison, à l'expérience, à la véritable morale et à la véritable religion.

1° *Aux principes de la raison.* — En effet, à s'en tenir à la logique des systèmes panthéistes, l'on est bien obligé d'avouer que, d'une manière ou d'une autre, et d'ordinaire de beaucoup de manières, leurs auteurs introduisent des éléments inintelligibles et contradictoires dans leur conception du réel. D'une part, ils admettent l'*être par essence*, Dieu, sous des noms divers au reste : l'Un, la Nature qui n'est pas créée et qui crée, la Substance, l'Esprit, la Pensée. Or, note justement saint Thomas, il n'y a pas, il ne peut y avoir de manière plus parfaite d'être que d'être par essence. Donc, il faut absolument attribuer à l'être par essence, à Dieu, toute perfection et en plénitude; de même, faut-il se garder de parler de lui comme on ferait d'un être auquel il manquerait quelque perfection, ou du moins quelque degré de perfection. Pour détailler un peu, être par essence, c'est être infiniment parfait, unique, absolument simple, immuable, éternel et immense; attributs exclusifs de toute imperfection. Exister par essence, c'est exister comme Personne vivante, intelligente et aimante, comme une Personne pleinement consciente de soi et de tout en soi, comme une Personne souverainement libre de créer ou de ne pas créer, et qui, si elle veut bien produire des êtres, ne peut le faire que de la manière la plus parfaite possible, c'est-à-dire par création à partir de rien, et en les faisant subsister en eux-mêmes. Or il est essentiel au panthéisme de nous présenter un Dieu tout autre que celui qui vient d'être décrit. Son Dieu n'est, à vrai dire, ni créateur, ni libre, ni proprement ou du moins parfaitement conscient et personnel. De plus, tout panthéisme affirme que Dieu seul subsiste en soi, que tout le reste, réalités émanées, modes, sujets et pensées empiriques, ne subsiste qu'en Dieu. C'est s'acculer dans une impasse. Car, ou bien l'on déclare que ce que nous appelons ici *tout le reste* est pure illusion, et ce n'est point expliquer le donné mais le supprimer; ou bien l'on admet que c'est du réel identique à Dieu, et c'est poser que l'être par essence est imparfait, fini, multiple, composé, changeant, temporel, étendu, ce qui s'oppose absolument à sa nature; ou bien enfin l'on enseigne que c'est du réel, mais que ce réel, tout en subsistant naturellement et nécessairement en Dieu, ne Lui est pas identique, et c'est soutenir cette énormité que des réalités imparfaites, limitées, multiples, composées, changeantes, temporelles et étendues sont comme *Sujet naturel et nécessaire d'attribution*, l'Être parfait, infini, unique, simple, immuable, éternel et immense. Il y a là une réfutation générale du principe panthéiste, et il ne serait pas malaisé de souligner, en s'attachant aux diverses formes qu'il a revêtues, des violations particulières des lois essentielles qui régissent la raison humaine. Mais cette critique spéciale nous entraînerait hors des limites assignées à cet article. Notons pourtant que l'affirmation fondamentale des panthéistes postkantiens, d'après laquelle Dieu, peu à peu, se crée, se révèle à lui-même, s'identifie à « l'infini du progrès », constitue le renversement même du principe de raison suffisante.

2° *A l'expérience.* — Le principe panthéiste s'oppose également à l'expérience humaine. Dans son livre *A travers la métaphysique*, le P. A. Valensin a présenté, sous deux formes très poussées, la réfutation du panthéisme, appuyée sur l'expérience. S'il a eu tort, même en ce qui concerne le panthéisme qu'il nomme savant, de déclarer inopérante la réfutation métaphysique, du moins a-t-il été bien inspiré en faisant saillir de façon lucide celle qui se prend de notre conscience de la responsabilité. Je me perçois moralement responsable de certains de mes actes, bons ou mauvais. Sans doute, la Théodicée démontre-t-elle que ces actes mêmes je ne les pose qu'au titre de cause seconde. Il n'en est pas moins vrai que je me les approprie, que je me considère comme leur sujet naturel ultime d'attribution; me félicitant des bons et me gourmandant des mauvais. C'est donc, qu'au titre de créature, j'existe en moi et pour moi, que je subsiste comme personne créée. D'ailleurs, s'il en était besoin, le raisonnement viendrait ici compléter la preuve d'expérience intime, car l'attribution naturelle et nécessaire à Dieu d'actes moralement mauvais, comme tels, est une monstruosité, et l'attribution naturelle, nécessaire, d'actes moralement bons, mais imparfaits, au même Dieu, est une impossibilité.

3° *A la vraie morale.* — La véritable morale est celle qui suppose libre arbitre, obligation, et sanction proportionnée. Or, il est de l'essence du panthéisme d'exclure le vrai libre arbitre, celui qui se prend de l'expérience et que l'on appelle liberté d'indifférence active. Bref, le déterminisme est partiellement constitutif du principe panthéiste. Mais poser le déterminisme, c'est supprimer l'obligation morale, c'est par là même pervertir la véritable morale. Sans doute, les panthéistes, un Plotin, un Spinoza, un Fichte ont-ils pu trouver d'autres ressorts pour bien faire. Nous affirmons simplement que, dans la mesure même où ils se sont enfermés dans la logique pratique de leur système, ils se sont privés du ressort le plus puissant, du ressort spécifiquement moral pour marcher à l'Idéal.

4° *A la vraie religion.* — Du moment qu'il élimine le véritable caractère du fait moral, et donc, de la science morale, le panthéisme ne peut sauvegarder le véritable caractère, non seulement de la religion chrétienne, mais aussi de la religion tout court. Ce n'est point en effet un culte au Moi profond, un culte à la plus haute portion de notre être, qui la constitue, c'est un culte à Dieu, au Dieu personnel, aimant et libre du théisme authentique. Être religieux est autre chose que prendre conscience de notre naturelle divinité, c'est reconnaître un Créateur, l'adorer humblement, lui rendre grâces, chanter ses louanges, le prier avec confiance d'être exaucé, s'offrir et se donner à Lui. C'est encore croire à son amour, à sa providence sur tout et sur nous, lui obéir. Tout cela implique sens du libre arbitre et du devoir moral en nous, sens également de la personnalité de Dieu, de son amour bienveillant et bienfaisant, de son cœur; tout cela implique théisme et non panthéisme.

IV. Réponses aux objections. — *a)* Une première objection se tire de l'unité de notre idée d'être. Qu'elle s'exprime au dehors par les mots Un, Substance, Esprit ou Pensée, peu importe; elle est une. Et donc l'être réel est unique. La réponse est depuis longtemps venue, mais il ne faut pas se lasser de la répéter. La voici. Oui, l'unité de l'idée d'être emporterait l'unicité de l'être réel, si cette unité était adéquate, parfaite, mais il n'en est rien; notre idée objective d'être ne jouit que d'une unité fort imparfaite d'analogie; elle exprime l'incomplète ressemblance des êtres entre eux, des êtres à l'Être; bien loin d'impliquer l'unité et l'identité réelles, elle postule l'Un et le multiplie.

b) On insiste : Si le monde était distinct et différent de Dieu, il y aurait quelque chose hors de lui, faisant nombre avec lui et le limitant. Réponse : Nullement, puisque, selon la doctrine théiste, le monde n'existe

qu'en dépendance essentielle de Dieu, que tout ce qu'il a de réalité se trouve être sous une forme éminement, infiniment supérieure en Dieu. Du fait entièrement libre de la création résulte une multiplicité d'êtres, mais non plus d'être.

c) L'esprit divin ne peut être conscient que dans son devenir en s'opposant indéfiniment un objet et en surmontant indéfiniment cette opposition... Voilà en raccourci l'objection du panthéisme idéaliste. Elle est deux fois inintelligible; en ce qu'elle nie, à savoir que l'Esprit par essence n'est pas, du même coup, conscience exhaustive de Soi et de tout en soi; en ce qu'elle affirme, à savoir que d'un néant primordial de conscience peut naître et se créer indéfiniment la conscience.

d) Le théisme, dit-on, conçoit Dieu comme une Personne infinie, et c'est absurde, car qui dit personne dit conscience, et donc dualité de sujet et d'objet. Réponse : Toujours la même confusion entre les consciences limitées et la Conscience; celles-là enveloppent dualité, celle-ci est l'Être même.

e) Le théisme philosophique enseigne que la subsistance est de même ordre que la nature, et donc, qu'à une nature contingente correspond une subsistance contingente. Mais alors, comment se concilie-t-il avec le théisme théologique qui admet dans le Christ une nature contingente subsistant dans le Verbe? Réponse : La nature humaine du Christ subsisterait dans une personne de même ordre si, par une intervention surnaturelle et libre de Dieu, une Personne divine, le Verbe, ne suppléait éminemment le rôle de cette personnalité connaturelle.

V. Panthéisme et idéalisme. — Il ne s'agit pas ici d'introduire une étude comparée de l'idéalisme et du panthéisme, mais simplement de montrer comment, sur un point d'importance, le présent article s'accorde avec l'art. Idéalisme. En achevant son exposé critique, M. Monnot voulant préciser au mieux sa position et prévenir d'inutiles objections écrivait : « Il y aurait cercle vicieux à exclure l'idéalisme, théorie métaphysique de la connaissance, en conséquence du rejet de son équivalent le panthéisme par la théodicée traditionnelle, laquelle suppose exclue la théorie idéaliste de la connaissance. Il n'y a pas cercle vicieux, du moment qu'on raisonne dans le supposé de l'idéalisme tel qu'il est, à se rendre compte par ailleurs qu'on est tout simplement en train de réfuter le panthéisme. Qu'on veuille bien se reporter aux paragraphes qui précèdent et l'on verra que telle a été notre marche. C'est l'impossibilité d'admettre, pour rendre compte de notre connaissance telle qu'elle a lieu, une explication qui comporte logiquement le panthéisme, qui empêche la tentative idéaliste d'aboutir. » T. III, col. 877. Poussé jusqu'au bout, le principe idéaliste s'achève en panthéisme. Il est donc naturel de le suivre jusque-là et de déceler, à la lumière des premiers principes de l'intelligence et par voie dialectique, les contradictions qu'il recèle, de faire toucher son inintelligibilité radicale. C'est ce que nous avons fait plus haut en montrant que le panthéisme idéaliste et évolutionniste d'un Fichte constitue le renversement du principe de raison suffisante. Et M. Monnot indiquait nettement dans son article le sens de cette réfutation, *loc. cit.*, col. 877. Ce faisant, il réfutait l'idéalisme dans sa conséquence panthéiste; réfutation indirecte qui ne supplée pas mais complète celle, directe, qui s'en prend à l'affirmation idéaliste elle-même. Cette réfutation repose, même quand il faut en venir à la traduire sous forme dialectique, sur le fait que l'intelligence humaine est capable de réaliser un retour sur soi par réflexion complète lorsqu'elle énonce un premier principe ou du moins un jugement qui, de toute évidence, s'y ramène. Dans cet acte de réflexion complète, l'intelligence s'aperçoit que sa nature est de se conformer, par manière de connaissance, à un déterminant objectif, et que satisfaction lui est donnée. *Archives de philosophie*, III, 2, *La doctrine de S. Thomas sur la vérité*, p. 3-11 et p. 32-38.

Blaise Romeyer.

PAPAUTÉ. Sa condition devant le Droit international contemporain. — I. Comment le Pape est souverain en droit et en fait, même sans posséder un royaume temporel. II. La participation du Pape à la vie internationale. III. La question du drapeau pontifical en France.

I. Comment le Pape est souverain en droit et en fait, même sans posséder un royaume temporel. — En raison des exigences permanentes de son autorité spirituelle sur les catholiques du monde entier, le Pontife romain doit demeurer et paraître indépendant à l'égard de toute souveraineté temporelle, quelle qu'elle soit. Ni la liberté ni la dignité du ministère religieux de la Papauté, ni l'intérêt moral des catholiques de tout pays, ni l'intérêt politique de chacun des gouvernements qui ont sur eux juridiction séculière ne concorderaient avec un régime qui soumettrait ou semblerait soumettre le premier pasteur de la catholicité au pouvoir législatif, judiciaire et coercitif d'un État quelconque : et, en fait, de l'État italien, puisque Rome est située en Italie. Une nécessité de droit réclame que le Pontife romain soit juridiquement et diplomatiquement reconnu exempt de toute subordination envers un gouvernement séculier et reconnu apte à traiter d'égal à égal avec tous les souverains et chefs d'État les affaires de politique religieuse concernant le catholicisme. Or, pour désigner une pareille condition, il existe un terme consacré dans la langue du droit public : c'est la *souveraineté*. Le Pape doit être et ne peut pas ne pas être reconnu *souverain*.

Il y a beaucoup de vrai dans la boutade fameuse de Spuller : « Croyez-vous que la souveraineté du Pape tienne à une *motte de terre ?* »

Guizot avait déjà dit, le 1er décembre 1847 : « Ce qui constitue vraiment l'État pontifical, c'est la souveraineté dans l'ordre spirituel. La souveraineté d'un petit territoire n'a pour objet que de garantir l'indépendance et la dignité visible de la souveraineté spirituelle du Saint-Siège. »

Le 20 novembre 1882, un ministre opportuniste de la troisième République expliquait ainsi pourquoi, depuis la chute du pouvoir temporel, la Papauté continuait d'être une aussi grande Puissance politique qu'auparavant, une Puissance à laquelle il demeurait nécessaire d'envoyer des ambassadeurs : « Avant les événements qui ont mis fin au pouvoir temporel, le Pape était souverain de deux ou trois millions d'hommes. Croyez-vous que ce fût à ce souverain que les Puissances envoyaient des ambassadeurs? Jamais la France n'a envoyé d'ambassadeur à un souverain tel qu'était le Pape comme prince temporel. C'est au Souverain Pontife, représentant d'une grande puissance politique, que les ambassadeurs étaient envoyés... Le Saint-Siège est encore actuellement une puissance politique, une aussi grande puissance politique qu'avant la suppression du pouvoir temporel... »

Le cas très spécial et caractéristique du Saint-Siège comme personnalité souveraine en droit international aide les juristes à spiritualiser et à mieux préciser le concept même de la souveraineté.

II. La participation du Pape a la vie internationale. — 1° *Les ambassades.* — Aujourd'hui, une ambassade ou une légation diplomatique est accréditée en permanence auprès du Souverain Pontife par les États suivants : Allemagne, Argentine, Autriche, Bavière, Belgique, Bolivie, Brésil, Chili, Colombie, Costa-Rica, Espagne, France, Grande-Bre-

tagne, Hollande, Hongrie, Lettonie, Nicaragua, Pérou, Pologne, Portugal, Roumanie, Tchéco-Slovaquie, Venezuela, Yougo-Slavie.

Une nonciature ou une internonciature est accréditée en permanence par le Souverain Pontife auprès des États suivants : Allemagne, Argentine, Autriche, Bavière, Belgique, Bolivie, Brésil, Chili, Colombie, Costa-Rica, Espagne, France, Haïti, Hollande, Hongrie, Luxembourg, Pérou, Pologne, Portugal, Roumanie, Suisse, Tchéco-Slovaquie, Venezuela, Yougo-Slavie. Le nonce apostolique est, partout où existe une nonciature, le doyen-né du corps diplomatique.

D'autres Puissances, comme le Japon et les États-Unis, ont envoyé au Vatican des négociateurs officiels, mais transitoires, pour certaines tractations déterminées.

2° *L'action diplomatique.* — Le 17 décembre 1885, le différend survenu entre l'Allemagne et l'Espagne, à propos des archipels Carolines et Palaos, fut réglé pacifiquement grâce à la médiation diplomatique du pape Léon XIII. — Le 8 septembre 1909 et le 12 août 1910, le litige survenu entre le Brésil et le Pérou, le Brésil et la Bolivie, fut réglé pacifiquement, grâce à une commission d'arbitrage dont la présidence appartint au nonce du pape Pie X. — Le 1er août 1917, le pape Benoît XV proposa en vain ses bons offices ou sa médiation à tous les belligérants de la Grande Guerre pour la pacification générale. — Mais, en faveur des prisonniers de guerre et des détenus civils, Benoît XV put faire agréer, auprès des belligérants, ses propositions charitables et délicates du 19 décembre 1914, du 11 janvier 1915, du 14 mai 1915, du 23 août 1915, du 25 août 1915, du 18 juillet 1916. — Le 26 avril 1918, deux importantes conventions diplomatiques, signées à Berne, apportèrent la délivrance ou une amélioration de leur sort à de nouvelles catégories de prisonniers de guerre et de détenus civils : Benoît XV, représenté à Berne par Mgr Marchetti, puis par Mgr Maglione, avait exercé une part sérieuse d'influence sur la préparation de ces deux protocoles.

Lors de la première Conférence de la Paix, tenue à La Haye en 1899, Léon XIII avait été mêlé, comme tous les autres souverains, aux négociations préliminaires engagées par le tsar Nicolas II. Les deux notes diplomatiques du cardinal Rampolla sur ce problème portent les dates du 15 septembre 1898 et du 10 février 1899. Mais l'intervention de l'Italie créa un obstacle efficace à la convocation du Saint-Siège parmi les Puissances invitées, le 6 avril 1899, à se faire représenter au palais royal de La Haye pour la Conférence internationale qui s'ouvrirait le 10 mai suivant. Il y eut, du moins, échange de lettres significatives entre la reine Wilhelmine (7 mai 1899) et le pape Léon XIII (29 mai 1899). Lettres dont lecture publique fut donnée à tous les membres de la Conférence de La Haye, immédiatement après la clôture officielle de leurs travaux. — Une exclusive non moins déplorable à l'encontre de la Papauté fut commise par les gouvernants libéraux de l'Italie unifiée durant la Grande Guerre. Le 26 mars 1915, un traité secret avait été signé à Londres entre l'Angleterre, la France, la Russie et l'Italie, pour décider l'entrée en guerre de cette dernière Puissance, aux côtés des trois autres, contre les Empires centraux. L'article 15 obligeait les signataires à seconder toute démarche qu'accomplirait l'Italie pour faire écarter le Pape de toute négociation éventuelle qui concernerait le dénouement de la guerre et la conclusion de la paix future. Telle est la raison pour laquelle la France et l'Angleterre ne daignèrent pas même adresser une réponse officielle et motivée à la note diplomatique du 1er août 1917, par laquelle Benoît XV proposait à tous les belligérants ses bons offices ou sa médiation pour la pacification générale. — Nous rencontrons ici l'une des préoccupations constantes du personnel gouvernemental de l'Italie unifiée, aussi longtemps que ce personnel fut recruté dans le monde libéral et maçonnique qui avait joué un rôle prépondérant dans la réalisation et l'organisation de l'unité italienne.

3° *L'après-guerre.* — L'exclusive prononcée par l'Italie et les Puissances alliées de l'Italie est l'une des diverses causes pour lesquelles le Saint-Siège a été tenu à l'écart de toute participation, même indirecte, au règlement de la paix et à la naissance de la Société des Nations. Benoît XV ne fut ni convié à aucune des tractations internationales ni consulté d'aucune manière à leur propos, nonobstant l'immense intérêt moral et spirituel que présentait l'œuvre d'universelle reconstruction et nonobstant l'indiscutable prestige que possédait et retrouvait la puissance pontificale au milieu de l'universel désarroi. Le Saint-Père envoya cependant, de lui-même, un négociateur à Paris, durant la Conférence de la Paix, en 1919, pour obtenir une meilleure rédaction des textes concernant les missions catholiques des anciennes colonies allemandes et de tous les territoires soumis à la domination des Puissances victorieuses et où l'évangélisation avait été exercée, avant la guerre, par des missionnaires allemands. Les textes définitifs furent, à cet égard, moins rigoureux que la rédaction primitivement soumise aux délibérations des diplomates.

La Grande Guerre eut, d'ailleurs, pour résultat inattendu d'augmenter considérablement la participation officielle du Saint-Siège à la vie internationale : car de nombreux États, anciens et nouveaux, se trouvèrent obligés, quelles que fussent leurs tendances et leurs antipathies, de nouer ou de renouer des relations diplomatiques avec la Papauté, pour assurer la paix religieuse et la paix civique dans les régions multiples dont les traités internationaux changeaient le statut politique. Le régime légal du culte catholique, après la translation de souveraineté, devenait un problème d'extrême urgence qui exigeait la collaboration publique du Saint-Siège. D'où résulta l'augmentation importante du nombre des ambassades et légations accréditées auprès du Vatican et pareillement du nombre des nonciatures et internonciatures accréditées par le Saint-Siège auprès des Puissances séculières. Le rétablissement des relations diplomatiques entre la France et le Vatican fut, en 1921, le principal événement politique qui manifesta ce renouveau d'influence internationale du Saint-Siège dans l'Europe d'après-guerre.

4° *Les visites souveraines au Vatican.* — A la fin du règne de Benoît XV fut élargi, en ce qui concerne les personnages catholiques, le protocole qui, depuis la chute du pouvoir temporel, réglait les audiences des souverains et chefs d'État au Vatican. Ce protocole tendait à rappeler que le Pape ne reconnaît, dans Rome, aucune autre souveraineté légitime que la sienne. Mais la règle s'était appliquée jusqu'alors avec une rigueur inégale aux souverains ou chefs d'État selon qu'ils appartenaient ou qu'ils n'appartenaient pas à la religion catholique.

Pour les souverains et chefs d'État non catholiques, ils devaient, pour se rendre au Vatican, partir du palais de leur propre ambassade ou légation (à défaut d'ambassade ou de légation, un établissement ecclésiastique de leur propre nationalité). De même, ils devaient, en quittant le Vatican, se rendre, non pas au Quirinal ou à quelque autre palais officiel de la nouvelle Italie, mais, comme au départ, à leur propre ambassade ou légation. Ils seraient donc officiellement présumés se rendre du territoire de leur pays au Vatican et du Vatican au territoire de leur pays, sans passer

par le Quirinal et sans paraître savoir qu'il existe à Rome un roi d'Italie.

Pour les souverains et chefs d'État catholiques, le Pape exigeait, en outre, qu'ils s'abstinssent de visiter d'aucune manière le roi d'Italie au Quirinal et à Rome : ce qui rendait moralement impossible toute visite de leur part dans la Ville éternelle sans un conflit avec le Quirinal ou le Vatican. Aller au palais pontifical en omettant de faire, dans Rome, visite au roi d'Italie, était chose incompatible avec les relations normales entre Puissances dont les rapports diplomatiques sont amicaux et réguliers. Aller au Quirinal, par contre, était manifestement se faire refuser toute audience au Vatican ainsi que provoquer les publiques protestations du Saint-Siège, car la visite au roi d'Italie, à Rome, en de telles conditions équivaudrait à consacrer la violation des droits du Pontificat romain. Telle fut la signification de la visite faite au Quirinal en 1904 par le président Loubet : visite qui fut le point de départ de la rupture diplomatique entre la France et le Vatican. L'empereur d'Autriche François-Joseph et le roi Carlos de Portugal avaient précédemment contremandé, pour obtempérer aux adjurations du Vatican, le voyage qu'ils avaient annoncé l'intention de faire chez le roi Humbert d'Italie. Pour François-Joseph, il s'agissait cependant de rendre une visite officielle faite par un souverain allié. Pour Carlos de Portugal, il s'agissait de relations politiques fondées sur une très proche parenté avec la Maison de Savoie.

Benoît XV, en 1920, par l'encyclique *Pacem Dei*, annonça l'intention de rendre moins malaisée la condition faite, à cet égard, aux souverains et chefs d'État catholiques. De fait, on réduisit le protocole de leurs audiences pontificales aux mêmes conditions, moins onéreuses et déjà clairement significatives, qui étaient déjà imposées aux souverains et chefs d'État non catholiques. Depuis 1922, Albert Ier de Belgique et Alphonse XIII d'Espagne furent reçus au Vatican de la même manière et d'après les mêmes règles qu'y avaient été reçus précédemment Guillaume II, Édouard VII, le président Woodrow Wilson. Le but avoué de cet élargissement de l'étiquette romaine était de faciliter les visites mutuelles entre chefs d'État : visites qui comptent parmi les choses utiles au maintien de la paix et des bonnes relations internationales.

5° *Le Pape et la Société des Nations.* — Nous pouvons affirmer sans craindre aucun démenti, que le Souverain Pontife Pie XI ne désire nullement prendre place dans la Société des Nations. Bien plus, quand bien même (et par impossible) on lui offrirait d'y entrer, il est résolu à décliner absolument pareille proposition.

Le rang que la Papauté devrait nécessairement y occuper, au même titre que les cinquante autres Puissances déjà représentées, ne saurait convenir à la suprême dignité du Siège apostolique.

La plupart des questions que doit résoudre la Société des Nations appartiennent à un domaine temporel et profane où le Saint-Père juge avoir les raisons les plus sérieuses de ne pas intervenir et de ne pas compromettre son autorité morale et spirituelle.

L'article 16 du Pacte de la Société des Nations impose aux Puissances contractantes l'obligation juridique de contribuer solidairement à la répression et à la coaction contre toute autre Puissance qui aurait violé ses engagements internationaux par quelque attentat criminel. Le Souverain Pontife ne veut à aucun prix participer à de telles mesures de répression et de coaction. Le caractère de sa mission religieuse y répugnerait. La nature de son ministère apostolique lui interdit d'accepter par avance la consigne d'un aréopage humain, fût-ce un aréopage international.

Non seulement Pie XI ne cherche pas à entrer dans la Société des Nations, mais il refuse d'envisager actuellement l'idée même d'une représentation officielle et permanente du Saint-Siège à Genève, comme plusieurs Puissances en ont déjà constitué, pour suivre par le dehors les affaires de la Société des Nations et pour négocier avec elle les problèmes éventuels qui offriraient un intérêt commun au Pape lui-même et à l'organisation genevoise. Bien que cette combinaison diplomatique ne présente évidemment pas les mêmes inconvénients que la pénétration à l'intérieur de la Société des Nations, Pie XI veut écarter toute apparence de solidarité morale et de collaboration habituelle avec cette organisation. Il veut demeurer visiblement étranger, indépendant, par rapport à la Société des Nations et à son fonctionnement.

Ce n'est pas, d'ailleurs, que le Souverain Pontife se désintéresse le moins du monde de l'œuvre de collaboration internationale, de pacification internationale, que la Société des Nations a pour but d'accomplir. Pareille chose ne réclame vraiment aucune démonstration. Ce n'est pas non plus qu'il désapprouve les personnalités ou les institutions catholiques qui participent à la Société des Nations et aux organisations qui gravitent autour d'elle, dans le but d'y défendre les intérêts d'ordre moral et spirituel qui sont chers à tous les catholiques. Mais les personnalités ou les institutions dont il s'agit n'engageront qu'elles-mêmes et leur responsabilité privée. Elles n'engageront en rien l'autorité pontificale.

Ce n'est pas davantage que Pie XI répudie par avance tout contact officiel et direct avec la Société des Nations. Bien loin de là! Néanmoins, il n'envisage que des contacts intermittents, qui se produiraient à propos de telle ou telle affaire apte à intéresser particulièrement le Saint-Siège en même temps que la Société des Nations. Les questions de minorités religieuses, de droits des missionnaires dans les territoires sous mandat, de répression internationale des trafics scandaleux, de secours aux populations en détresse, de protection aux travailleurs intellectuels et beaucoup d'autres problèmes analogues présentent un grand intérêt du point de vue religieux non moins que du point de vue international. Si la Société des Nations, à propos d'une affaire de ce genre, reconnaît l'avantage ou même la nécessité de se procurer la collaboration officielle de la Papauté, rien ne lui sera plus facile que de le faire connaître par un message adressé au Vatican. Le Saint-Siège sera tout disposé à examiner favorablement une pareille requête et à lui donner la suite qu'elle pourra utilement comporter. Certaines questions, sans doute, comme celle de la réforme éventuelle du calendrier, ne sont pas de celles où Pie XI approuve l'intervention de la Société des Nations; il en réserve, pour sa part, le règlement futur à l'appréciation exclusive de l'autorité ecclésiastique. Mais, en beaucoup d'autres cas, une collaboration positive entre Rome et Genève paraîtra possible et désirable au Saint-Père. Il réglera donc l'affaire par voie de négociations officielles avec la Société des Nations au moyen du nonce apostolique à Berne ou de tout autre diplomate pontifical. Des résultats efficaces pourront ainsi être obtenus selon les vœux communs des deux autorités en présence.

Telle serait la forme sous laquelle pourra se créer opportunément le contact public entre l'organisation internationale constituée à Genève et la plus haute Majesté spirituelle de l'univers.

De notre côté, à nous catholiques, il faudra éviter les revendications maladroites. Ne nous déclarons pas hostiles, systématiquement, à la Société des Nations parce que le Souverain Pontife n'en fait pas partie. La vérité est que le Pape ne désire nullement pénétrer

dans la Société des Nations et que, si on lui offrait même d'en devenir membre, il refuserait par principe. Mais, par les moyens d'action dont nous pouvons disposer, à Genève et ailleurs, il faudra promouvoir les justes requêtes dont le succès importe à la cause du bon droit et faire échec aux intrigues qui tendraient à confisquer au profit d'erreurs et d'utopies malfaisantes les forces et les influences de l'organisation internationale. Voilà qui importe pour les réalisations utiles et pour le triomphe du bien. Et puis, lorsque la matière le réclamera, lorsque les circonstances le suggéreront raisonnablement, notre tâche sera de revendiquer avec méthode et avec tact, dans les divers pays de la chrétienté, que, pour une affaire importante d'intérêt moral et spirituel non moins que d'intérêt international, les organes qualifiés de la Société des Nations sollicitent la collaboration officielle du Saint-Siège.

Déjà, certains pourparlers diplomatiques ont eu lieu, entre Rome et Genève, à propos du contrôle de la liberté religieuse aux Lieux saints de Palestine et de certaines autres questions concernant les missions catholiques en territoire sous mandat et la lutte internationale contre certaines misères, certains abus et certains fléaux.

III. La question du drapeau pontifical en France. — Cette question, qui a fait un certain bruit durant les années d'avant-guerre, est complètement inexistante aujourd'hui, le droit d'arborer le drapeau pontifical étant désormais reconnu sans conteste, en droit et en fait, dans notre pays.

Un décret, dirigé contre les emblèmes révolutionnaires, et datant du ministère Casimir-Perier (1894), interdisait en France l'exhibition sur la voie publique de tout drapeau qui ne serait pas le drapeau français, le drapeau d'une Puissance étrangère ou, comme en témoignerait une inscription explicative, l'étendard d'une association légalement constituée. En vertu de ce décret, plusieurs personnes furent poursuivies pour avoir arboré, en la fête de Jeanne d'Arc, le drapeau blanc et jaune du Saint-Siège. De juridiction en juridiction, l'affaire fut portée, après des péripéties diverses, jusqu'à la Chambre criminelle de la Cour de cassation. Celle-ci, après avoir entendu un rapport plus qu'étrange du procureur général Baudouin, appuyant les conclusions les plus sévères, déclara que le drapeau pontifical était au nombre des emblèmes interdits par le décret de 1894. L'arrêt du 5 mai 1911 prononce, en effet, que *le drapeau pontifical aux couleurs blanche et jaune n'est plus un drapeau aux couleurs nationales étrangères, et que, en effet, la souveraineté dont il était autrefois le symbole a cessé d'exister par suite de la réunion des États pontificaux au royaume d'Italie.*

Le problème soulevé à l'occasion du drapeau est donc la question suivante : la réunion des États pontificaux au royaume d'Italie, en 1870, a-t-elle eu pour conséquence de rendre irréelle et inexistante, au regard du droit international, la souveraineté du Saint-Siège?

Nous regardons comme inutile, après toutes les explications qui précèdent, de démontrer longuement un fait politique et juridique qui s'impose à tous les yeux avec une clarté aveuglante. La condition souveraine du Saint-Siège dans la vie internationale est chose distincte de la possession d'un territoire, qui en était la garantie de droit public. Après comme avant la chute du pouvoir temporel, le Pape demeure exactement ce qu'il était jusqu'alors dans la communauté du Droit des Gens, quant à l'indépendance politique et à la capacité juridiquement reconnue de traiter, par les voies diplomatiques, d'égal à égal avec tous les souverains et chefs d'État. La disparition du pouvoir temporel a changé seulement une modalité dans la désignation du statut officiel de la Papauté au regard du monde politique et profane. Selon la distinction suggérée par le grand jurisconsulte français Louis Renault, à la première Conférence de La Haye, en 1899 : depuis 1870, le Saint-Siège n'est plus un *État*, puisqu'il n'a plus de territoire indépendant, mais il demeure une *Puissance*, puisqu'il conserve, en droit et en fait, dans la communauté internationale, la prérogative de souveraineté.

Cette controverse affligeante date des années d'avant-guerre. L'arrêt du 5 mai 1911 et les conclusions du procureur général Baudouin restent comme un souvenir humiliant dans l'histoire de la Cour de cassation et de la magistrature française. L'intolérable prétention de considérer comme inexistante la souveraineté du Pape, à cause de la chute du pouvoir temporel, est en discordance trop évidente avec toutes les réalités actuelles du Droit des Gens pour être défendue sérieusement par aucun juriste digne de ce nom, pas plus que par aucun homme de sens commun. Depuis 1921, la République française accrédite un ambassadeur auprès du Pape; elle reçoit à Paris un nonce apostolique du Saint-Siège, qui est le doyenné du corps diplomatique accrédité en France. Il ferait beau voir qu'on allât maintenant prétendre que la Puissance pontificale n'existe plus, aux yeux de l'État français, comme personnalité souveraine, ni que son drapeau blanc et jaune ne peut pas être déployé chez nous dans les mêmes conditions que tous les drapeaux des souverainetés étrangères. C'est une question réglée sans conteste.

Impossible de révoquer en doute la valeur de cette réponse officielle du ministère Waldeck-Rousseau, le 4 septembre 1901, transmise au procureur général de Dijon par les soins de MM. Monis et Delcassé : *le drapeau pontifical aux couleurs étrangères blanche et jaune est celui d'un* souverain *s'il n'est pas celui d'un* État.

Outre les ouvrages et les textes qui seront mentionnés plus loin, après l'art. Pouvoir temporel du Pape, énumérons quelques études spécialement consacrées au *drapeau du Saint-Siège*, comme symbole de sa souveraineté : Louis Delzons, *La Souveraineté du Pape*, dans la *Revue des Deux Mondes* du 15 juillet 1911; Yves de La Brière, *Les Luttes présentes de l'Église*, Paris, 1913 (et 1927), t. I; Louis Le Fur, *Le Saint-Siège et la Cour de cassation*, Paris, 1911; Pierre Ravier du Magny, *La Souveraineté du Saint-Siège et le Drapeau pontifical*, dans la *Revue d'Organisation et de Défense religieuse* du 6 août 1911.

Inutile d'ajouter que la question du drapeau pontifical ne comporte pas de références anciennes, le symbolisme d'un drapeau officiel et unique comme emblème distinctif d'une Puissance souveraine étant (avec le sens que nous lui attribuons aujourd'hui) une conception essentiellement contemporaine.

Yves de La Brière.

1. PAPE (Dogmatique), successeur de saint Pierre dans le gouvernement de l'Église universelle — I. Primauté de Pierre. II. Primauté du pape. III. Infaillibilité du pape.

I. Primauté de Pierre. — Trait distinctif de l'Église catholique, la monarchie pontificale n'est pas seulement un fait d'ordre humain. Il faut la tenir pour une institution divine, qui a son germe dans les pouvoirs spéciaux confiés à Pierre par le Christ.

1° *Doctrine catholique*. — Hostiles par principe à la papauté, les protestants et les grecs orthodoxes le sont pareillement à la primauté de Pierre. S'ils consentent à lui reconnaître une préséance honorifique sur le reste des Apôtres, ils lui refusent toute véritable juridiction. En vertu de la même tendance, les gallicans extrêmes s'appliquaient à restreindre ses pouvoirs en les ramenant à une délégation plus ou moins implicite de l'Église.

Déjà saint Léon IX avait revendiqué, contre Michel Cérulaire (1053), les privilèges de Pierre. Denzinger-Bannwart, n. 351. Jean XXII avait condamné (23 octobre 1327) la conception oligarchique soutenue par Marsile de Padoue, d'après laquelle Pierre n'aurait pas reçu plus d'autorité que les autres Apôtres. *Ibid.*, n. 496. Plus tard, Innocent X fit censurer comme hérétique par le Saint-Office (24 janvier 1647) une proposition gallicane, qui tendait à établir une égalité absolue entre saint Pierre et saint Paul, sans aucune subordination de celui-ci à celui-là. *Ibid.*, n. 1091.

Joints au magistère ordinaire, ces actes de l'autorité ecclésiastique attestaient suffisamment la foi de l'Église. Mais il était réservé au concile du Vatican d'en formuler la définition. Const. *Pastor æternus*, c. I, *ibid.*, n. 1822, 1823. De son enseignement il résulte que Pierre fut constitué par le Christ, suivant les expressions traditionnelles, « prince de tous les Apôtres », soit isolés, soit réunis, et « tête visible de toute l'Église militante ». A quoi le concile ajoute, à l'adresse des protestants et des schismatiques orientaux, qu'il ne s'agit pas seulement là d'une « primauté d'honneur », mais d'une « véritable et propre juridiction », puis, contre les subtilités gallicanes, que ce pouvoir il l'a reçu « directement et immédiatement ». En deux mots, il faut reconnaître à Pierre une primauté effective et de droit divin.

2° *Institution de la primauté de Pierre.* — Cette doctrine répond à la place privilégiée que Pierre tient partout dans l'Évangile.

Après avoir reçu de Jésus un surnom symbolique, Marc., III, 16; Luc., VI, 14; Joa., I, 42, il apparaît régulièrement comme son compagnon et confident dans les circonstances les plus solennelles : à la transfiguration, par exemple, Matth., XVII, 1, et à l'agonie, *ibid.*, XXVI, 37. Il bénéficie d'une pêche miraculeuse, présage de ses conquêtes spirituelles à l'avenir. Luc., V, 4-10. De son côté, il parle et agit au nom des autres disciples, Matth., XVI, 16, 22; cf. XV, 15; XIX, 27; Joa., VI, 69. Après sa résurrection, Jésus a pour lui une pensée particulière, Marc., XVI, 7, et lui accorde la faveur d'une apparition personnelle, Luc., XXIV, 34; I Cor., XV, 5. Tous ces traits dénotent une attention spéciale du Maître, qui désigne Pierre comme le chef du « petit troupeau » déjà groupé par sa prédication.

Rien de surprenant, dès lors, à ce que Jésus, au moment de la scène célèbre de Césarée, le choisisse comme fondement de son Église future. Docile aux lumières de Dieu plutôt qu'à la voix de la chair et du sang, Pierre vient de confesser la mission divine de son Maître, Matth., XVI, 13-16. En récompense de cette foi, Jésus lui annonce le rôle qui lui est dévolu dans l'avenir de son œuvre. Jouant sur ce nom de « Pierre » qu'il lui avait préalablement donné, il veut faire de lui la « pierre » sur laquelle s'élèvera son Église, c'est-à-dire le fondement de l'édifice chrétien.

Pour échapper à cette évidence, quelques anciens exégètes protestants ont imaginé qu'en disant ces mots Jésus aurait fait un geste qui le désignait lui-même : c'est faire violence au sens obvie de tout le morceau, dont Pierre est visiblement l'objet. D'autres ont repris l'exégèse allégorique de certains Pères, pour dire, d'après I Cor., III, 11 et X, 4, qu'il ne saurait y avoir dans l'Église d'autre fondement que le Christ. Vérité dogmatique incontestable, mais qui n'empêche pas la délégation que le Christ fait ici à l'Apôtre de ses pouvoirs divins. Plus subtilement, la plupart ont allégué que le fondement serait ici la foi au Christ que Pierre vient d'exprimer. Et rien n'est plus vrai, à condition de reconnaître que la foi de Pierre est inséparable de sa personne.

Le sens littéral de cette parole est confirmé par le contexte qui l'environne, où l'on voit que Pierre reçoit « les clefs du royaume », avec le plein pouvoir de lier et de délier. Au demeurant, la part d'image qui reste dans ces expressions s'éclaire par les textes similaires, qui montrent Pierre chargé de « confirmer ses frères », Luc., XXII, 32, de « paître » les agneaux et les brebis, Joa., XXI, 15-17.

Aussi n'y a-t-il plus guère aujourd'hui de désaccord sur la signification du privilège de Pierre. Mais la critique en conteste l'authenticité, celle surtout du texte capital de saint Matthieu dont la ruine entraînerait tous les autres. Aux raisons générales qui rendent inacceptable l'idée d'une interpolation tardive, voir ÉGLISE, t. II, col. 1042, il faut ajouter ici que l'histoire des premiers siècles ne montre aucune force qui soit susceptible d'expliquer une semblable création; car le texte évangélique est beaucoup plus formel en faveur de la primauté de Pierre que les circonstances qui seraient censées l'avoir fait naître. La prépondérance de l'Église romaine est un effet et non point une cause.

En fait de raisons positives pour le rayer de l'Évangile, on a invoqué le désaveu infligé tout aussitôt à Pierre par Jésus, Matth., XVI, 22, 23. Comme si la médiocrité actuelle dont l'Apôtre y fait encore preuve s'opposait au rôle qui lui est dévolu dans l'avenir! On s'est également prévalu des pouvoirs généraux accordés à tous les Apôtres, *ibid.*, XVIII, 18; mais ceux-ci ne sont pas incompatibles avec l'autorité prépondérante de Pierre établie par ailleurs. Il reste donc que le principal argument de la critique ne soit autre qu'une certaine systématisation *a priori* de l'Évangile, que son exclusivisme même suffit à condamner.

Au lieu de supprimer le texte gênant, d'autres critiques ont prétendu en restituer la forme originale, qui lui enlèverait toute valeur dogmatique. Jésus aurait dit : « Tu es Pierre et les portes de l'enfer ne prévaudront point contre toi. » Parole qui promettait seulement à l'Apôtre l'exemption personnelle de la mort: En faveur de cette leçon, on allègue la manière dont le texte est parfois cité dans Eusèbe et quelques auteurs du IVe siècle. Mais, comme il est déjà rapporté tel que nous le lisons aujourd'hui par Origène et d'autres écrivains du IIIe siècle, par Tatien au deuxième, il s'ensuit qu'au lieu d'être primitive la lecture invoquée est, en réalité, une simplification pour appliquer à Pierre ce que l'Évangile dit de l'Église. On ne s'expliquerait guère, du reste, la signification du privilège contenu dans le texte ainsi restitué.

D'où il faut conclure que ce passage appartient à l'Évangile de saint Matthieu et que, par conséquent, rien n'autorise à ne pas le faire entrer dans l'enseignement authentique de Jésus.

3° *Nature de la primauté de Pierre.* — Quelle que soit la simplicité de leur forme, on ne rend pas justice à ces divers textes si on refuse d'y lire l'affirmation d'une véritable autorité.

Pierre est donné comme le fondement de l'Église et le principe immédiat de sa stabilité. Cf. Matth., VII, 24, 25. Résultat qui suppose des moyens en proportion, c'est-à-dire une action réelle et décisive sur l'édifice spirituel qu'il supporte. C'est lui, en particulier, qui a mission d'affermir la foi de ses frères dans un moment de crise grave, Luc., XXII, 32. On a objecté les textes où l'Église est dite fondée sur le Christ, I Cor., III, 11, ou, en général, sur les Apôtres et les prophètes, Eph., II, 20. Il est bien évident, en effet, que l'autorité de Pierre n'est pas unique dans l'Église et qu'elle ne peut résulter que d'une participation à celle du Christ; mais rien n'empêche que, sous cette double réserve, elle puisse être une réalité.

Si, malgré tout, la métaphore du fondement peut

paraître, à la rigueur, énoncer un rôle seulement passif, le pouvoir des clefs, celui de lier et de délier ont une signification incontestablement active. Ces métaphores expriment une juridiction sur les consciences, voir ÉGLISE, t. II, col. 1069, qui appartient éminemment à Pierre. Il en est de même pour la charge de pasteur suprême, qui lui est attribuée dans Joa., XXI, 15-17. On a voulu restreindre le pouvoir des clefs à l'admission des Gentils dans le royaume promis d'abord aux Juifs; mais rien ne donne le droit de limiter les souveraines initiatives de Pierre à ce cas particulier.

Cette autorité de Pierre s'étend à toute l'Église sans restriction. Le texte de saint Jean invite à y comprendre les brebis aussi bien que les agneaux, c'est-à-dire les grands non moins que les petits. Celui de saint Luc l'applique spécialement à ses « frères » dans l'apostolat. Dans tous les cas, il s'agit d'une mission dont l'Apôtre est investi par le Christ en personne et qui ne laisse place à aucune délégation d'ordre humain. Pierre occupe le sommet d'une hiérarchie qui ne tient ses pouvoirs que de Dieu.

4° *Exercice de la primauté de Pierre.* — D'après la critique moderniste, Pierre n'aurait « même pas soupçonné » le fait de cette autorité supérieure que l'Église lui attribue. Le décret *Lamentabili* a très justement condamné cette négation. Denzinger-Bannwart, n. 2055. Car l'histoire de l'Église apostolique montre en actes suffisamment formels l'exercice de cette primauté.

Pierre figure toujours au premier rang dans la liste des douze apôtres. Matth., x, 2-5; cf. Marc., III, 16-19; Luc., VI, 14-16; Act. I, 13. On trouve à maintes reprises chez les Évangélistes, pour désigner le corps apostolique, cette formule significative : « Pierre et ses compagnons. » Marc., I, 36; Luc., VIII, 45; IX, 32. Toutes expressions qui tendent à donner Pierre comme un chef.

De fait, c'est lui qui préside aux actes les plus importants de l'Église naissante : élection de Matthias, Act., I, 15; premières prédications aux Juifs, II, 14, 37, et III, 12; discours devant le sanhédrin, III, 8, 13, 19 et V, 29; châtiment d'Ananie et de Sapphire, V, 3-9; mission en Samarie, VIII, 14; extension de l'Église aux Gentils en la personne du centurion Corneille, X, 5-XI, 18. Aussi, après la mise à mort de Jacques, c'est Pierre qui est visé par la persécution d'Hérode, XII, 3. Dans l'affaire si grave des observances judaïques, c'est l'avis de Pierre qui est prépondérant à l'assemblée de Jérusalem, XV, 7-11.

Aux yeux de saint Paul lui-même, si jaloux de son indépendance , Pierre compte parmi les « colonnes » de l'Église. C'est avec lui qu'il est venu conférer avant d'aborder son œuvre. Gal., I, 18. Il lui reconnaît « l'apostolat de la circoncision », avec la même fermeté qu'il revendique sa propre vocation auprès des Gentils, *ibid.*, II, 7, 8. Les paroles où il s'attribue « la sollicitude de toutes les Églises », II Cor., XI, 28, s'entendent dans le rayon de son apostolat. Car l'ardeur débordante de son zèle, Rom., I, 14, n'est pas telle qu'il veuille « bâtir sur le fondement d'autrui », *ibid.*, XV, 21. On a beaucoup exploité, chez les protestants, sa résistance à Pierre dans le fameux incident d'Antioche, Gal., II, 11-15. Mais cette conduite n'a rien d'une révolte : elle consacre plutôt le grand prestige de Pierre, puisqu'une simple attitude jugée équivoque suffit à provoquer de sa part une si vive réaction.

Tous ces faits montrent que l'autorité de Pierre s'est exercée, dès l'âge apostolique, dans la mesure où le réclamaient les besoins de l'Église naissante. Elle allait se transmettre au même titre à ses successeurs.

II. PRIMAUTÉ DU PAPE. — Rien n'indique, dans les paroles du Christ, que la prérogative accordée à Pierre ait un caractère purement personnel. Au contraire, du moment que l'avenir de l'Église est en jeu, c'est dire que la primauté de Pierre est une institution qui doit durer autant qu'elle. Cette permanence de la primauté dans l'Église est le point principal sur lequel porte l'opposition de tous les adversaires du catholicisme. Voilà pourquoi le concile du Vatican lui consacre une définition spéciale, const. *Pastor æternus*, c. II, Denzinger-Bannwart, n. 1824, 1825, qui tranche tout à la fois la question de droit et la question de fait, en affirmant qu'en vertu de l'institution du Christ Pierre devait avoir des successeurs à perpétuité et que les évêques de Rome détiennent cette succession.

1° *Présomptions rationnelles.* — Au regard de la raison, la papauté se présente comme le seul moyen plausible d'assurer le bon gouvernement de l'Église universelle.

Le problème se pose à peine pour les protestants, qui ramènent le christianisme à une réligiosité tout individuelle et ne conçoivent pour les groupements ecclésiastiques aucun autre but que de la favoriser. Mais tous ceux qui font de l'Église le centre de l'économie divine doivent admettre qu'elle a des intérêts généraux qui dominent ceux des individus et des communautés locales. D'où il suit que son fondateur a dû la munir d'un organe propre à sauvegarder ces biens supérieurs de toute la famille chrétienne.

Or la constitution catholique est parfaitement appropriée à cette fin. Comme toute société, l'Église a besoin d'un centre, autant qu'une armée d'un étendard, pour rallier ses fidèles au milieu des causes multiples qui menacent leur union. Elle a surtout besoin d'un chef, qui soit capable de prendre les mesures de protection ou d'impulsion que peuvent réclamer les circonstances. La papauté est apte à remplir cette double fonction et l'histoire montre, en effet, que c'est à elle que l'Église catholique doit cette unité, cette stabilité, cette fécondité qui sont ses marques distinctives.

Mais c'est surtout quand augmentent les charges de la lutte pour la vie que l'armature sociale doit se faire plus forte. De même que l'expérience de la grande guerre fit sentir à tous la nécessité d'une concentration des pouvoirs civils et militaires, l'hostilité croissante à laquelle est en butte la foi chrétienne dans le monde moderne n'est-elle pas pour la monarchie pontificale la plus éclatante des justifications?

Ces raisons utilitaires sont confirmées par de hautes convenances théologiques. Le Christ étant la tête unique de l'Église, il était dans la logique du plan divin que ce chef invisible fût suppléé par un représentant visible qui en incarnât aux yeux de tous le rôle et les pouvoirs. De toutes façons, le pape est à l'Église universelle ce que l'évêque est à l'Église locale et son autorité suprême se légitime par les mêmes motifs.

A la conception catholique s'oppose le système des grecs schismatiques et des anglicans, qui confient la direction suprême de l'Église au seul corps épiscopal. Mais un épiscopat sans tête est évidemment exposé aux dangers mortels de toutes les oligarchies, savoir le défaut de cohésion et d'unité, la paralysie des initiatives, la mollesse ou la discontinuité dans l'action. Il est, dès lors, fatal que le particularisme des Églises en arrive rapidement à oblitérer le sens de l'intérêt général ou les rende incapables d'y pourvoir.

Et comme, malgré tout, il faut aux groupements particuliers un centre d'attraction, on peut prévoir que l'absence d'une autorité religieuse suprême favorisera la mainmise du pouvoir civil sur l'épiscopat de chaque pays. L'épiscopalisme a pour aboutissement normal la constitution d'Églises nationales. On sait avec quelle implacable rigueur cette loi se vérifie

dans l'histoire pour toutes les Églises qui ont rompu avec la papauté.

Il ne faut, d'ailleurs, pas compter sur les conciles pour pallier cet inévitable déficit du système épiscopalien. Les docteurs du gallicanisme en attendaient un contrôle bienfaisant de l'autorité pontificale; mais il est bien clair qu'on ne saurait en faire un moyen régulier de gouvernement. Car les conciles sont de réunion difficile et donc nécessairement rares. De plus, l'autorité d'un chef est indispensable pour en diriger, unifier et appliquer les décisions.

On ne peut donc pas échapper à l'alternative ou de sacrifier l'Église universelle ou d'en remettre la direction à un seul chef.

2° *Attestations historiques.* — Ce que la raison réclame *a priori*, l'histoire le montre réalisé en fait : l'Église catholique a toujours reconnu la suprême autorité du pontife romain.

En pareille matière, il faut évidemment compter avec les actes beaucoup plus qu'avec les paroles : la primauté du pape est impliquée dans la prépondérance pratique de l'Église romaine, bien avant d'être analysée en concepts théologiques. Cette prépondérance elle-même ne s'est pas toujours manifestée de la même manière : la centralisation actuelle est notoirement étrangère à l'ancienne Église. On ne s'étonnera pas non plus de rencontrer parfois des reculs ou des résistances. En un mot, comme et plus que les autres, le dogme de la papauté a eu son développement; mais on en retrouve à toutes les époques les traits essentiels.

1. *Période des origines.* — Il n'est pas, à cet égard, de période plus importante que celle des trois premiers siècles. Malgré la pénurie des documents, l'influence directrice de Rome s'y fait partout sentir.

Dès la fin du Ier siècle, alors que saint Jean est encore en vie, saint Clément intervient par une lettre très ferme auprès de l'Église lointaine de Corinthe, pour rappeler le devoir de la discipline à ses fidèles révoltés contre leurs pasteurs. Extrait dans Denzinger-Bannwart, n. 41, 42. Peu de temps après, saint Ignace d'Antioche appelle Rome « la présidente de la charité », c'est-à-dire sans doute l'Église universelle.

Vers le dernier quart du IIe siècle, sur l'ordre du pape Victor, des conciles se réunissent dans tout l'Empire et au delà pour régler la querelle pascale, et les Asiates dissidents sont par lui menacés d'excommunication. C'est dans ces circonstances que saint Irénée renvoie les hérétiques à la tradition de l'Église romaine comme à l'Église apostolique par excellence et témoigne qu' « avec elle, à cause de son autorité prépondérante, toute Église doit nécessairement s'accorder ». *Contra hæreses*, III, 3, 2, *P. G.*, t. VII, col. 849.

Au début du IIIe siècle, en vue d'adoucir au profit des fornicateurs et des adultères les rigueurs de l'antique discipline pénitentielle, le pape Calliste, en tant que « pontife suprême », porte cet « édit péremptoire » que cite et raille Tertullien. *De pudic.*, 1. Un demi-siècle plus tard, le pape Étienne veut imposer d'office aux Africains la pratique romaine au sujet du baptême des hérétiques et saint Cyprien lui-même, qui conteste sur ce point l'usage de son autorité, avait auparavant rendu hommage à cette « Église mère d'où est issue l'unité du corps sacerdotal ». *Epist.*, LIX, 14, édit. Hartel, p. 683. A ces témoignages précis il faut ajouter quelques faits généraux, tels que l'affluence à Rome des docteurs chrétiens ou hérétiques de tous pays, le rayonnement de sa littérature, son influence sur l'organisation de la discipline ecclésiastique.

Ces divers faits sont aujourd'hui généralement reconnus et des historiens protestants tels que Ad. Harnack admettent que « catholique » était dès lors synonyme de « romain ». Seulement ils s'efforcent de les expliquer par la situation politique de Rome comme capitale de l'Empire. Cf. Décret *Lamentabili*, n. 56, dans Denzinger-Bannwart, n. 2056. Mais aucune idée n'est plus étrangère, soit aux papes qui revendiquent leur autorité, soit aux Pères qui la proclament ou la critiquent; pour les uns et les autres, Rome doit sa position prépondérante au fait qu'elle est l'Église de saint Pierre et de saint Paul.

2. *Sous l'Empire chrétien.* — A partir du IVe siècle, les témoignages abondent sur la primauté de l'Église de Rome; mais son gouvernement est plus d'une fois entravé par les intrusions des empereurs chrétiens ou limité par leurs initiatives. Toute l'action des papes tend désormais à obtenir leur concours pour la cause de l'Église ou à défendre son indépendance contre leurs empiétements. C'est ainsi que le pouvoir impérial eut toujours une part importante dans les affaires ecclésiastiques et les conciles qui les réglèrent, sans que pourtant le dernier mot cessât d'appartenir à l'autorité du pontife romain.

Il faut aussi tenir compte de la différence de régime administratif qui s'accuse dès lors entre l'Occident et l'Orient. L'Occident est sous la dépendance immédiate des papes, qui en suivent de près toutes les affaires et dont les décisions font loi — avec le pape Sirice (385), Denzinger-Bannwart, n. 87, s'ouvre la série des décrétales authentiques — encore que les Églises locales, celle de l'Afrique surtout, jouissent d'une certaine autonomie. Au contraire, l'Orient est gouverné par ses patriarches et ne communique avec le centre de la chrétienté que par leur intermédiaire : c'est seulement dans les cas exceptionnels qu'un recours direct à Rome se produit.

Sur cet ensemble se détachent quelques faits particulièrement propres à mettre en relief la primauté romaine. C'est d'abord la controverse arienne. En protestant contre l'injuste déposition de saint Athanase, le pape Jules Ier rappelait aux Antiochiens (341) « la coutume » d'après laquelle toute cause grave devait être « tout d'abord soumise » à l'évêque de Rome, pour être par lui « réglée selon la justice ». Denzinger-Bannwart, appendice, n. 3003. Quelques années après (343-344), le concile de Sardique consacrait, pour tout évêque condamné par ses pairs, le droit d'en appeler à Rome, *ibid.*, n. 3004-3006, et cette procédure fut toujours en vigueur dans la suite, comme en témoigne l'appel de saint Jean Chrysostome (403). Il n'est pas jusqu'au concile de Constantinople (381) qui ne s'incline à sa façon devant la primauté pontificale, en demandant pour l'évêque de cette ville le second rang après celui de Rome.

La controverse pélagienne fournit à Innocent Ier (417) l'occasion de reprendre les déclarations du pape Jules. « Aucune affaire ne doit être considérée comme close sans avoir été portée à la connaissance du Siège apostolique. » *Ibid.*, n. 100. En revanche, suivant le mot classique de saint Augustin, « la cause est finie » par un décret de Rome. Car, comme s'accordent à le dire Zozime (418) et Boniface Ier (422), « les sentences romaines ont une telle autorité que personne n'y peut désormais revenir. » *Ibid.*, n. 109, 110.

Plus importantes sont les controverses christologiques du Ve siècle, parce qu'elles mettent en cause l'Orient.

Le cas de Nestorius avait été simultanément porté à Rome par le patriarche lui-même et par son adversaire Cyrille d'Alexandrie. Il fut tranché par le concile d'Éphèse (431), où le légat Philippe fit entendre les plus fermes déclarations sur l'autorité du successeur de Pierre. *Ibid.*, n. 112. C'est également vers

Rome que se tournent Eutychès après la condamnation portée contre lui par le synode de Constantinople et, peu après, les victimes du brigandage d'Éphèse (449) : Flavien de Constantinople, Eusèbe de Dorylée, Théodoret de Cyr. Le pape était alors saint Léon le Grand, dont l'œuvre entière traduit avec une particulière majesté le sentiment qui l'anime de ses responsabilités apostoliques et des pouvoirs qu'elles comportent. Réuni par ses soins, le concile de Chalcédoine (451) prend par rapport à lui la position des membres par rapport à la tête, *ibid.*, n. 149, et impose à l'Orient tout entier ses décisions en matière de foi. Mais il accuse en même temps les plus fâcheux symptômes, en s'efforçant de faire consacrer les prétentions de la « nouvelle Rome » sur la base de sa situation politique : ce qui revient à expliquer de même les droits de l'ancienne. Le « mal byzantin » est dans l'air.

Dans la suite pourtant, les principes catholiques s'affirment encore à maintes reprises, par exemple dans la décrétale du pape Gélase Ier (495), dont la source remonte peut-être au pape Damase, sur la réglementation des ressorts patriarcaux, *ibid.*, n. 163, et dans le célèbre formulaire d'Hormisdas (517), *ibid.*, n. 171, 172, qui fut soumis à tout l'épiscopat oriental en vue de réparer le schisme d'Acace. A l'adresse des Pères du second concile de Nicée, le pape Hadrien Ier proclamait de même (785) la primauté de son siège sur la terre entière et sa qualité de « tête » par rapport à « toutes les Églises de Dieu ». *Ibid.*, n. 298.

Néanmoins l'Orient glissait de plus en plus vers la séparation. A l'encontre de Photius, Nicolas Ier proclame avec énergie les prérogatives du Saint-Siège (865), *ibid.*, n. 330-333. La rupture fut conjurée et le VIIIe concile œcuménique (869-870) souscrivit encore une fois la déclaration d'Hormisdas. Mais le conflit fut rouvert par Michel Cérulaire et aboutit au schisme définitif (1053), malgré les revendications formelles de saint Léon IX. *Ibid.*, n. 350-353.

3. *Moyen Age et temps modernes.* — Pendant ce temps, les souverains pontifes élargissaient paisiblement leur empire sur l'Église latine. Dans l'ordre politique aussi bien que religieux, le Moyen Age marque l'apogée du pouvoir pontifical, qui se traduit dans les faits par des interventions impératives sur tous les domaines de la vie ecclésiastique et civile, et reçoit en même temps des docteurs la consécration du droit. Suivant une expression familière à Innocent III, le pape est vraiment le « vicaire de Dieu ».

Cette souveraine autorité s'affirme dans les décrets promulgués par le IVe concile du Latran (1215), c. v, *ibid.*, n. 436, et dans la célèbre bulle *Unam Sanctam* (1302), *ibid.*, n. 468, 469. Elle est momentanément reconnue par les grecs eux-mêmes au deuxième concile œcuménique de Lyon (1274), *ibid.*, n. 466, en attendant d'être définie à leur adresse par le concile de Florence (1439), *ibid.*, n. 694. Les négations de Marsile de Padoue ne rencontrent pas encore d'écho et sont condamnées par Jean XXII (1327). *Ibid.*, n. 496.

D'après les adversaires de la papauté, cet immense développement de ses pouvoirs serait vicié dans son principe par l'influence des *Fausses Décrétales*. Il est certain que les papes y ont cherché et trouvé des arguments, mais avec une entière bonne foi. Car cette collection d'apocryphes a vu le jour en Gaule, vers la fin du IXe siècle, et non à Rome. Elle n'a d'ailleurs pas pour but de servir l'autorité des papes, mais de s'en servir pour protéger les évêques contre leurs métropolitains. Par où elle atteste à quel point la primauté pontificale était dès lors reconnue de tous.

Cependant, à partir du XIVe siècle, la puissance politique de la papauté médiévale est brisée par les résistances de Philippe le Bel et de Louis de Bavière. Le grand schisme d'Occident allait bientôt compromettre son autorité spirituelle et favoriser l'avènement du gallicanisme. Pour rétablir l'union de la chrétienté, le concile de Constance avait dû proclamer sa supériorité sur les trois prétendants à la tiare (IVe et Ve sessions, mars-avril 1415) et de cet expédient le conciliabule de Bâle (1431-1434) avait entrepris de faire une décision de foi. L'Église de France, la politique royale aidant, fit sienne cette doctrine, qui s'exprime encore dans la fameuse déclaration de 1682, tandis que les extrémistes comme Richer, Marc-Antoine de Dominis et Fébronius, soutenus par les parlementaires jansénistes, se rattachaient au radicalisme de Marsile de Padoue et tendaient à ne faire du pape que l'administrateur-délégué de l'Église universelle.

Mais, pour la plupart des évêques et des théologiens, il ne s'agissait déjà plus que de limiter l'autorité du pape et les docteurs qui la niaient étaient généralement désavoués. Cette opposition oligarchique fut elle-même entraînée dans la ruine de l'Ancien Régime, dont elle était pour une bonne part le fruit. Au XIXe siècle, la question était moins de reconnaître la primauté du pape que de remettre en pleine lumière les principes traditionnels qui en précisent la notion.

Jusqu'à quel point la primauté est-elle liée au siège romain? De fait, seul l'évêque de Rome a toujours été reconnu comme le successeur de Pierre et l'héritier de ses pouvoirs. Ce fait est communément rattaché au droit divin, en ce sens que le choix de cette ville aurait été, sinon inspiré par Dieu, du moins approuvé par lui après que Pierre s'y fut établi. D'autres tiennent cependant qu'il ne s'agit là que d'un droit purement ecclésiastique. En tous cas, le *Syllabus*, n. 35, condamne l'hypothèse d'une translation arbitraire par décision de l'Église ou du peuple chrétien. Denzinger-Bannwart, n. 1735. Il ne faut d'ailleurs pas confondre le titre avec la résidence et rien ne s'oppose à ce que, dans un cas de force majeure, le chef de l'Église puisse quitter le centre normal de son siège pour un temps plus ou moins long.

3° *Nature de la primauté pontificale.* — Tout en admettant la primauté du pape, le gallicanisme entendait la soumettre à toutes sortes de restrictions, destinées à en réduire le concept théorique et contrarier pratiquement l'exercice. Le concile du Vatican a porté le coup de grâce à ce système de subtiles entraves. Const. *Pastor æternus*, c. III, Denzinger-Bannwart, n. 1826-1831.

D'une manière générale, il faut reconnaître au pape, dans l'Église, le rôle et les pouvoirs du chef. Telle est la portée des promesses faites à saint Pierre et des applications diverses qu'elles ont reçues au cours de l'histoire. Mais ces pouvoirs sont évidemment subordonnés à la fin de l'Église : c'est pourquoi, loin d'autoriser un despotisme arbitraire, ils se restreignent à l'ordre spirituel, avec tout ce que comporte une sage dispensation de la vérité et de la vie chrétiennes. Parce qu'il est le vicaire du Christ, le pape n'est pas autre chose que le gardien et le gérant de son œuvre ici-bas.

Ces principes commandent ses rapports avec le corps épiscopal. L'épiscopat est un élément essentiel de la hiérarchie catholique et les évêques, loin d'être de simples délégués, sont vraiment les pasteurs ordinaires de leurs diocèses respectifs. Voir Évêques, t. III, col. 87. Mais le pape a sur eux l'autorité du chef suprême. Les gallicans ne voulaient lui reconnaître qu'un rôle d'inspection ou de direction; tout au plus lui accordaient-ils une autorité partielle dont il ne pourrait user que dans des circonstances exceptionnelles et par l'intermédiaire de l'échelon épiscopal.

Contre ces prétentions, le concile du Vatican a défini que la primauté signifie un plein pouvoir de juridiction, universel, ordinaire et immédiat, sur tous les pasteurs et fidèles de l'Église, tant en matière de discipline que de foi et de mœurs. Ainsi le demande la tradition catholique prise dans son intégrité : la gallicanisme avait le tort de sacrifier ou d'ignorer le fait du développement.

D'où suit pour le pape le droit de donner aux évêques l'institution canonique, de contrôler et juger leur gouvernement, de recevoir et, au besoin, d'exiger leur démission ou leur déposition. Mais l'usage de ces droits fondamentaux est susceptible de modalités diverses. Autrefois le pouvoir suprême s'exerçait au moyen d'une large décentralisation : aujourd'hui il tend à se faire de plus en plus direct.

Ce qui est vrai des évêques isolés l'est aussi des évêques réunis. La supériorité du concile œcuménique sur le pape était un des postulats du gallicanisme, qui comportait comme conséquence le droit d'en appeler de celui-ci à celui-là. Pareil système eût évidemment rendu impossible le gouvernement de l'Église. Il n'était pas moins contraire au concept théologique du concile général, qui, étant la représentation de l'Église universelle, ne se conçoit pas sans ou contre le chef de l'Église. De fait, les conciles n'eurent jamais de valeur que grâce à la présidence ou à l'approbation du pape : ceux de la période patristique comptent précisément, comme on l'a vu, parmi les faits où se montre le mieux l'action prépondérante du Saint-Siège. Cette thèse gallicane pervertissait, en réalité, toute la constitution de l'Église catholique et conduisait logiquement à nier le principe même de la hiérarchie. Aussi fut-elle successivement condamnée par Pie II (1459), Denzinger-Bannwart, n. 717, Léon X (1516), *ibid.*, n. 740, Alexandre VIII (1690), *ibid.*, n. 1319, en attendant de l'être encore une fois au concile du Vatican, *ibid.*, n. 1830.

Telle étant la situation normale, les spéculatifs ont envisagé l'hypothèse d'un pape indigne ou douteux. Pour ce dernier cas, l'imbroglio du grand schisme a pratiquement fait consacrer la compétence du concile. Les canonistes médiévaux appliquaient la même solution au cas d'un pape hérétique ou notoirement scandaleux. Généralement les auteurs préfèrent aujourd'hui écarter ces éventualités comme moralement impossibles. Ceux qui ne les rejettent pas *a priori* admettent que l'inconduite personnelle du pape n'est pas un vice absolument rédhibitoire et que la profession de l'hérésie aurait pour effet de l'exclure *ipso facto* de l'Église, de telle sorte qu'il n'y aurait jamais de place pour une véritable déposition.

Non contents de subordonner le pape à un concile toujours lointain, les gallicans entendaient qu'il fût soumis à l'autorité permanente des canons ecclésiastiques. C'était oublier que toutes les lois positives sont essentiellement révisables, quand le bien commun le demande, et que le pape est toujours dans l'Église le représentant de ces intérêts généraux qui motivent les dérogations ou les dispenses. Les anciens canons ne peuvent avoir qu'une valeur directive, sans qu'on puisse limiter en leur nom les initiatives du chef. Ces modifications éventuelles ont d'ailleurs elles-mêmes le caractère de dispositions législatives et doivent, dès lors, se produire dans les formes fixées par le droit.

Il va de soi que le pouvoir du pape est moralement soumis dans son usage à cet esprit d'humilité et de charité chrétiennes que Jésus inculquait à ses Apôtres, Matth., xx, 25-28, et que saint Pierre, I Petr., v, 1-4, rappelait aux premiers pasteurs.

III. Infaillibilité du pape. — Parce qu'il est le chef suprême de l'Église, le pape en est aussi le suprême docteur et possède, de ce chef, l'infaillibilité. Cette prérogative lui était refusée par les gallicans, qui ne voulaient admettre ses décisions comme irréformables que moyennant le consentement formel ou tacite de l'Église. La définition du privilège pontifical fut le principal résultat du concile du Vatican, const. *Pastor æternus*, c. iv, Denzinger-Bannwart, n. 1832-1840, qui reconnaît à ses enseignements *ex cathedra* l'infaillibilité même de l'Église et ajoute, à l'encontre des théories gallicanes, qu'ils ont cette valeur par eux-mêmes et non par le consentement de celle-ci.

1° *Notion.* — Dès l'origine, les passions ont obscurci ce dogme de confusions ou de travestissements qui sont loin d'avoir tous disparu encore aujourd'hui. C'est pourquoi il importe de préciser avec soin le concept qu'en donne l'Église.

Il s'agit d'infaillibilité dans l'enseignement, et non pas dans l'action, beaucoup moins encore dans la conduite personnelle du pape. Encore n'est-il pas question d'un enseignement quelconque, mais d'un acte doctrinal propre à engager l'Église. L'infaillibilité n'appartient donc pas aux sentiments privés de l'homme, mais aux décisions officielles du chef. Elle n'atteint pas davantage tous les domaines du savoir, mais uniquement les matières de foi et de mœurs, les seules sur lesquelles porte la compétence du magistère ecclésiastique.

Comme celle de l'Église dont elle est une forme, l'infaillibilité du pape doit son origine à un privilège divin, qui consiste en une grâce d'assistance et non d'inspiration. En conséquence, elle ne soustrait pas son bénéficiaire aux lois communes de la prudence humaine : elle garantit seulement de l'erreur le résultat définitif de ses délibérations. Son but n'est donc pas d'accroître de vérités nouvelles le trésor de la révélation divine, mais d'en assurer la parfaite conservation.

L'infaillibilité est un privilège individuel, en ce sens qu'elle appartient au pape seul et ne saurait faire l'objet d'une délégation. Cependant elle n'est pas un charisme destiné à l'exaltation de sa personne, mais un moyen pour lui de remplir sa mission de pasteur suprême : ainsi elle tend tout entière au bien commun des âmes chrétiennes. Elle est une infaillibilité séparée, en ce sens qu'il n'est pas besoin de confrontation pour être sûr que l'enseignement du pape répond à la foi de l'Église. Mais c'est, en réalité, une seule et même protection divine qui s'étend au corps et à la tête. Il ne s'agit donc pas de deux autorités rivales dont on puisse craindre l'opposition, mais de deux organes différents, l'un collectif, l'autre personnel, pour communiquer aux croyants la vérité dont le Christ est la source et le gardien.

2° *Fondements.* — Ainsi entendue, l'infaillibilité du pape est appelée par toute l'ecclésiologie catholique.

Elle est la conséquence nécessaire de la primauté. Du moment, en effet, que le pape a l'autorité suprême dans l'Église et que l'Église est détentrice de la vérité, il s'ensuit qu'il ne peut pas y avoir de désaccord entre les décisions de celui-là et la foi de celle-ci. Sinon, on tombe dans l'une ou l'autre de ces deux absurdités, ou que l'Église doive renier son chef pour rester fidèle à la vérité, ou qu'elle perde la possession de la vérité pour obéir à son chef.

L'infaillibilité du pape est encore la sauvegarde indispensable de l'unité. Des controverses peuvent, en effet, surgir, qui divisent les intelligences et réclament des mesures promptes, efficaces et souples, comme seul le chef de l'Église peut en porter. Le bien supérieur de l'unité exige que ces décisions puissent être sans appel, et elles ne sauraient l'être en matière

de foi si elles ne sont absolument garanties de l'erreur.

Tous les chrétiens sont d'accord pour reconnaître l'infaillibilité de l'Église. Or, quand se posent des questions pressantes et délicates, ce privilège ne peut s'exercer utilement par l'Église dispersée, dont l'enseignement n'offre pas assez de précision, ni par des assemblées conciliaires, dont la réunion est nécessairement intermittente et qui ne sont pas non plus à l'abri de la division. D'où il suit que l'infaillibilité de l'Église est un vain mot si le pape n'en est éminemment le détenteur.

Aussi bien, quand on les prend dans la plénitude de leur teneur, tous les textes évangéliques où s'énonce l'autorité de Pierre impliquent-ils son infaillibilité. Comment Pierre serait-il le fondement de l'Église s'il ne devait être à jamais inébranlable dans la foi? Et comment pourrait-il confirmer ses frères s'il avait lui-même besoin d'être confirmé par eux? Dans la prévision des assauts que Satan doit leur livrer, le Christ a spécialement prié pour que sa fidélité ne connaisse pas de défaillance, Luc., xxii, 32: comment cette prière serait-elle inefficace? Enfin, dès lors que Pierre est chargé de paître agneaux et brebis, n'est-ce pas dire qu'il les conduira toujours dans les pâturages de la vérité?

Ces diverses déductions théologiques ou scripturaires ne peuvent cependant être péremptoires qu'à la lumière de la tradition de l'Église. Pendant les premiers siècles, l'infaillibilité pontificale est implicitement comprise dans l'autorité souveraine qui s'attache aux jugements de l'Église romaine. Son attitude fut décisive pour l'élimination des anciennes hérésies : marcionisme, montanisme, novatianisme. Elle éclate au grand jour de l'histoire dans les controverses trinitaires ou christologiques des IVe et Ve siècles. Leurs fauteurs furent successivement invités à se mettre d'accord avec Rome et les conciles qui les terminèrent ne firent, le plus souvent, qu'enregistrer les décisions déjà portées par elle. En particulier, le concile de Chalcédoine reçut le tome à Flavien par l'acclamation célèbre : « C'est Pierre qui a parlé par la bouche de Léon », que le VIe concile œcuménique (680-681) devait reprendre à propos de la lettre du pape Agathon. Quant au pélagianisme, la seule sentence de Rome suffit pour imposer à l'Église universelle la censure des conciles africains.

De ces faits généraux émergent, à l'occasion, quelques déclarations déjà plus expresses. Saint Léon puise dans les promesses faites à Pierre l'assurance que Rome est pour jamais à l'abri de la perversion hérétique, *Serm.*, iii, 3, *P. L.*, t. liv, col. 146, 147, et le formulaire d'Hormisdas proclame que « dans le Siège apostolique la religion catholique s'est toujours conservée sans tâche », qu'en lui se trouve « l'entière, véritable et parfaite solidité de la foi chrétienne ». Denzinger-Bannwart, n. 171, 172. « Jamais on ne prouvera, pouvait écrire plus tard le pape Agathon, que l'Église apostolique ait dévié du sentier de la tradition apostolique. » *P. L.*, t. lxxxvii, col. 1169.

Au lieu de contredire à ces déclarations des papes, les Pères y souscrivent en termes plus ou moins formels. « La controverse ainsi tranchée, rapporte Sozomène à propos du pape Damase, *Hist. eccl.*, vi, 22, *P. G.*, t. lxvii, col. 1348, tous se turent et la question paraissait terminée. » Saint Augustin devait s'écrier de même, après les rescrits d'Innocent Ier : « La cause est finie : puisse également être finie l'erreur! » *Serm.*, cxxxi, 10, *P. L.*, t. xxxviii, col. 734. « Nous croyons comme vérité catholique, écrivait Justinien au pape Hormisdas, *P. L.*, t. lxiii, col. 476, ce que votre auguste réponse nous intimera. » Ainsi encore saint Maxime le Confesseur, au moment des controverses monothélites, *P. G.*, t. xci, col. 137 : « Tous les confins de la terre... dirigent leurs regards vers l'Église romaine et sa confession de foi, comme vers le soleil de la lumière éternelle. » Et Sergius de Chypre au pape Théodore : « Tu ruines toutes les hérésies, parce que chef et docteur de la foi orthodoxe immaculée. » Mansi, *Conc.*, t. x, col. 914. En matière administrative, l'ancienne Église a souvent connu la menace de particularisme; mais les sentences doctrinales venues de Rome ont toujours aussitôt passé pour l'écho fidèle et sûr de la commune tradition.

Au Moyen Age, cette autorité suprême des pontifes romains continue à s'affirmer d'une manière plus ou moins ferme. Saint Bernard renvoie Abélard à Rome, comme au lieu « où la foi ne peut éprouver d'éclipse ». *Epist.*, cxc, *P. L.*, t. clxxxii, col. 1053. D'après saint Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, qu. i, art. 10, il appartient au pape d'éditer des symboles, parce qu' « il est dans sa mission de trancher en dernier lieu les questions de foi ». Autant les canonistes envisagent comme possible une défaillance personnelle du pape, autant ils sont d'accord pour regarder ses décisions doctrinales comme irréformables. Les définitions portées par les conciles du Latran et de Florence sur l'autorité du Pontife Romain, Denzinger-Bannwart, n. 466 et 694, expriment équivalemment la foi en son infaillibilité.

En regard de cette tradition constante, l'opposition gallicane apparaît comme une mauvaise et tardive chicane. Du moment que les décisions romaines étaient pratiquement reçues par tous comme définitives, n'était-ce pas une vaine subtilité que d'expliquer ce caractère par l'approbation de l'Église? Cette théorie d'école déguisait mal la reconnaissance d'un fait traditionnel. Aussi bien, malgré les postulats du gallicanisme, l'infaillibilité du pape eut-elle toujours, même en France, des défenseurs et, quand le concile du Vatican mit à son ordre du jour la proclamation de ce dogme, il n'y eut plus qu'une poignée de sectaires pour l'attaquer en face, tandis qu'en se réfugiant derrière la question d'opportunité les derniers gallicans avouaient leur défaite sur le fond.

Au cours des controverses qui précédèrent ou suivirent la définition conciliaire, on a fait grand état contre l'infaillibilité des erreurs imputées à quelques papes. Mais la plupart des faits invoqués appartiennent à l'ordre disciplinaire et sont, par conséquent, hors de propos.

Comme objections tant soit peu sérieuses, on n'a pu apporter que la conduite des papes Libère, Vigile et Honorius. Et il est déjà frappant qu'une histoire de dix-neuf siècles n'ait pu fournir qu'un si maigre dossier. Au demeurant, le cas des deux premiers se ramène à des faiblesses ou contradictions sans conséquence doctrinale. Celui du dernier se réduit à un manque de clairvoyance dans la question des deux volontés du Christ; mais les lettres où il prescrit d'éviter cette expression n'ont rien d'un acte *ex cathedra* et la condamnation prononcée contre sa mémoire par le VIe concile œcuménique n'a que la portée d'un anathème personnel. De même, la doctrine courante de l'École sur l'éventualité d'un pape hérétique ne vise que l'apostasie de l'homme privé. Quant à la fameuse condamnation de Galilée, elle relève du Saint-Office et ne constitue pas un acte proprement pontifical.

Par conséquent, ces faits ne sont pas de nature à ébranler la tradition de l'Église, ni à ruiner les principes sur lesquels elle repose. Mais le théologien doit les retenir pour marquer les limites exactes dans lesquelles s'exerce l'infaillibilité.

3° *Conditions.* — En définissant le dogme de l'infaillibilité, le concile du Vatican a précisé, dans une formule dont tous les mots portent, les conditions

que doit présenter un acte pontifical pour bénéficier de ce privilège.

Suivant une expression depuis longtemps usitée dans l'école, « le pontife romain est infaillible quand il parle *ex cathedra*, c'est-à-dire lorsque, exerçant sa fonction de pasteur et docteur de tous les chrétiens, en vertu de sa suprême autorité apostolique, il définit une doctrine relative à la foi ou aux mœurs comme devant être tenue par l'Église universelle. » Denzinger-Bannwart, n. 1839.

Il faut donc tout d'abord que le pape se prononce officiellement comme tel, et ceci exclut de la catégorie des actes infaillibles, non seulement ses opinions ou travaux de docteur privé, mais les décrets qu'il promulgue simplement au nom des Congrégations dont il est le préfet. Dès lors, il doit s'adresser à l'Église universelle, quel que puisse être d'ailleurs le destinataire immédiat de son message : une décision d'ordre strictement local ne peut avoir qu'une valeur d'indication. Enfin, il faut qu'il s'agisse d'un enseignement sur la foi ou la morale : ce qui interdit de faire entrer en ligne de compte ses actes ou instructions politiques, ses mesures législatives ou administratives, ses sentences judiciaires.

Quand toutes ces conditions sont réunies, le pape peut être infaillible. Pour qu'il le soit en réalité, il faut, en outre, que son acte présente le caractère d'une définition, voir t. II, col. 741-743, c'est-à-dire qu'il vise un point de doctrine et qu'il ait pour but de le trancher catégoriquement. D'où il suit que ne sont pas infaillibles, même en matière doctrinale, les actes qui imposent ou interdisent une attitude pratique et tout autant ceux d'où ne résulte aucun jugement définitif.

Ces conditions sont à vérifier de près suivant la matière et la forme de chaque document en particulier. On peut citer comme types d'enseignements *ex cathedra* la condamnation des doctrines de Baïus par Pie V, de Jansénius par Innocent X, de Quesnel par Clément XI, du synode de Pistoie par Pie VI et, au XIX^e^ siècle, la définition de l'Immaculée Conception par la bulle *Ineffabilis* de Pie IX.

En dehors des enseignements qu'il porte *ex cathedra*, il reste que le pape est toujours le docteur suprême de l'Église et que celles-là mêmes de ses décisions qui ne sont pas strictement irréformables méritent respect et soumission. Suivant les habitudes maternelles de l'Église, le pape met rarement en usage la plénitude de son autorité. Il suffit le plus souvent de savoir qu'il la possède et qu'il pourrait éventuellement y recourir pour arrêter les controverses et pacifier les esprits.

Contrairement aux craintes qu'exprimait, au concile du Vatican, la minorité gallicane, il semble que la proclamation de l'infaillibilité du pape ait eu pour résultat de diminuer le nombre de ses interventions, dans la mesure même où elle en augmentait le relief. Par où cette définition apparaît d'une particulière opportunité en un temps où des dangers plus nombreux et plus graves font sentir aux intelligences croyantes la présence dans l'Église d'un guide plus sûr et plus respecté.

P. Batiffol, *L'Église naissante et le catholicisme*, Paris, 1909; *La paix constantinienne*, Paris, 1914; *Le catholicisme de saint Augustin*, Paris, 1920; *Le Siège Apostolique*, Paris, 1924; *Catholicisme et papauté*, Paris, 1925; J. Turmel, *Histoire du dogme de la papauté*, Paris, 1908 (à l'Index); J. de Maistre, *Du pape*; J. Gosselin, *Pouvoir du pape au Moyen Age*, Paris, 1845; J. Rivière, *Le problème de l'Église et de l'État au temps de Philippe le Bel*, Louvain, 1926; Bellarmin, *De Summo Pontifice*, dans *Opera omnia*, édit. Vivès, Paris, 1870, t. I, p. 451-618; t. II, p. 5-276; Palmieri, *De Romano Pontifice*, Rome, 3^e^ édit., 1902; Th. Granderath, *Constitutiones dogmaticæ... concilii Vaticani... explicatæ atque illustratæ*, Fribourg-en-Brisgau, 1892, p. 103-234; *Histoire du concile du Vatican*, trad. franç., t. III, Bruxelles, 1912-1913; E. Dublanchy, art. *Infaillibilité du pape*, dans *Dict. de théol. cath.*, t. VII, col. 1638-1717; J. Fessler, *La vraie et la fausse infaillibilité des papes*, trad. fr., Paris, 1873; Y. de la Brière, etc., art. *Papauté*, dans *Dict. apol. de la foi*, fasc. XVII, col. 1333-1534.

J. Rivière.

2. PAPE (Droit canonique). — I. Élection du pape. II. Pouvoirs du pape. III. Lettres du pape.

I. Élection du pape. — Rien n'est déterminé de droit divin sur le mode de désignation du Pontife Romain : c'est ce qui explique, au cours des siècles, les variations de la discipline sur ce point.

1° *Historique.* — *a*) Nous ne savons pas au juste comment furent nommés les tout premiers papes; mais, dès le III^e^ siècle, les textes nous montrent que l'évêque de Rome est élu comme les autres évêques : le clergé et le peuple le désignent, les évêques de la province ratifient le choix et le confirment, et ils consacrent le nouvel élu. Certains papes ont-ils désigné leurs successeurs? La question n'est pas résolue.

b) Peu à peu, les chrétiens devenant plus nombreux, l'élection est plus turbulente et des schismes se produisent (366, 418, 498...). Aussi les papes se préoccupent de réduire le rôle des laïcs dans l'élection (synode romain de 499). En 555, Justinien, devenu maître de l'Italie, sous prétexte de bon ordre, soumet définitivement l'élection du pape à l'approbation impériale. Le résultat de cette mesure fut la durée prolongée des vacances du Saint-Siège (en 590, par exemple, saint Grégoire attendit six mois la confirmation impériale) et les troubles et les schismes ne furent pas supprimés. La confirmation impériale, demandée d'abord à Byzance, puis à l'exarque de Ravenne fut sollicitée pour la dernière fois par Grégoire III en 731.

c) Depuis la fondation du pouvoir temporel jusqu'en 824 les papes furent élus librement par le clergé et le peuple de Rome. Mais, à cette date, Lothaire ayant dû rétablir l'ordre à l'élection d'Eugène II, celui-ci fit prêter serment à son clergé « de ne consentir jamais que l'élu soit *consacré* avant que, en présence du peuple et de l'envoyé de l'empereur, il ait fait serment de fidélité au souverain. » Les carolingiens usèrent de ce droit avec modération; mais, sur la fin du IX^e^ siècle, l'empire affaibli, puis détruit, laissa la papauté sous la domination des factions italiennes. Les nombreux papes de cette époque sont le plus souvent désignés par les comtes toscans, par leurs femmes ou filles, Théodora, Marozie : c'est la plus triste époque de l'histoire de la papauté. Après le rétablissement de l'empire (962), ce sont des luttes continuelles entre le parti toscan qui veut avoir son pape et l'empereur qui veut désigner le sien. Les papes renouvellent en faveur des empereurs le privilège de Lothaire, et Clément II, en couronnant Henri III, consent (1046) à ce que non seulement la consécration, mais l'*élection* du pape ne puisse se faire qu'en présence de l'empereur. Trois ans après (1049), Henri III désigne comme pape l'évêque de Toul (Léon IX) qui accepte, mais à la condition que son élection sera ratifiée par le vote du clergé et du peuple romain : il emmène avec lui à Rome Hildebrand; nous touchons à la grande réforme.

d) En 1059, Nicolas II promulgue la bulle *In nomine Domini* réglementant l'élection du pape : désormais les évêques-cardinaux seuls décident de l'élection. Les autres membres du clergé de Rome donneront leur adhésion, et le peuple applaudira à l'élection. Si l'élection ne peut pas se faire à Rome, les évêques-cardinaux choisiront un autre lieu et y feront l'élection en s'associant quelques (*paùcos*) clercs et laïques. C'est ainsi que furent écartés de l'élection proprement dite le peuple et le clergé de second ordre. Quant

à l'empereur, la bulle déclarait que l'élection se ferait « avec le respect dû à notre cher fils Henri » — âgé alors de huit ans — auquel le Souverain Pontife espère pouvoir donner un jour la couronne impériale. Ses successeurs auront le même privilège (que l'élection du pape leur soit notifiée) s'ils l'ont personnellement obtenu du Saint-Siège. Élu pape en 1073, Hildebrand (Grégoire VII) notifia son élection à Henri IV, mais il sera le dernier à accomplir cette formalité, et le concordat de Worms (1120), qui termina la longue lutte entre le sacerdoce et l'empire, rendit à l'Église la pleine liberté des élections.

e) Lorsque, en 1179, Alexandre III promulgua la bulle *Licet de vitanda* décidant que le pape serait élu désormais par *tous* les cardinaux (et par eux seuls) et qu'il devrait obtenir les *deux tiers* des voix, il n'est plus question ni du peuple, ni de l'empereur.

f) Cette bulle eut d'excellents résultats : jamais l'élection des papes ne se fit avec autant d'indépendance et de promptitude. Mais, à partir de 1127, les cardinaux n'arrivant pas à se mettre d'accord, les vacances se prolongent (18 mois en 1241; 34 mois en 1268). C'est alors qu'en 1270, les 18 cardinaux réunis à Viterbe sont enfermés par la population dans le palais épiscopal et rationnés jusqu'à ce qu'ils aient donné à l'Église un pape (Grégoire X). La mesure ayant été efficace, le nouveau pape la prescrivit pour l'élection de ses successeurs, et c'est cette institution du *Conclave* (1274) qui, modifiée au cours des siècles, spécialement par Grégoire XV en 1621, et par Pie X en 1904, régit encore aujourd'hui les élections pontificales.

2° *Discipline actuelle.* — Elle se trouve codifiée par Pie X dans la constitution *Vacante Sede Apostolica*, du 25 décembre 1904, reproduite en appendice au Code de droit canonique (doc. I). Voir aussi « Motu proprio » *Cum proxime* de Pie XI, 1er mars 1922.

a) A la mort du pape, on avertit les cardinaux absents et on attend quinze ou dix-huit jours au plus pendant lesquels on célèbre les *novemdialia* (offices funèbres pour le pape défunt). Le Sacré-Collège, devenu souverain, tient pendant ces jours ses congrégations générales.

b) Après ces 15 ou 18 jours a lieu la messe du Saint-Esprit, et l'entrée solennelle en conclave. Les cardinaux entendent d'abord la lecture des constitutions en vigueur relatives au conclave, prêtent le serment de ne favoriser aucune intervention des pouvoirs civils et de garder le secret le plus absolu. Ils écoutent ensuite un sermon du doyen et prennent possession ainsi que leur conclaviste de la cellule qui leur est échue. A partir de ce moment, toute communication avec le dehors est soigneusement surveillée. Le conclave s'ouvrirait cependant, tant que l'élection du pape n'a pas eu lieu, pour donner entrée à un cardinal en retard.

c) Tous les cardinaux (même excommuniés, suspens, interdits, mais non les cardinaux déposés ou démissionnaires) et eux seuls sont *électeurs*. — Il convient que le pape soit choisi parmi les cardinaux (de fait, depuis 1378, le pape a toujours été choisi parmi eux; de 1058 à 1378, on ne signale que 9 papes non cardinaux); mais cela n'est pas requis. Un laïc pourrait validement être élu (v. g. Jean XIX, en 1024). — L'élection peut se faire par acclamation unanime ou *quasi-inspiration;* ou encore par *compromis* (si les cardinaux, d'un avis unanime, donnent par écrit mandat à quelques-uns d'entre eux pour faire l'élection au nom de tous); mais le mode le plus ordinaire est le *scrutin secret*. Il y a deux scrutins par jour, et qui ne prennent fin que lorsqu'un candidat a réuni les deux tiers des voix.

d) Après l'élection canonique, le cardinal doyen va demander le consentement de l'élu. S'il *accepte*, il devient aussitôt pape, et reçoit de droit divin la plénitude de la juridiction. Il se choisit alors un nom, se revêt des ornements pontificaux et reçoit l'obédience des cardinaux. Le premier cardinal diacre annonce au peuple massé sur la place Saint-Pierre la bonne nouvelle et le pape (Pie XI a repris cette tradition) donne sa bénédiction *Urbi* et *Orbi*. Si l'élu n'était pas évêque, il serait consacré par le cardinal doyen du Sacré-Collège. En toute hypothèse, il est couronné quelques jours après par le premier cardinal-diacre.

Ainsi donc, c'est par un corps d'élite, peu nombreux et séparé du monde pendant la durée de l'élection que le pape est élu; et encore requiert-on les deux tiers des voix. Il y a là, disait Auguste Comte « un ensemble de précautions vraiment admirables... un véritable chef-d'œuvre de sagesse politique. » *Cours de philos. positive*, éd. Littré, t. v, p. 245.

On demande parfois pourquoi le pape est élu par des cardinaux en majorité italiens. La rapide exposé historique que nous avons tracé montre que pendant de longs siècles le pape était élu, comme les autres évêques, par le clergé de sa ville épiscopale. Si la bulle de 1059 ne conserva le droit d'élire le pape qu'aux *évêques* incardinés à l'Église de Rome, et ne donna aux autres membres du clergé que le droit d'adhésion à l'élection, celle de 1179 le rendit à *tous* les cardinaux et ce fut l'origine du Sacré-Collège. Mais ce collège des électeurs du pape ne comprenait que des romains. Si peu à peu des étrangers y furent introduits, si plus tard le concile de Trente et maintenant le Code (c. 232) demande que les cardinaux soient choisis « ex toto terrarum orbe », ces origines historiques comme aussi les nécessités de l'administration, et même jusqu'au XIXe siècle, la difficulté des communications, expliquent qu'au conclave les cardinaux italiens soient la majorité. Mais alors qu'aucun étranger ne prit part à l'élection de Pie IX, les cardinaux étrangers étaient au nombre de 25 à celle de Léon XIII et plus nombreux encore aux conclaves suivants.

II. Pouvoirs du pape. — Dès qu'il a accepté son élection (pourvu qu'elle ait été valide) et sans attendre le couronnement, l'élu est pape et a de droit divin juridiction universelle, ordinaire, et immédiate sur toute l'Église et chaque fidèle. Can. 219.

On appelle *causes majeures* les affaires de plus grande importance qui lui sont réservées soit par leur nature même, soit par la loi positive. Can. 220. Exemples : la béatification et la canonisation des saints (c. 1999); la collation de certains offices et bénéfices : tous les bénéfices consistoriaux; toutes les dignités des églises cathédrales et collégiales (c. 836); d'autres bénéfices encore (c. 1435); le jugement des cardinaux, des légats, des souverains, et (au criminel) des évêques (c. 1557) etc.

Juge suprême qui ne peut être jugé par personne (c. 1556), auquel tous les fidèles peuvent immédiatement déférer leurs causes (c. 1569) et qui peut évoquer toute cause à son tribunal (c. 1557), il est aussi le *législateur* suprême, l'*administrateur* et le *dispensateur* souverain de tous les biens ecclésiastiques (c. 1518), le collateur suprême dans toute l'Église de tous les bénéfices (c. 1431). Nous n'avons pas à rappeler ici que, docteur suprême, il a le privilège de l'infaillibilité personnelle lorsqu'il parle *ex cathedra* (c. 1323, § 2).

Ces pouvoirs (mais non le privilège de l'infaillibilité) sont communicables, et le pape les exerce soit personnellement, soit par l'intermédiaire des différentes Congrégations, Tribunaux, ou Offices de la Curie romaine (le pape est préfet du Saint-Office, de la Consistoriale, et de la Congrégation pour l'Église Orientale), soit par ses délégués.

Le pape est non seulement souverain pontife pour l'Église universelle, mais il est patriarche d'Occident, primat d'Italie, métropolitain de la province romaine,

évêque de Rome. Il fut longtemps de fait, et il reste de droit, le souverain temporel des États pontificaux. Le diocèse de Rome est administré, au nom du pape, par le *Cardinal Vicaire*, et on appelle *Vicariat de Rome* l'ensemble des offices qui aident le cardinal dans l'administration du diocèse de Rome. Le Vicariat de Rome a été complètement réorganisé par Pie X le 1er janvier 1912.

III. Lettres du pape. — Nous voudrions brièvement donner ici le sens canonique des principaux termes employés pour désigner ces lettres : le terme *Lettres Apostoliques* est un terme générique qui désigne les actes du pape en tant que tel (Bulles ou Brefs non signés par lui) par opposition aux *Epistolæ* qui portent sa signature. L'expression *Motu proprio* signifie que le pape a pris sa décision de lui-même, et non à la demande d'autrui. Les lettres *encycliques* sont celles qui sont adressées à l'épiscopat de tout l'univers ou du moins de tout un pays. Le terme *Constitution* est réservé aux actes les plus importants du pouvoir doctrinal, législatif, ou administratif.

Au point de vue de la forme extérieure, les lettres apostoliques peuvent se classer en Brefs et en Bulles.

Le *Bref* est une lettre apostolique assez courte, qui porte, en tête, le nom du Souverain Pontife, suivi de son chiffre ordinal (*Pius PP. XI*), puis le nom du destinataire. « Le bref est donné « sous l'anneau du pêcheur » : ces mots désignent le cachet à l'encre rouge qui représente saint Pierre dans sa barque, retirant ses filets. Cette lettre est fermée et porte extérieurement l'adresse du destinataire; elle n'est pas signée par le pape, mais par le Chancelier des Brefs (actuellement le Secrétaire d'État).

La *Bulle* est une lettre apostolique patente (= ouverte), écrite en forme solennelle. En tête, se trouve le nom du Souverain Pontife (sans son chiffre ordinal) suivi des mots « évêque, serviteur des serviteurs de Dieu, en perpétuelle mémoire de cet acte ». Les bulles ordinaires sont signées par le cardinal préfet de la Chancellerie, et le préfet du Dicastère d'où émane le document, et visées par des protonotaires apostoliques. Avant Léon XIII, toutes les bulles étaient munies d'un sceau en métal (*bulla*) : d'où leur nom.

F. Cimetier.

3. PAPES (Premiers). — Par « premiers papes », on entend les papes des deux premiers siècles, de saint Pierre à saint Victor Ier. La liste en est connue par saint Irénée, Eusèbe, l'anonyme appelé le Chronographe de 354 (*catalogue* dit *libérien*), saint Jérôme, etc.

Pour les noms et la succession de ces papes, aucun doute ne paraît subsister. Après saint Pierre, ont régné successivement saint Lin, saint Clet, (ou, semble-t-il, Anaclet ou Anenclet), saint Clément, saint Évariste, saint Alexandre, saint Xyste (ou Sixte), saint Télesphore, saint Hygin, saint Pie, saint Anicet, saint Soter, saint Éleuthère, saint Victor.

Mais pour leur chronologie, on ne s'accorde pas complètement. Saint Irénée, qui s'arrête à Éleuthère, ne donne pas le nombre des années de pontificat.

Pour classer chronologiquement ces épiscopats, écrit L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, 2e édit., Paris, 1906, t. I, p. 236, 237, nous n'avons d'autre ressource qu'un catalogue dont la première rédaction peut remonter au temps de l'empereur Commode et du pape Éleuthère, peut-être un peu plus haut. Des chiffres y figuraient à côté de chaque nom.

Leur total donne 125 ans. En remontant à partir de 189, année où mourut Éleuthère, ces 125 ans nous conduisent juste à l'année 64, date présumable du martyre de saint Pierre. Ainsi la chronologie des premiers papes s'établirait ainsi qu'il suit :

Lin	12 ans,	approximativement	65-76
Anenclet	12	—	77-88
Clément	9	—	89-97
Évariste	8	—	98-105
Alexandre	10	—	106-115
Xyste	10	—	116-125
Télesphore	11	—	126-136
Hygin	4	—	137-140
Pie	15	—	141-155
Anicet	11	—	156-166
Soter	8	—	167-174
Éleuthère	15	—	175-189

Mais ces chiffres d'années, en supposant qu'ils nous aient été exactement transmis, doivent être considérés comme des chiffres ronds, obtenus en négligeant les fragments d'année soit en plus, soit en moins. Aussi ne faut-il pas se tenir avec rigueur aux dates qui en ressortiraient. Au seul endroit où l'on dispose d'une vérification précise, la table ci-dessus est en défaut. Saint Polycarpe vint à Rome, au plus tard en 154, et il y fut reçu par le pape Anicet.

Quoi qu'il en soit de cette chronologie, la succession épiscopale de Rome est un document de la plus haute valeur.

On aura remarqué que Mgr Duchesne place en 64 le martyre de saint Pierre. Cf. *op. cit.*, p. 64. Eusèbe le met en 67 ou 68. Si l'on donne raison à Eusèbe, les dates des premiers pontificats, jusqu'à Xyste, différeront de quelques années : Lin (67-79), Clet (79-91), Clément (92-101), Évariste (101-109 ou 110), Alexandre (109-116), Xyste (118-126). Ces dernières dates sont celles qu'indique L. Cristiani, *Almanach catholique français pour 1926*, p. 125.

A partir de saint Éleuthère, la chronologie des papes peut être considérée comme à peu près sûre : saint Victor (189-199), etc.

Des premiers papes, surtout jusqu'à Pie et Anicet, on connaît assez peu de chose. Nous avons, toutefois, de Clément une épître célèbre aux Corinthiens, et nous savons que, si quelques-uns seulement figurent au canon de la messe, tous sont honorés dans l'Église pour leur sainteté.

J. Bricout.

4. PAPES CONTEMPORAINS. — Sous ce titre nous parlerons brièvement des cinq derniers papes, des papes sous le gouvernement desquels ont vécu bon nombre de nos contemporains. Brièvement, avons-nous dit : ce dictionnaire, en effet, ne comporte pas de longs développements ; en outre, les actes les plus importants de Pie IX, de Léon XIII, de Pie X, de Benoît XV et de Pie XI ayant été ou devant être étudiés dans des articles spéciaux, nous n'avons guère qu'à donner ici une vue d'ensemble de leurs pontificats. Nous le ferons d'après, surtout, Mourret, *Histoire générale de l'Église*, t. VIII, IX, *L'Église contemporaine*, Paris, 1921, ou Mourret et Carreyre, *Précis d'histoire de l'Église*, Paris, 1924, t. III, p. 163-481 : nos citations sans nom d'auteur sont extraites de ces ouvrages.

I. Pie IX. — Jean-Marie Mastaï Ferretti, de la famille des comtes Mastaï, naquit le 13 mai 1792, à Sinigaglia, dans la marche d'Ancône. Ordonné prêtre à l'âge de trente et un ans (son premier élan vers la vie ecclésiastique avait été entravé par l'épilepsie), il ne tardait pas à partir pour le Nouveau Monde, afin d'y régler, avec les républiques qui venaient de secouer le joug de l'Espagne, les nouveaux rapports de l'État et du clergé. Son épiscopat à Spolète, au milieu des troubles politiques de 1831 et 1832, fut marqué par l'heureux ascendant que sa bonté et sa charité lui valurent sur les insurgés. Dans l'évêché plus considérable d'Imola, il conquit tous les cœurs par ses multiples œuvres d'assistance. A cinquante-quatre ans, le 16 juin 1846, il était élu pour succéder à Grégoire XVI. Pie IX mourut le 7 février 1878, dans sa quatre-vingt-sixième année, après avoir occupé la chaire de saint Pierre plus de trente et un ans. « Il

avait dépassé les *années de Pierre*, et son pontificat n'avait pas été seulement le plus long de l'histoire; par les grands événements qui l'avaient rempli, il en avait été l'un des plus mémorables. »

1. « Par ses personnelles sympathies, autant que par ses antécédents de famille, Pie IX se rattachait au parti que l'on appelait alors le parti *national*, dénommé aussi par le peuple le parti *libéral*. » Le 17 juillet 1846, un mois après son avènement, il rendait la liberté à tous les condamnés et accusés politiques, et ce décret était accueilli par des acclamations universelles. Quelques jours après, de nouvelles mesures libérales étaient prises. « Mais, en même temps qu'il prodiguait les témoignages de sa magnanime libéralité, le nouveau pontife condamnait avec force, à l'exemple de son prédécesseur, le libéralisme religieux, sous toutes ses formes. » Aucune équivoque n'était possible, d'autant plus que, dans la même encyclique du 9 novembre 1846, sa première, il démasquait « ces sectes secrètes, sorties du sein des ténèbres pour la ruine de la religion et des États. » Les agitateurs continuèrent, toutefois, de réclamer à grands fracas ce que le pape ne pouvait accorder. Pie IX gardait toujours l'espoir de gagner par la bonté son peuple égaré. « Le 11 février 1848, un incident caractéristique contribua à le désabuser. C'était le soir. Pendant une de ces ovations grandioses et tapageuses qui se renouvelaient incessamment sous les fenêtres du Quirinal, une voix, dominant le bruit de la foule, s'écria : « Plus de prêtres aux affaires! » Pie IX, qui élevait déjà, du haut de sa loggia, la main pour bénir la foule, protesta doucement contre « certains avis, où, dit-il, il ne reconnaissait plus le cœur de son peuple ». Puis, comme un léger murmure semblait succéder à l'ovation, on l'entendit prononcer avec force la formule de protestation que plusieurs de ses prédécesseurs avaient employée dans des circonstances solennelles : « *Non posso, non debbo, non voglio.* « Je ne peux pas, « je ne dois pas, je ne veux pas. » On eut alors la sensation qu'une sorte d'abîme s'était creusé entre lui et les agitateurs. »

En vain le système constitutionnel était introduit dans les États pontificaux : l'ancien ambassadeur du roi Louis-Philippe, le comte Pellegrino Rossi, devenu premier ministre du pape, était assassiné le 15 novembre 1848, et ce fut le débridement des forces anarchiques. Le 24, Pie IX, habillé en simple prêtre, s'enfuyait à Gaëte, dans le royaume de Naples. Il en revenait dix-sept mois après, pour rentrer le 12 avril 1850, à Rome, reconquise par l'armée française le 3 juillet précédent.

« Pie IX, sans rien abandonner des dogmes catholiques et sans rien céder des droits du Saint-Siège, avait voulu montrer que l'Église était prête à répondre à toutes les aspirations légitimes des temps modernes; la preuve était faite; et l'échec de ses généreuses entreprises ne pouvait être attribué qu'à la mauvaise volonté des sectes révolutionnaires. Il allait désormais chercher, avant tout, le salut de l'Église et de la société dans la restauration des vérités doctrinales et de l'autorité disciplinaire dont Dieu lui avait confié le dépôt. »

Et ce sera la définition du dogme de l'Immaculée Conception (8 décembre 1854), par laquelle Pie IX, affirmant son autorité souveraine dans l'ordre de l'enseignement, préludait à la proclamation de l'infaillibilité pontificale. Ce sera ensuite, juste dix ans après (8 décembre 1864), la promulgation de l'encyclique *Quanta cura* et du *Syllabus*, où, derechef, les principales erreurs modernes, dans l'ordre politique et social autant que dans l'ordre intellectuel et religieux, étaient nettement et fortement condamnées. Ce sera enfin, du 8 décembre 1869 (encore le 8 décembre) au 20 octobre 1870, le concile du Vatican, et le vote, d'abord, de la constitution *Dei Filius* ou *De fide catholica* (24 mars 1870), puis, de la non moins importante constitution *De Ecclesia Christi* (18 juillet 1870).

Le 20 septembre de cette même année 1870, les troupes italiennes entraient à Rome. La ruine du pouvoir temporel était complète.

Les ennemis de l'Église triomphaient. Mais ses enfants, que frappait cette saisissante opposition entre la suppression de l'autorité temporelle des papes et l'établissement définitif de leur souveraineté spirituelle, se confiaient en la Providence et escomptaient de prochaines victoires.

2. Pie IX fut un énergique lutteur. Mais il sut, au besoin, user de sagesse et de modération. La loi Falloux (15 mars 1850), à laquelle nous devons la liberté de l'enseignement secondaire, n'était pas parfaite de tout point, et plusieurs des nôtres la combattaient vivement. Que devaient faire les catholiques? Au nom du Saint-Père, le nonce répondit, par une lettre adressée le 15 mai 1850 à tous les évêques de France, qu'il fallait accepter la loi. « Sa Sainteté, disait-il, ne peut oublier que l'Église sait, dans l'intérêt de la société chrétienne, supporter quelque sacrifice compatible avec son existence et ses devoirs. » — En 1851, surgissait la querelle des classiques païens. L'intervention du pape vint y mettre fin : sa lettre du 21 mars 1853 recommanda aux évêques de former la jeunesse « à l'art d'écrire avec élégance, en étudiant et les ouvrages si excellents des saints Pères, et les écrits des auteurs païens les plus célèbres, soigneusement expurgés ». — Quand, après le congrès de Malines (18-22 août 1863), certains catholiques dénoncèrent à l'Index, comme suspects de libéralisme, les deux discours du comte de Montalembert, Pie IX s'abstint d'un blâme public, et se borna à faire témoigner son mécontentement à l'illustre orateur, par une lettre confidentielle du cardinal Antonelli. Montalembert n'aurait-il pas dû, le 28 février 1870, se souvenir de cette bienveillante discrétion du pape et lui épargner ses vivacités de langage sur « l'idole » du Vatican? — Le 4 février 1865, Pie IX félicitait Mgr Dupanloup de son opuscule, *La Convention du 15 septembre et l'Encyclique du 8 décembre 1864* : « Vous avez, lui écrivait-il, réprouvé ces erreurs [énoncées dans l'encyclique et le *Syllabus*] au sens où nous les avons réprouvées nous-même. » — En 1871, Mgr Fessler, évêque de Saint-Hippolyte, en Autriche, secrétaire général du concile du Vatican, publiait, sous ce titre *La vraie et la fausse infaillibilité des papes*, une brochure, très remarquée, dans laquelle il commentait la définition conciliaire de l'infaillibilité pontificale et la dégageait de certaines interprétations tendancieuses. Pie IX l'honora aussitôt d'un bref approbatif. Bien plus, il se hâtait, dans l'allocution du 20 juillet 1871, de rassurer lui-même les chefs d'État au sujet de la portée politique que des publicistes attribuaient à cette définition.

Il n'en reste pas moins vrai que Pie IX parlait et agissait avec une franchise tout apostolique. On sait comment il tint tête très hardiment au *tollé* général que suscita l'affaire du petit juif Mortara. — Le 24 avril 1864, lors des persécutions du tsar Nicolas et du soulèvement qu'elles provoquèrent en Pologne, le pape, célébrant, dans la chapelle de la Propagande, la fête d'un martyr capucin, Fidèle de Sigmaringen, s'écriait tout à coup : « Le sang des faibles et des innocents crie vengeance... Je me sens inspiré de condamner un potentat dont je ne tais le nom en ce moment que pour le nommer dans un autre discours... Il persécute, et massacre les prêtres. Il relègue les évêques au fond de son empire. Insensé! Il ignore donc

qu'un évêque, sur son siège ou dans les catacombes, est toujours le même, et que son caractère est indélébile. » L'empereur d'Autriche, François-Joseph, ne cessant de tracasser l'Église, Pie IX, dans une allocution du 11 mars 1875, parlait de « ces gouvernements catholiques qui dépassent les gouvernements protestants dans la honteuse carrière de l'oppression religieuse... Dieu, ajoutait-il, criera au persécuteur protestant : Tu as péché, et gravement péché. Mais au persécuteur catholique il dira : Tu as péché plus gravement encore. *Majus peccatum habes.* »

« Pie IX, écrivait Louis Veuillot, *Le parfum de Rome*, t. II, p. 434, 435, dédaigne les menées de la politique... Il n'est pas chargé de faire triompher la vérité, il est chargé de confesser cette vérité jusqu'à la mort. A toutes les suggestions il a répondu : Non! A toutes les menaces : Faites! » De moins en moins confiant en la politique et aux hommes d'État, il affirmait de plus en plus sa souveraine autorité, et, tandis qu'il invitait au concile les schismatiques et les hérétiques, il décidait que les princes catholiques, admis aux sessions solennelles, ne pourraient prendre part aux délibérations.

Ajoutons que « Pie IX, dont la mobilité souriante et l'aimable spontanéité contrastaient si fort avec la ténacité froide et les attitudes calculées de son secrétaire d'État [le cardinal Antonelli], conserva toujours, malgré l'âge et le malheur, ce gracieux abandon, cette bonhomie charmante et pleine de traits qui lui avaient valu tant de popularité aux débuts de son règne. » Ne peut-on pas dire, au demeurant, que cette popularité ne fit que se déplacer, et que rarement pape fut autant aimé et plaint de la masse des pieux fidèles?

II. Léon XIII. — Le successeur de Pie IX, Joachim Pecci, naquit, le 2 mars 1810, d'une ancienne famille de Carpineto, au-dessus d'Anagni. Ses études au Collège Romain terminées, il entra à l'Académie des Nobles Ecclésiastiques, et cultiva la théologie et le droit. En 1837, Grégoire XVI le nommait prélat de sa Maison et référendaire à la Signature; peu après, il l'envoyait comme délégué à Bénévent, puis à Spolète, puis à Pérouse (1838-1843) : il se signala, dans ces villes, par son équité et sa fermeté non moins que par sa charité. En 1843, à trente-trois ans, il était préconisé archevêque de Damiette et envoyé comme nonce à Bruxelles. Rappelé sur sa demande et à cause de sa santé, Mgr Pecci devient, en 1846, archevêque-évêque de Pérouse. (Ce titre d'archevêque-évêque est donné aux prélats qui, jouissant déjà du titre d'archevêque, sont nommés à des évêchés.) Il était proclamé cardinal par Pie IX le 9 décembre 1853. « Pendant vingt-cinq ans, le cardinal Pecci gouverna l'Église de Pérouse avec une sagesse et une fermeté dignes d'un grand pontife. Il fut un évêque modèle en temps de paix. Lorsque les troubles politiques s'étendirent dans son diocèse, il ne cessa pas d'être égal à lui-même. Les séminaristes chassés du séminaire diocésain trouvèrent un asile au palais archiépiscopal. Le cardinal vivait au milieu d'eux, prenait ses récréations avec eux, les recevait à sa table. Les difficultés des temps ne lui faisaient pas négliger la culture des saintes Lettres. Le cardinal Pecci, érudit lui-même et littérateur distingué, favorisait les savants. Il fonda pour les prêtres de son diocèse une Académie dite de Saint-Thomas... Il nous reste, de cette période de la vie de Léon XIII, un précieux recueil d'œuvres pastorales, ayant pour objet : la civilisation, le pouvoir temporel du Saint-Siège, la divinité de Jésus-Christ vengée des attaques de Renan, les erreurs courantes sur la religion, les prérogatives divines de l'Église, les devoirs du clergé dans les temps présents, la lutte chrétienne, la vie catholique au XIXe siècle, l'Église et la civilisation, etc. L'idée dominante de ce recueil est que l'Église catholique est la promotrice efficace de la vraie civilisation et du vrai progrès, et qu'elle ne combat que les vices et les désordres propagés, sous le couvert de ces grands mots, par l'hérésie et l'incrédulité. Cette idée dominante allait devenir l'idée inspiratrice de la politique de Léon XIII. » Le cardinal Antonelli, qui, « redoutant un rival en la personne du cardinal Pecci, fit tout pour le tenir écarté loin de Rome », était mort en 1876. Récemment appelé par la confiance de Pie IX aux fonctions de camerlingue de l'Église romaine, voici que le cardinal Pecci, à la mort de Pie IX, est, en vertu de ces fonctions, chargé par intérim du gouvernement. Le 20 février 1878, il est élu par le conclave, et prend le nom de Léon XIII.

1. Léon XIII, je l'ai noté déjà, à insisté très souvent sur les rapports de l'Église et de la civilisation. Le *Syllabus* (prop. 80), mal interprété, semblait affirmer que le pontife romain ne peut ni ne doit se réconcilier avec le progrès, la liberté et la civilisation moderne. Léon XIII est visiblement préoccupé, obsédé, hanté de cette idée dont il voudrait convaincre, persuader le monde entier, les incroyants ou les dissidents comme les fidèles, les peuples comme les gouvernements, que non seulement l'Église n'est pas l'ennemie de la civilisation véritable, mais que, comme il l'écrivait au début de la première de ses deux lettres pastorales sur la civilisation, « tout ce qu'il y a de bon dans ce mot et dans sa signification nous est venu dans le passé par les mains de l'Église, et que c'est seulement par les sollicitudes maternelles de l'Église qu'il nous sera conservé dans l'avenir. »

Sa première encyclique, du 21 avril 1878, se résume en deux phrases : 1° Pas de vraie civilisation, et, en particulier, pas de prospérité pour l'Italie, si l'on ne respecte la souveraine autorité de l'Église et de son chef; 2° Comment assurer la dignité et la salutaire influence de l'Église et du Saint-Siège. Dans toutes ses grandes encycliques, *Immortale Dei*, *Rerum novarum*, etc., Léon XIII revient sur ces notions fondamentales; on le sent, son esprit en est rempli, il en vit et il voudrait en faire vivre l'humanité entière. Qu'on relise l'admirable lettre apostolique *Præclara gratulationis*, du 20 juin 1894, qu'il adressa « aux peuples et aux princes de l'univers » à l'occasion de son jubilé épiscopal, et encore l'encyclique, également noble, également pressante, également touchante, que le grand pape, « parvenu à la vingt-cinquième année » (l'encyclique débute par ces mots), de son pontificat, adressait, le 19 mars 1902, aux évêques du monde catholique : il n'est, dans aucune littérature, rien de plus fortement pensé et tout ensemble de plus éloquent. Il faut entendre le pape s'écrier : « L'Église, ennemie de la science et de l'instruction?... L'Église, ennemie de la liberté?... L'Église, usurpatrice des droits de l'État? L'Église, envahissant le domaine politique?... » Ce sont là pures calomnies : pourvu qu'on ne les sépare jamais de l'élément religieux, la liberté, l'instruction, la science sont un « capital de prix » qu'il faut conserver et accroître. Et Léon XIII d'ajouter magnifiquement : « Pendant que notre esprit s'attache à ces pensées et que notre cœur en appelle de ses vœux la réalisation, nous voyons là-bas, dans le lointain de l'avenir, se dérouler un nouvel ordre de choses, et nous ne connaissons rien de plus doux que la contemplation des immenses bienfaits qui en seraient le résultat naturel. L'esprit peut à peine concevoir le souffle puissant qui saisirait soudain toutes les nations et les emporterait vers les sommets de la grandeur et de la prospérité, alors que la paix et la tranquillité seraient bien assises, que les lettres seraient favorisées dans leurs progrès, que, parmi les agriculteurs, les ouvriers, les industriels, il se fonderait, sur les bases chrétiennes que nous avons

indiquées, de nouvelles sociétés capables de réprimer l'usure et d'élargir le champ des travaux utiles. La vertu de ces bienfaits ne serait pas resserrée aux confins des peuples civilisés, mais elle les franchirait et s'en irait au loin comme un fleuve d'une surabondante fécondité. » Voilà bien, n'est-ce pas, un pontife romain qui n'est pas brouillé et qui n'a pas à se réconcilier avec le progrès, avec la science, avec la liberté et avec la civilisation vraie!

2. Je n'insisterai pas sur les directions intellectuelles de Léon XIII, dont il est question ailleurs. Il faut pourtant rappeler l'encyclique *Æterni Patris*, du 4 août 1879, sur la philosophie scolastique : dans sa première encyclique, Léon XIII mentionnait l'enseignement catholique de la philosophie parmi les remèdes à apporter à « la subversion si générale des vérités suprêmes sur lesquelles s'appuie la société humaine »; un an après, dans une encyclique spéciale, il redisait l'utilité de la philosophie chrétienne, en célébrait les plus notables représentants, saint Thomas d'Aquin principalement, et décrivait en détail les avantages que produirait la restauration de l'enseignement de saint Thomas, déjà heureusement entreprise. Maintes fois, dans la lettre au ministre général de l'ordre des frères mineurs (25 novembre 1898), dans la lettre fameuse aux évêques et au clergé de France (8 septembre 1899), et ailleurs, le pape recommandera l'étude du Docteur angélique. — Il faut rappeler également le bref aux cardinaux de Luca, Pitra et Hergenrœther (18 août 1883), sur les études historiques. Pour défendre et faire aimer l'Église, non moins que pour travailler à la restauration de l'ordre social chrétien, Léon XIII recourait à l'histoire presque aussi volontiers qu'à la saine philosophie : l'une et l'autre lui semblaient nécessaires pour tracer de la civilisation chrétienne un tableau qui fût conforme au droit éternel et à la réalité. Aussi, comme il avait ordonné le retour à la philosophie vraiment chrétienne, de même il ne tarda pas à encourager les études historiques. Et il entend que l'historien ne mente pas et ose publier toute la vérité. Ainsi qu'il est dit au livre de Job, s'écrie le pape dans la lettre au clergé de France, « Dieu n'a pas besoin de nos mensonges. » Pastor et Duchesne ne trouveront qu'encouragement auprès de Léon XIII. — Il faut remémorer enfin l'encyclique *Providentissimus Deus*, du 18 novembre 1893, sur l'Écriture sainte, où non seulement la doctrine traditionnelle sur l'inspiration, son étendue et ses effets, est rappelée, mais où encore il est traité de la bonne ordonnance des études bibliques. Dans les lettres précitées au ministre général des frères mineurs et au clergé de France, le souverain pontife s'élève de nouveau contre les « tendances inquiétantes » qui continuent de se faire jour. Bientôt, le 30 octobre 1902, il institue une Commission des études bibliques.

Bien d'autres actes du grand pape seraient à citer : partout c'est la même alliance de sagesse et de fermeté. On a souvent remarqué, les uns pour l'en admirer, les autres pour s'en étonner, que Léon XIII, « si ferme dans l'énoncé des principes », était très « indulgent dans les mesures disciplinaires à l'égard des personnes» (J. Fontaine, *La synthèse du modernisme*, Paris, 1912, p. 40. Cf. dom Besse, *Le cas de Charles Maurras*, dans l'*Univers*, 3 janvier 1913). Et l'on a donné à cette « indulgence » des raisons, des explications assez diverses. Léon XIII, a-t-on dit, qui tendait la main aux gens du dehors pour tenter de les réconcilier avec l'Église, ne voulait point leur apparaître comme un maître toujours prêt à frapper; il tenait surtout, ajoute-t-on, à ménager les laïques influents et ceux qui avaient quelque attache officielle avec le pouvoir civil. Peut-être, en effet. Mais d'autres se sont demandé si la véritable solution n'est pas à trouver encore et plutôt dans ce qu'ils croient être une juste conception des exigences de la recherche scientifique. Cf. Alfred Baudrillart, *Vie de Mgr d'Hulst*, Paris, 1912, t. II, p. 456. N'est-ce pas le sens de ces paroles de Léon XIII à Mgr d'Hulst (1892) : « Il y a des esprits inquiets et chagrins qui pressent les Congrégations romaines de se prononcer sur des questions encore douteuses. Je m'y oppose, je les arrête, car il ne faut pas empêcher les savants de travailler. Il faut leur laisser le loisir d'hésiter et même d'errer. La vérité religieuse ne peut qu'y gagner. L'Église arrive toujours à temps pour les remettre dans le droit chemin. »

Remarquons le mot : « sur les questions encore douteuses ». Quand il était manifeste que l'enseignement de l'Église était nié ou mis en doute — ou simplement lorsque ses directions étaient ou paraissaient méconnues, menacées — et lorsqu'il était devenu nécessaire de frapper les personnes pour défendre la vérité — ou le bien de l'Église — Léon XIII n'hésitait pas : il n'a pas seulement condamné les erreurs sur l'inspiration, l'américanisme, l'erreur historique sur les ordinations anglicanes, une fausse notion de la démocratie chrétienne, etc.; il a laissé condamner par l'Index François Lenormant (17 décembre 1887), Schell (26 février 1899), et d'autres. On dit : Léon XIII n'a pas frappé M. Loisy. A cela le P. Yves de La Brière, *Les luttes présentes de l'Église*, Ire série, Paris, 1913, p. 68, répond fort justement : « Le volume [de M. Loisy] paru sous Léon XIII, *L'Évangile et l'Église*, présentait encore quelque ambiguïté, il pouvait admettre, à la rigueur, une interprétation qui ne fût pas absolument incompatible avec l'orthodoxie .Mais toute ambiguïté disparut, toute hésitation devint impossible sur le radicalisme doctrinal de M. Loisy, lorsque fut publié *Autour d'un petit livre...* Or ce volume ne parut que vers la fin de l'année 1903, c'est-à-dire quelques mois après la mort de Léon XIII. Il n'y a donc pas lieu, ajoute le P. de La Brière, de comparer la conduite de Pie X et celle de Léon XIII : les deux papes ne se sont pas trouvés en face des mêmes textes doctrinaux. »

Pour plus de détails sur « les directions intellectuelles de Léon XIII », voir J. Bricout, *Revue du Clergé français*, 15 avril et 1er mai 1914, t. LXXVIII, p. 129-156, 264-292.

3. La même largeur d'esprit, la même sagesse et la même fermeté sont à admirer dans les directions politiques et sociales de Léon XIII comme dans ses rapports diplomatiques avec les gouvernements civils.

Qui ne connaît les superbes encycliques *Immortale Dei*, du 19 novembre 1885, et *Libertas*, du 20 juin 1888, où sont exposés les principes qui régissent la constitution chrétienne des États, et en même temps la modération dont l'Église sait faire preuve dans leur application aux contingences des temps et des lieux? Qui ne se souvient de la lettre aux Français, du 16 février 1892, de sa célèbre distinction entre les pouvoirs établis et la législation, de la « politique du ralliement » qu'elle confirmait et justifiait? Qui n'a lu et médité l'encyclique inoubliable *Rerum novarum*, du 15 mai 1891, sur la condition des ouvriers, cette charte immortelle du travail? Il n'est pas besoin d'insister.

Peut-être cependant ne sera-t-il pas inutile de citer ici quelques lignes du P. Sertillanges, *Socialisme et christianisme*, 5e édit., Paris, 1922. Il écrit, p. 200, 201 : « Tout pour le peuple et par le peuple », dit une formule fameuse. Tout par le peuple, c'est affaire politique, et je n'en dirai rien, si ce n'est que Léon XIII, qui passait pour un démocrate, disait, lui : « Beaucoup pour le peuple et peu par lui. » C'est, je crois, la sagesse,

du moins jusqu'à l'époque où ce qu'on aura fait pour le peuple l'aura mis en état de faire par lui-même quelque chose. Quoi qu'il en soit, la première partie de la formule : Tout *pour* le peuple, serait une évidence, si l'on entendait par le peuple, ainsi qu'il conviendrait, l'universalité des citoyens... Mais tout pour le peuple dans un sens restrictif, pourquoi? Cela ne veut-il pas dire très exactement : Tout pour les uns, rien pour les autres? Et cette formule-là, je ne sache pas que ce soit une formule de justice. » Le P. Sertillanges écrit encore, *ibid.*, p. 265 (il vient de citer l'encyclique *Rerum novarum*) : « La religion seule, en procurant la moralisation de tous, peut rendre utiles et bienfaisantes des mesures qui sans elle rencontreraient toujours quelque vice à favoriser et par là deviendraient néfastes. C'est bien cette crainte qui, dans l'état actuel du monde, inspire à Léon XIII les précautions défiantes qui l'ont fait appeler un « interventionniste à contre-cœur ». Comment ne le serait-on point, à juger combien peu la religion et la moralité sociale qu'elle suggère sont en honneur parmi nos gouvernants! »

Je ne m'attarderai pas davantage à retracer la politique de pacification de Léon XIII en Allemagne, en Russie, en Suisse et ailleurs comme en France, dans le Nouveau Monde comme dans l'Ancien. Certes, il savait résister à propos, comme il le fit voir aux sectaires de Belgique. Certes encore, il n'a point réussi partout à désarmer les rancunes et les haines; on peut même penser que sa loyauté personnelle lui inspira parfois une confiance excessive en des hommes politiques ou en des gouvernants asservis à cette franc-maçonnerie dont il ne cessa de dénoncer l'impiété et les funestes agissements. Mais on ne saurait, sans injustice, condamner la politique pacificatrice que, dans une lettre publique datée du 16 juin 1887, il exposait au cardinal Rampolla, le nouveau secrétaire d'État qui allait être, pendant quinze ans, son auxiliaire très dévoué. Si l'Italie est peut-être le pays avec lequel il transigea le moins, c'est que la question romaine, la question du pouvoir temporel, ne lui parut pas en permettre davantage.

Léon XIII, le bon serviteur, le pieux dévot de Marie (parmi ses nombreuses encycliques sur la pratique de la vie chrétienne, neuf traitent du Rosaire), rendait son âme à Dieu le 20 juillet 1903; il était âgé de quatre-vingt-treize ans. « Des témoignages de regret et de sympathie universels firent du deuil de l'Église un deuil mondial, et les hommages rendus à la mémoire du pontife défunt dans toutes les nations, même non catholiques, même non chrétiennes, par la voix des souverains et par les organes de l'opinion publique, attestèrent la grande place que Léon XIII avait occupée durant son long pontificat. »

III. Pie X. — « Le 4 août 1903, après un conclave de quatre jours, au cours duquel le gouvernement autrichien se crut autorisé à présenter une « exclusive » contre le cardinal Rampolla, le cardinal Joseph Sarto fut proclamé pape sous le nom de Pie X. Né, le 2 juin 1835, dans un village de la province de Trévise, à Riese, d'une humble famille, il avait rempli successivement les fonctions de curé des paroisses de Colombo et de Salzano, de chancelier et de professeur de théologie dans son diocèse natal, puis avait été évêque de Mantoue en 1884 et patriarche de Venise en 1893. » Pendant tout son pontificat, il sera puissamment secondé, dans tous ses actes, par son secrétaire d'État, le cardinal Merry del Val.

1. La grave question du modernisme troublait les esprits : Pie X entreprit hardiment de la résoudre. Ce fut une lutte menée avec vigueur et où les mesures pratiques autant que les expositions doctrinales du pape lui assurèrent une pleine victoire. On ne répétera pas ce qui a été dit précédemment sur ce sujet; il suffit d'ajouter ici quelques lignes d'un des représentants les plus qualifiés du modernisme. « Le modernisme, écrivait M. Loisy, *Simples réflexions sur le décret du Saint-Office « Lamentabili sane exitu » et sur l'encyclique « Pascendi dominici gregis »*, Ceffonds, 1908, p. 275, 276, le modernisme met en question ces principes [de l'enseignement officiel], à savoir l'idée mythologique de la révélation extérieure, la valeur absolue du dogme traditionnel, et l'autorité absolue de l'Église : en sorte que l'encyclique de Pie X était commandée par les circonstances, et que Léon XIII ne l'aurait pas faite sensiblement différente, au moins pour l'essentiel et dans la partie théorique. Le pontife a dit vrai en déclarant qu'il ne pouvait pas garder le silence sans trahir le dépôt de la doctrine traditionnelle. Au point où en sont venues les choses, son silence aurait été une énorme concession, la reconnaissance implicite du principe fondamental du modernisme : la possibilité, la nécessité, la légitimité d'une évolution dans la façon d'entendre les dogmes ecclésiastiques, y compris celui de l'infaillibilité et de l'autorité pontificales, ainsi que dans les conditions d'exercice de cette autorité. Maintenant les positions sont prises... »

L'encyclique *Pascendi* est du 8 septembre 1907. Le 25 août 1910, dans sa lettre sur *Le Sillon*, adressée à l'épiscopat français, Pie X condamnait ce qu'on a appelé le « modernisme politique et social », lequel, du reste, était atteint déjà par l'encyclique générale sur le modernisme. L'encyclique *Singulari quadam*, du 24 septembre 1912, adressée aux évêques d'Allemagne, sur les syndicats confessionnels et interconfessionnels, en proclamant que les syndicats purement catholiques étaient l'idéal, l'œuvre-type, mais que les syndicats mixtes pouvaient être tolérés et permis en certaines circonstances et sous certaines conditions, acheva, sur le terrain social, d'apporter la lumière et la paix aux esprits de bonne volonté. Par le *motu proprio* du 18 décembre 1903, dès la première année de son pontificat, Pie X avait commencé cette œuvre de salut en résumant, dans dix-neuf propositions extraites des enseignements de Léon XIII, les principes et les règles d'action qui devaient présider aux organisations sociales.

2. Au temps même où Pie X menait le bon combat contre le modernisme sous toutes ses formes, il eut à se prononcer sur notre loi de Séparation du 9 décembre 1905.

« Dans sa première encyclique, Pie X avait déclaré vouloir se tenir en dehors de toute politique. Si l'on entend par politique l'ingérence dans le régime intérieur des États ou la participation aux combinaisons diplomatiques qui règlent les rapports des nations entre elles, le successeur de Léon XIII resta strictement fidèle à son programme. « Ce qu'on a appelé *la politique de Pie X*, écrivait un savant religieux, *Études*, t. CXL, p. 441, consista surtout, et parfois uniquement, à revendiquer les droits de Dieu et de l'Église, sans réticences et sans ménagements. » C'est ainsi que, par les encycliques *Vehementer*, du 11 février 1906, et *Gravissimo officii*, du 10 août 1906, il condamna formellement la loi du 9 décembre 1905, puis prohiba les associations cultuelles, « tant qu'il ne consterait pas, d'une façon certaine et légale, que la divine constitution de l'Église, les droits immuables du pontife romain et des évêques, comme leur autorité sur les biens nécessaires à l'Église, seraient irrévocablement, dans lesdites associations, respectés. » *Deus providebit*, « Dieu y pourvoira », répondait le saint pape à ceux qui lui faisaient observer les conséquences pécuniaires qu'allait produire notre filiale soumission à ses ordres. — Le 24 mai 1911, Pie X encourageait pareillement la résistance des évêques portugais à la loi inique de Séparation, votée chez eux le 20 avril précédent, et

qui, comme chez nous, visait, non pas à assurer la liberté de l'Église, mais à l'asservir et à la dépouiller.

Par contre, un notable rapprochement entre le Saint-Siège et le gouvernement italien s'effectua. Le *Non expedit* fut levé dans bon nombre de collèges. Il semble même que la question du pouvoir temporel cessa alors de paraître insoluble, le pape ayant laissé dire officieusement que « l'indépendance du pontife romain pouvait être assurée autrement que par une souveraineté territoriale, par exemple, par une garantie d'ordre international. »

3. Pie X n'est pas moins célèbre par l'heureux développement qu'il donna au culte de la sainte Eucharistie, en ratifiant et le décret doctrinal de la Congrégation du Concile sur la communion fréquente et quotidienne (20 décembre 1905) et le décret de la Congrégation des Sacrements sur l'âge de la première communion (8 août 1910).

Il se préoccupa, avec non moins d'ardeur, de la formation du clergé. On lui doit, entre autres choses, la réforme du bréviaire, la restauration du chant grégorien, la réorganisation de la curie romaine, et c'est lui qui institua la commission cardinalice chargée de la refonte du droit canonique (le nouveau Code sera promulgué par son successeur le 24 mai 1917).

Quand éclata la grande guerre, « son cœur de père prévit aussitôt les terribles désastres qui allaient ensanglanter l'Europe. Tous les efforts qu'il avait tentés pour écarter la catastrophe avaient été vains. Ces échecs ne furent pas, dit-on, sans influence sur la marche rapide de la maladie qui emporta le pieux pontife, le 20 août 1914, mettant en deuil la Chrétienté dans les circonstances les plus tragiques. » — Le 13 avril 1923, à Rome, vingt-huit cardinaux ont signé une requête en faveur de sa béatification.

IV. Benoit XV. — Né à Gênes le 21 novembre 1854, Jacques della Chiesa, après avoir passé, comme Léon XIII, par l'Académie des Nobles Ecclésiastiques, devient, en 1883, secrétaire de Mgr Rampolla, alors nonce en Espagne. Comme *minutante*, et secrétaire intime du cardinal Rampolla, il est attaché à la Secrétairerie d'État, de 1887 à 1901. Nommé substitut à cette Secrétairerie en 1901, il est maintenu à ce poste par Pie X. Il est créé archevêque de Bologne en 1907, et cardinal le 25 mai 1914. Le 3 septembre de la même année, il succède à Pie X sur le trône pontifical, et le 13 octobre, il choisit comme secrétaire d'État le cardinal Gasparri, en remplacement du cardinal Ferrata, décédé le 9 octobre. Mgr Gasparri sera maintenu à ce poste difficile par le pape Pie XI. Benoît XV est mort, après trois jours de maladie, le 22 janvier 1922.

1. Dès le 8 septembre 1914, cinq jours après son élection, Benoît XV adressait un appel aux catholiques du monde entier pour le rétablissement de la paix. Sa première encyclique, *Ad Beatissimi*, du 1er novembre suivant, renouvelait les revendications de ses prédécesseurs relativement à l'indépendance du Saint-Siège; recommandait aux catholiques l'union, le respect de l'autorité, la modération dans les polémiques : « Que personne n'ose se conduire dans l'Église comme un maître... Nous voulons aussi qu'on s'abstienne de ces appellations, récemment mises en usage, par lesquelles on distinguerait, parmi les catholiques, plusieurs catégories [*intégristes*...] »; surtout, insistait sur les causes principales de la guerre : refroidissement de la charité, etc.

Le P. de La Brière, t. III, col. 621-624, a rappelé en détail les actes, discours et documents de Benoît XV dans ses rapports avec les États belligérants. Il termine cette énumération dans les termes suivants : « L'hommage unanime de la presse de tous pays à Benoît XV, au lendemain de sa mort, fut la tardive réparation des injustices insultantes dont le pontife avait été abreuvé par l'intransigeance du nationalisme exaspéré de tous les peuples en guerre. » Un socialiste, Sixte-Quenin, écrivait, par exemple, dans le *Populaire*, le 23 janvier 1922 : « Si l'histoire est juste, elle dira que Benoît XV fut un pape qui eut la claire vision de l'intérêt de l'Église. Elle ne se trompera pas, je pense, en ajoutant qu'il fut animé aussi d'un grand souffle d'humanité. » « Son pontificat et celui de Pie XI, dira plus tard M. Maurice Vaussard, *Petit Démocrate*, 20 décembre 1925, apparaîtront comme ayant la même importance au point de vue de la réconciliation chrétienne des peuples que celui de Léon XIII au point de vue de la réconciliation chrétienne des classes. L'œuvre sociale de ce dernier est complétée par l'œuvre internationale de ses successeurs. » Cf. *Locarno et la note de Benoît XV* [du 1er août 1917], dans la *Documentation catholique* du 20 mars 1926, t. XV, col. 752-762, traduction d'un article de la *Civiltà cattolica*, du 5 décembre 1925.

2. Par bien des côtés, du reste, Benoît XV rappelle Léon XIII et son secrétaire d'État Rampolla. Comme on le disait dans le *Bulletin catholique international* du 1er juin 1926 (voir *Docum. cathol.* du 12 juin 1926, t. XV, col. 1475-1480), « précédant les enseignements si clairs et si répétés de Benoît XV et de Pie XI, Léon XIII avait déjà mis en lumière la solution apportée par le christianisme au problème des rapports entre les peuples, et même il avait prouvé par des faits que l'Église était prête à collaborer, sans confusion ni division, avec les entreprises sincères de pacification, dès qu'on ne prétendrait pas obstinément écarter son indispensable concours. »

N'est-ce pas l'esprit de Léon XIII, qui inspire la création, par Benoît XV, de la nouvelle Congrégation pour l'Église orientale (1er mai 1917), etc.; qui lui fait appeler l'encyclique *Rerum novarum* « la grande charte sociale » des catholiques (18 mars 1919); qui lui dicte l'encyclique sur saint Jérôme et l'étude de l'Écriture sainte (15 septembre 1920), le *motu proprio* sur le cinquantenaire de la proclamation du patronage de saint Joseph (25 juillet 1920), et tant d'autres documents où l'illustre pape docteur est cité avec une complaisance marquée? N'est-ce pas le même amour de la France, la même confiance dans « la très noble nation des Français » (notre protectorat maintenu, etc.), qui lui faisait dire, le 6 avril 1919, dans sa réponse à Mgr Touchet, qu'il était :« français de cœur », et, le 14 août 1921, dans sa réponse à Mgr Lemonnier, que la France est la « mère des saints »?

V. Pie XI. — Le 6 février 1922, le cardinal Achille Ratti, archevêque de Milan, est proclamé pape par le conclave et prend le nom de Pie XI. Né à Desio (diocèse de Milan) le 31 mai 1857, il avait été ordonné prêtre le 30 décembre 1879. De 1882 à 1888, après une courte période de vicariat, il enseigne la théologie et l'éloquence sacrée au grand séminaire de son diocèse. De 1888 à 1910, il est bibliothécaire et conservateur à l'Ambrosienne de Milan, et, de 1910 à 1918, bibliothécaire, vice-préfet, préfet à la Bibliothèque du Vatican. Il est nommé, par Benoît XV, visiteur apostolique (25 avril 1918), puis nonce en Pologne (6 juin 1919). Archevêque de Lépante le 3 juillet, sacré à Varsovie le 28 octobre. Le 23 juin 1921, il est promu archevêque de Milan et créé cardinal. Huit mois après, le 6 février 1922, il était pape.

« Le nouveau pontife, a écrit M. François Veuillot, *Almanach catholique français 1923*, p. 64, donnait sa première bénédiction apostolique, non pas, comme ses trois prédécesseurs immédiats, du balcon *intérieur* de Saint-Pierre, mais du balcon *extérieur*, sur la place de la Colonnade. Dans un message plein de grandeur, Sa Sainteté expliquait immédiatement la significa-

tion de son geste paternel. Pie XI, tout en maintenant dans leur intégrité les droits inviolables de l'Église et du Saint-Siège, droits qu'il a juré d'affirmer et de défendre, veut adresser la bénédiction pontificale, non seulement aux personnes présentes place Saint-Pierre, non seulement à Rome et à l'Italie, mais à toutes les nations et à tous les peuples, avec le souhait et l'annonce de l'universelle pacification, tant désirée par le monde entier. »

Pie XI a pris pour devise *Pax Christi in regno Christi.* « La paix du Christ par le règne du Christ » : c'est le thème qu'il développe dans sa première encyclique, *Ubi arcano Dei*, du 23 décembre 1922.

La paix du Christ, il ne cesse d'y travailler et de la promouvoir, entre toutes les nations, en Russie, au Mexique, etc. Le 18 janvier 1924, l'encyclique *Maximam gravissimamque* à l'épiscopat français autorise les « associations diocésaines » : le pape renouvelle la condamnation prononcée par Pie X contre les « cultuelles », mais, en présence d'une situation nouvelle, il demande qu'on fasse l'essai des « diocésaines ».

Le règne du Christ, Pie XI en assure le développement, en instituant la fête du Christ-Roi, pour triompher des erreurs et réparer les suites du laïcisme (encyclique *Quas primas* du 11 décembre 1925); et en accentuant l'impulsion donnée aux œuvres missionnaires par son prédécesseur (encyclique *Rerum Ecclesiæ*, du 28 février 1926).

A cette paix du Christ par le règne du Christ ont contribué les pèlerinages de l'Année Sainte, l'Exposition des missions au Vatican, le jugement de condamnation et les instructions de Pie XI concernant l'Action française, et bien d'autres actes de son pontificat. Et c'est à la même œuvre de restauration chrétienne que contribuerait puissamment la reprise du concile du Vatican, dont, avec discrétion, il exprimait le désir dans sa première encyclique... *Dominus conservet eum!*

Conclusion. — « Le règne de Pie IX, écrivait le *Correspondant* du 25 octobre 1878, a été le temps de la lutte et de la résistance... Entouré de l'amour de tous les fidèles, mais délaissé de tous les puissants de la terre, il a courageusement accepté, jusqu'à la dernière heure, les épreuves, l'abandon, qui étaient la conséquence du grand devoir qu'il avait à remplir. On peut dire que Pie IX a accompli la première partie de l'œuvre, et peut-être la plus ingrate. Mais, après que l'erreur a été condamnée, après que l'iniquité a été signalée à l'indignation de la conscience humaine, il est temps de voir si on ne peut pas, par la persuasion, arracher l'erreur du fond des âmes et désarmer les préventions injustes. Dieu a confié à Léon XIII ce rôle de pacificateur. » Et Mgr Pie disait, dans une homélie prononcée le 25 novembre de la même année, *Œuvres*, t. IX, p. 701, 702 : « C'est le propre d'un pontificat nouveau, comme c'est le propre d'un changement de règne quelconque, d'offrir des ouvertures nouvelles pour des négociations abandonnées sous le régime précédent. La marche du temps ayant mûri les questions, les froissements extérieurs de personnes ayant cessé, que de fois, dans le passé, la diplomatie vaticane a pu renouer avec succès des relations dont l'interruption avait été nécessaire!... Non, Léon XIII n'est pas animé d'un autre esprit que Pie IX; et, si le temps amenait certaines déterminations qui paraîtraient s'en écarter, la vérité serait promptement rétablie par l'exhibition des documents attestant que Pie IX lui-même avait ouvert et préparé la voie à ces modifications pratiques pour les jours où elles seraient réclamées par le changement des circonstances. » De Pie IX à Pie XI, en passant par Léon XIII, Pie X et Benoît XV, les caractères et les circonstances ont varié; mais les enseignements et les directions générales sont restés substantiellement les mêmes.

Documents. — **Pour la plupart de nos lecteurs, l'édition, par la Bonne Presse, texte latin et traduction française, des Actes ou Lettres apostoliques, etc., de Pie IX (1 vol.), de Léon XIII (7 vol.), de Pie X (8 vol.), de Benoît XV (2 vol. parus jusqu'ici), de Pie XI (2 vol.), est tout indiquée. La *Documentation catholique* leur serait également fort utile.**

Ouvrages. — **Outre les publications mentionnées au cours de l'article (nous ne citons que des études d'ensemble): Villefranche, *Pie IX, sa vie, son histoire, son œuvre*, 1 vol., 19e édit., Paris, 1889; Mgr T'Serclaes, *Le pape Léon XIII, son action politique, religieuse, morale*, 3 vol., Lille, 1894-1906; P. de Grandmaison, *Pie X et son œuvre*, dans les *Études* de septembre 1914. Sur la politique de Pie X, de Benoît XV et de Pie XI, on lira avec grand profit, dans la même revue, les chroniques d'Yves de La Brière, et les 6 vol., parus jusqu'ici, de ses *Luttes présentes de l'Église*, études d'histoire religieuse contemporaine, de 1909 à 1924, Paris.**

J. Bricout.

5. PAPES FRANÇAIS ET PAPES D'AVIGNON. — Sous ce double titre nous réunissons tous les pontifes d'origine française qui ont occupé le siège de saint Pierre. Nous les étudierons dans l'ordre chronologique. Ce sont Sylvestre II, Léon IX, Nicolas II, Urbain II, Calixte II, Urbain IV, Clément IV, Innocent V, Martin IV; puis les papes d'Avignon : Clément V, Jean XXII, Benoît XII, Clément VI, Innocent VI, Urbain V, Grégoire XI. Les deux premiers ont déjà leurs notices, aux mots Gerbert (Sylvestre II) et Léon IX.

Nicolas II (1058-1061). — A la mort d'Étienne IX (29 mars 1058), le comte Grégoire de Tusculum fit nommer pape (5 avril 1058), sous le nom de Benoît X, l'évêque de Velletri. Élection anticanonique, s'il en fut. Indignation de Pierre Damien et de Hildebrand (le futur Grégoire VII) qui parvinrent à faire élire un français, Gérard, né au château de Chevron-en-Bourgogne (Isère), devenu évêque de Florence, lequel prit le nom de Nicolas II.

Les deux principaux actes du pontificat de Nicolas II furent la réunion du concile du Latran (avril 1059) où fut réglée la question des élections papales, et l'alliance que le nouveau pontife contracta avec les Normands (juillet 1059).

Le décret qui règle l'élection des papes porte que, « après la mort du souverain pontife, les cardinaux-évêques traiteront ensemble de l'élection; qu'ils appelleront ensuite les cardinaux-prêtres ou clercs; et qu'enfin le clergé et le peuple y donneront leur consentement. » Suivent quelques indications sur les candidats éligibles, le lieu de l'élection et l'intronisation du nouveau pape, réserve faite de l'honneur dû au roi Henri et à ses successeurs. Il subsiste deux rédactions de ce décret, dont l'une a été suggérée par les partisans de l'impérialisme allemand. Voir une savante confrontation des deux textes dans Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. IV, p. 1139-1165. Les deux textes furent mis en jeu lors de l'élection d'Innocent II et de l'antipape Anaclet (1130).

Les Normands venaient de s'établir dans le sud de l'Italie. Nicolas II vit en eux des défenseurs possibles. Par l'intermédiaire de Didier, abbé de Mont Cassin, le pape, dans un synode tenu à Melfi (juillet 1059), conféra à Robert Guiscard le titre de duc et la souveraineté sur la Calabre, l'Apulie et quelques domaines du Latium. En retour, le chef des Normands jurait de rester fidèle à l'Église romaine et de la défendre contre tous les agresseurs en fidèle vassal. Le premier résultat de cette alliance fut l'abdication de Benoît X (août 1059).

L'Allemagne vit d'un mauvais œil cet accord. Il s'en suivit une rupture entre Rome et la cour impériale. Déclarés nuls en Allemagne dans l'été de 1060,

les décrets du concile du Latran furent de nouveau promulgués en 1060 et 1061.

Notons encore les bons rapports établis, entre le pape et les rois de France Henri Ier et le jeune Philippe Ier. Notons enfin la dispense que Nicolas II accorda à Guillaume de Normandie, le futur conquérant de l'Angleterre, pour son mariage avec sa cousine Mathilde, fille de Baudouin V, comte de Flandre, dispense qui valut à Caen la construction de deux merveilleuses églises abbatiales, Saint-Étienne et la Trinité.

Cf. les *Histoires générales de l'Église* et Delarc, *Le pontificat de Nicolas II*, dans *Revue des Questions historiques*, 1886, t. XL, p. 391, 392.

URBAIN II (1088-1099). — Né à Châtillon-sur-Marne, au territoire de Reims, vers l'an 1042, le futur pape, Odon, fit ses études à Reims sous la direction de saint Bruno. Chanoine, puis archidiacre de Reims, il quitta le monde pour entrer à Cluny, puis au monastère de la Cava, en Italie. En 1078, Grégoire VII lui confia le diocèse d'Ostie. Le 1er mars 1088, il était élu pape et prenait le nom d'Urbain.

Urbain II est surtout connu comme le promoteur de la croisade. Mais d'autres œuvres importantes occupèrent d'abord son zèle : lutte contre l'antipape Guibert, au service de l'empereur Henri IV; lutte contre les princes qui refusaient de renoncer à leurs prétendus droits d'investiture; lutte contre la simonie et l'incontinence des clercs.

Contre l'antipape et ses partisans qui semaient la terreur en maints diocèses d'Allemagne et d'Italie, voire à Rome, Urbain II fit appel à Roger de Sicile et à ses Normands, à la comtesse Mathilde de Toscane et aux Guelfes; Guibert, expulsé de Rome en 1089, y rentra au printemps 1090. Et Urbain II ne put reprendre possession de Rome que le jour de Noël 1093; il n'entra même au palais du Latran qu'au mois de mai 1094.

Si l'empereur Henri IV s'acharnait contre Urbain II, le roi de France Philippe Ier lui donnait d'autres soucis. Il avait répudié Berthe, fille du comte de Hollande, pour épouser Bertrade, comtesse d'Anjou (1092). Le pape, ému du scandale que causait un pareil adultère, lança l'excommunication contre les coupables. Il ne devait pas voir le succès de sa sentence. Philippe Ier et Bertrade ne se soumirent aux lois de l'Église que le 2 décembre 1104 en présence d'un légat de Pascal II.

En Angleterre, le successeur de Guillaume le Conquérant, Guillaume II, dit le Roux (1087-1100), pillait les biens de l'Église, donnait l'investiture à des clercs indignes, prétendait que le primat, Anselme de Cantorbéry, ne pouvant servir deux maîtres à la fois, devait obéissance, non au pape, mais à son roi. Anselme eut recours à Rome et assista au concile de Bari (octobre 1098) où les Pères demandèrent que le pape frappât d'anathème le roi d'Angleterre. Urbain était prêt à fulminer l'excommunication lorsque Anselme demanda merci pour son roi. Sans doute était-il persuadé que la miséricorde était le plus sûr moyen d'éviter un schisme.

L'état de l'Espagne et de la Sicile, toutes deux accablées par les musulmans, préoccupait particulièrement Urbain II. Le pape proclame la primatie de l'Église de Tolède (15 octobre 1088) et pousse Alphonse VI à la « reconquête » de l'Espagne; opération devenue célèbre par les exploits du « Cid Campéador ». La « reconquête » de la Sicile par le comte Roger et ses Normands, s'acheva pareillement sous le pontificat d'Urbain II (1091). Les musulmans ainsi bousculés, le pape songea à former contre eux la croisade.

La question d'une expédition militaire en Orient fut abordée dans deux conciles : celui de Plaisance, en mars 1095, et celui de Clermont en novembre de la même année. A Clermont, Urbain II exposa les crimes des musulmans et engagea les Francs, « qui ne furent jamais vaincus, » à arracher la Terre sainte et le Saint-Sépulcre à ces abominables mécréants. « Dieu le veut, » répondit aussitôt le peuple. « Que ces paroles soient votre cri de ralliement », reprend le pape. Quiconque veut ainsi se dévouer « portera sur sa poitrine le signe de la Croix ». Là-dessus, les nouveaux miliciens attachèrent sur leurs vêtements un morceau d'étoffe taillé en forme de croix. De là le nom de « croisés » et « croisade ». Le jour du départ des troupes fut fixé au 16 août 1096, et la ville de Constantinople indiquée comme point de concentration de toutes les armées. Urbain mourut le 29 juillet 1099, quatorze jours après l'entrée de Godefroy de Bouillon et des croisés à Jérusalem.

Le nom de Urbain II a été inscrit au martyrologe romain avec le titre de bienheureux sous Léon XIII, en 1881.

L. Paulot, *Urbain II*, Paris, 1903.

CALIXTE II (1119-1124). — Gélase II avait dû se réfugier en France, pour échapper aux persécutions de l'empereur Henri V et de l'antipape Grégoire VIII. Il mourut à Cluny le 29 janvier 1119. Le 9 février suivant, l'archevêque Guy de Vienne était couronné pape à Vienne même, sous le nom de Calixte II.

Pour rendre son autorité plus imposante, au regard de l'Allemagne, le nouveau pape tint un grand concile à Reims, dès le 20 octobre 1119. Outre la présence de Louis le Gros, roi de France, on y signale celle de quinze archevêques et de plus de deux cents évêques. La question des investitures fut l'objet principal des délibérations. A la suite d'une entrevue du pape avec l'empereur à Mouzon, on crut que cette question serait vite résolue. « L'Église, écrivait Calixte II à l'empereur, ne cherche pas à revendiquer quoi que ce soit de ce qui vous appartient. Que l'Église possède ce qui est à Jésus-Christ, que l'empereur garde ce qui est à lui, et que chacune des parties se contente de son office. » Cette formule ne devait être acceptée par l'empereur qu'à Worms, le 23 septembre 1122. Par le concordat de Worms, l'empereur renonçait à l'investiture par la crosse et l'anneau et promettait de laisser l'Église choisir librement évêques et abbés; en revanche le pape lui reconnaîtrait le droit de procéder à ces élections et de donner ensuite à l'élu une investiture par le sceptre pour la possession des fiefs.

Ainsi prenait fin, après un demi-siècle de luttes, la querelle des investitures (voir INVESTITURES). Le schisme fomenté par Henri V s'était terminé l'année précédente, peu de temps après l'entrée de Calixte à Rome, par la défaite de l'antipape, grâce aux Normands de Roger de Sicile. Un concile général fut convoqué au palais du Latran pour l'année 1123, afin d'approuver solennellement le concordat et d'apaiser tous les différends. Ce fut le premier concile œcuménique réuni en Occident (neuvième œcuménique).

Ulysse Robert, *Histoire du pape Calixte II*, Paris, 1891.

URBAIN IV (1262-1264). — Jacques Pantaléon, fils d'un humble cordonnier de Troyes, qui s'était élevé, par ses mérites, des derniers rangs de la cléricature à la dignité de patriarche de Jérusalem, fut élu pape à Viterbe le 29 août 1261, et prit le nom d'Urbain IV. La situation politique de l'Allemagne et des Deux-Siciles était alors des plus embarrassées. Manfred, fils naturel de Frédéric II et tuteur du jeune Conradin, héritier du royaume de Sicile, luttait hardiment contre la papauté. Urbain IV proposa le trône à Charles d'Anjou, frère de Louis IX de France. Mais il trouva dans ce roi un prétendant aussi dangereux que les Hohenstaufen. Charles d'Anjou rêvait d'être le

maître du Milanais et même de Rome où il devint sénateur. Urbain IV n'eut pas, avant de mourir, la consolation de voir son autorité légitime reconnue et respectée, comme elle devait l'être, par celui à qui il avait offert la couronne.

On lui doit un accroissement du culte de l'eucharistie. Il avait été, pendant qu'il remplissait les fonctions d'archidiacre à Liége, un des premiers approbateurs du projet d'une fête du Saint-Sacrement. Il se proposait d'étendre à l'Église universelle la célébration de cette solennité déjà répandue dans quelques diocèses. Il demanda aux deux plus grands docteurs de l'époque, à saint Thomas d'Aquin et à saint Bonaventure, la composition d'un office spécial en l'honneur du Saint-Sacrement et publia, à cet effet, une bulle en 1264. La mort qui le surprit peu de temps après (2 octobre 1264) retarda de quarante ans la célébration de cette belle fête, si populaire dans l'Église.

E. Georges, *Histoire du pape Urbain IV et de son temps*, Paris, 1866.

Clément IV (1265-1268). — Le successeur d'Urbain IV, Clément IV, élu le 5 février 1265, après une vacance de quatre mois, se nommait Guy le Gros. Il était originaire de Saint-Gilles sur le Rhône. D'abord avocat et jurisconsulte, il fut un des conseillers intimes de Louis IX. Après la mort de sa femme, il embrassa la carrière ecclésiastique et en parcourut rapidement les degrés. Il revenait d'une mission qu'il avait remplie en Angleterre comme légat pontifical, quand il apprit que le Sacré-Collège l'avait, à l'unanimité, choisi pour succéder à Urbain IV. Clément eut à lutter, comme son prédécesseur, contre Charles d'Anjou. Celui-c vainqueur de Manfred qu'il défit et tua à la bataille de Bénévent (27 février 1266) se trouva en face du jeune Conradin, dont les premières armes furent une suite de victoires; Rome reçut le vainqueur en triomphe, et la plus grande partie du royaume des Deux-Siciles s'était déjà prononcée en sa faveur, quand il fut fait prisonnier et conduit à Naples, où Charles d'Anjou, après un jugement sommaire, le fit exécuter sur une place de la ville, le 29 octobre 1268. Ainsi finit le dernier des Hohenstaufen. Clément IV ne bénéficia nullement de cette mort. Rome restait toujours au pouvoir de Charles d'Anjou, qui rêvait d'ailleurs de reprendre à son profit le projet ambitieux de Frédéric II : régner à la fois sur l'Italie et sur l'Orient. Comme Frédéric il regardait en même temps du côté de Jérusalem et du côté de Constantinople.

Clément IV dérangea ses projets, en pressant saint Louis d'entreprendre une nouvelle croisade. Le roi de France et ses trois fils, le prince Édouard d'Angleterre, le comte Thibaut de Champagne et de nombreux barons français s'étaient déjà croisés, et faisaient leurs premiers préparatifs de guerre, quand Clément IV mourut à Viterbe, le 29 novembre 1268.

Cf. Hemmer, art. *Clément IV*, dans *Dictionnaire de théologie* de Vacant, t. III.

Innocent V (21 février 1276-22 juin 1276). — Connu sous le nom de Pierre de Tarentaise, il était né à Moutiers en Tarentaise (Savoie). Il entra dans l'ordre de Saint-Dominique en 1256, et en devint l'un des plus célèbres théologiens. Il remplaçait saint Thomas d'Aquin, à l'Université de Paris, lorsqu'il fut nommé archevêque de Lyon (1272); peu après, Grégoire X le créa cardinal-évêque d'Ostie et lui confia l'office de grand pénitencier. Œuvres : Commentaire sur les *Épîtres de saint Paul* (Cologne, 1478; Anvers, 1617, in-fol.); Commentaire *Super IV libros Sententiarum* (Toulouse, 1652, 3 vol., in-fol.). Son passage sur le trône pontifical fut si court (quatre mois), qu'il n'a pas laissé de trace qui mérite d'être signalée. Léon XIII a confirmé le culte qui lui était rendu de temps immémorial.

Martin IV (22 février 1281-28 mars 1285). — Il naquit vraisemblablement dans la Brie Champenoise; de là son nom de Simon de Brion. Il devint chanoine et trésorier de Saint-Martin de Tours, ce qui l'engagea, dit-on, à prendre le nom de Martin quand il fut élu pape. Cardinal-prêtre au titre de Sainte-Cécile (1261), il succéda à Nicolas III, après une vacance du siège de plus de six mois.

L'union des Grecs avec les Latins venait de s'accomplir au concile de Lyon (1274). Mais Martin IV vit dans la politique de l'empereur Michel Paléologue, qui avait favorisé cette union, un geste de pure hypocrisie, et influencé par Charles d'Anjou qui méditait une expédition contre les Grecs, il excommunia l'empereur de Constantinople comme « fauteur de schisme et d'hérésie. » Le prince grec raya le nom du pape des diptyques. Après sa mort (1282), son fils Andronicus retourna franchement au schisme. Le patriarche Jean Veccus, défenseur de l'union des églises, fut chassé de son siège, et remplacé par le patriarche Joseph, partisan du schisme, qui avait été déposé après le concile de Lyon. Andronicus hésita d'autant moins à se séparer de Rome que les Grecs venaient de remporter une victoire décisive, à Belgrade, sur le roi de Naples.

Le prédécesseur de Martin IV, Nicolas III, avait tenu Charles d'Anjou en respect et lui avait même enlevé la charge de sénateur romain. Martin IV, favorable à la politique du roi de Naples, lui rendit au contraire la charge de sénateur. Mais la catastrophe des « Vêpres siciliennes » vint faire sombrer à jamais le rêve de domination universelle qu'entretenait Charles d'Anjou. Le lundi de Pâques 1282, 30 mars, les Siciliens, aigris par le gouvernement despotique de leur souverain, assassinèrent, à l'heure des vêpres, tous les Français qui se trouvaient dans Palerme. A ce signal, une coalition dirigée par Jean de Procida s'étendit à toute la Sicile et chassa Charles d'Anjou. La souveraineté de l'île passa au gendre de Manfred, Pierre d'Aragon, à qui Conradin mourant avait légué ses droits sur l'Apulie et la Sicile. En vain le pape prononça l'excommunication contre le nouveau souverain. Les censures pontificales, considérées comme inspirées par la politique, demeurèrent inefficaces. Martin IV mourut le 28 mars 1285.

Martin IV n'est en réalité que Martin II, mais comme dans la liste des papes on prend les deux *Marin* pour synonymes de *Martin*, Martin II est devenu Martin IV.

Clément V (1305-1314). — Bertrand de Got (le futur Clément V) naquit à Villandraut (Gironde) de Béraud de Got, seigneur de Villandraut et autres lieux, à une date inconnue. Élevé dans le couvent des Deffends de l'ordre de Grandmont, au diocèse d'Agen, il étudia le droit ecclésiastique et le droit civil à Orléans et à Bologne. Il fut d'abord chanoine de Bordeaux, puis vicaire général de son frère Béraud, archevêque de Lyon. En 1294, il fut chargé d'une mission diplomatique en Angleterre. Le 28 mars 1295 il était nommé évêque de Comminges et, le 23 décembre 1299, archevêque de Bordeaux. A la mort du pape Boniface VIII, l'attention du Sacré-Collège, composé de quinze cardinaux et réuni à Pérouse, fut attirée sur Bertrand de Got, en qui certains électeurs voyaient un ami de Philippe le Bel. Ce parti triompha. Et l'archevêque de Bordeaux, élu pape le 5 juin 1305, prit le nom de Clément. Son couronnement par Napoléon Orsini, doyen du Sacré-Collège, eut lieu à Lyon, le 14 novembre, en présence des cardinaux accourus de Pérouse, de Philippe le Bel et d'une foule de prélats et de princes de haut lignage.

La rencontre à Lyon de Philippe le Bel et de Clément V fut funeste à l'Église. Des pourparlers qui

suivirent sortirent deux graves décisions : d'abord, au lieu de prendre la route de l'Italie, le pape, qui devait se fixer à Avignon, se dirigea vers la Gascogne; puis, le 15 décembre, il créa neuf cardinaux français et un seul anglais, et réintégra Jacques et Pierre Colonna dans le Sacré-Collège. Ainsi s'accomplit, comme on l'a remarqué, dans le sénat de l'Église romaine « une des révolutions des plus brusques dont l'histoire ecclésiastique ait gardé le souvenir. » L'élément italien était complètement mis en minorité. Il allait l'être encore bien davantage par les promotions de décembre 1310 et de décembre 1312. Le népotisme y eut sa part. Cinq membres de la famille du pape reçurent la pourpre cardinalice.

Bien que Clément V n'ait manqué d'énergie ni de volonté dans les affaires européennes, comme on le voit par son action en Angleterre (Édouard II), en Hongrie (Charobert), en Allemagne (Henri VII), à Byzance (Andronic II Paléologue), à Venise et à Naples, on peut lui reprocher sa faiblesse vis-à-vis du roi de France. Il usera, dans sa lutte contre Philippe le Bel, de tous les stratagèmes, de tous les atermoiements, pour se laisser arracher finalement des concessions. C'est ainsi que le procès scandaleux de Boniface VIII sera repris; l'attentat d'Anagni absous; les Templiers supprimés (voir art. Templiers).

A la décharge de Clément, il convient de remarquer qu'il fut malade (cancer des intestins ou de l'estomac) durant tout son pontificat. Accès plus graves en 1306 et en 1309; en 1313 et 1314, le mal empire. Épuisé par la souffrance, Clément V mourut le 20 avril 1314, à Roquemaure (Gard).

Juriste remarquable, il ajouta aux *Décrétales* un septième livre, surnommé *Les Clémentines*, auquel plus tard on annexera, sous le nom d'*Extravagantes*, quelques constitutions de ses successeurs.

Jean XXII (1316-1334). — La légende qui fait de Jean XXII (Jacques d'Euse) le fils d'un savetier doit être rejetée dans le domaine de la fable. Sans être de race noble, Jacques d'Euse naquit, en 1244, d'une riche famille bourgeoise de Cahors, et fut baptisé à la paroisse Saint-Barthélemy. Après avoir fait ses études dans sa ville natale et à Montpellier, il devint successivement archiprêtre de Saint-André de Cahors et de Sarlat, doyen du Puy, évêque de Fréjus (4 février 1300), évêque d'Avignon (18 mars 1310), cardinal-prêtre du titre de Saint-Vital (24 décembre 1312), évêque de Porto (mai 1313). C'est sur lui que les voix des cardinaux, réunis à Lyon, se portèrent le 7 août 1316; les dissensions du Sacré-Collège avaient duré plus de deux ans. A peine était-il élu, que l'évêque de Cahors, Hugues Géraud, faillit l'assassiner. Mais Hugues fut livré au bras séculier et périt sur le bûcher.

Jean XXII, nous dit un historien, fut un « administrateur incomparable », les registres de la Chambre apostolique en fournissent la preuve. Le mouvement de centralisation qu'il imprime à l'Église fut extrêmement dur. Il dispose des sièges épiscopaux à son gré et réduit presque à rien les élections par les chapitres cathédraux. Il multiplie les diocèses en France; dans le seul diocèse de Toulouse, par exemple, il taille six évêchés : Montauban, Rieux, Lombez, Saint-Papoul, Mirepoix, et Lavaur; Clermont perdit pareillement le territoire de Saint-Flour, etc. Il semble que l'apostolat des évêques devint ainsi plus facile et plus efficace. L'établissement en Perse de la hiérarchie ecclésiastique et la création de l'archevêché de Sultanieh favorisèrent l'expansion du catholicisme en Asie.

Jean XXII veille sur la doctrine et sur la discipline. Sous prétexte de spiritualité plus haute, nombre de franciscains, notamment ceux de Provence, grands partisans de la pauvreté jusqu'au plus complet dénûment et de la mendicité effective, se soulèvent contre le général des frères mineurs Michel de Césène. Jean XXII donne raison aux Conventuels contre les Spirituels ou Béguins. La résistance de ces derniers, qu'encourage le trop fameux Bernard Délicieux, oblige le pape à sévir. Les bulles *Sancta Romana* (30 décembre 1317) et *Gloriosam Ecclesiam* (23 janvier 1318) promulguent l'excommunication contre les fratricelles, béguins, bizoches et frères de la pauvre vie et leur ordonnent de dissoudre les associations indépendantes que, sous le couvert de privilèges de Célestin V, ils essaient de former en Sicile, en Italie et dans le midi de la France. Ceux qui se révoltent sont saisis par l'Inquisition, emprisonnés ou brûlés vifs.

Bientôt un conflit plus grave s'engage sur une question purement théologique : le Christ et les apôtres ont-ils pratiqué la pauvreté jusqu'à ne rien posséder ni en commun ni en particulier? Consultation des théologiens et des cardinaux à Avignon. Mais Michel de Césène n'attend pas la décision du Saint-Siège. Le 30 mai 1322, le chapitre général de Pérouse se prononce pour l'absolue pauvreté du Christ et des apôtres. Jean XXII frappe cette décision. Le 12 novembre 1323, parut la constitution dogmatique *Cum inter nonnullos* qui condamnait comme hérétique la déclaration du chapitre de Pérouse. Tempête chez les franciscains. Michel de Césène ne voulut pas céder; il passa à la cour de Louis de Bavière et prit le parti de l'antipape Nicolas V, le frère mineur Pietro de Corvara. Même après la fin du schisme (25 juillet 1330), et déposé de sa dignité de général, il mourut dans l'impénitence en 1348.

L'ordre de l'Hôpital était en décadence, et menacé d'une catastrophe. Jean XXII, pour y rétablir la réforme, obtint la démission du grand maître de Villaret, qu'il nomme prieur de Capoue et conserve ainsi à la chrétienté ses plus intrépides défenseurs contre les Turcs. Il rétablit pareillement la discipline dans l'ordre de Grammont, qui subissait une terrible crise.

La juridiction accordée aux réguliers dans les paroisses ayant été attaquée par un maître de l'Université de Paris, Jean de Pouilly, Jean XXII fit venir le théologien à Avignon et le força à se rétracter. Le 24 juillet 1321, la bulle *Vas electionis* condamnait ses erreurs. Un peu plus tard (8 février 1326), condamnation du commentaire de Jean d'Olive sur l'Apocalypse; en 1329, censure de vingt-huit propositions, tirées des écrits du mystique allemand, maître Eckart.

Chose remarquable, ce censeur des doctrines suspectes tomba à son tour dans une erreur doctrinale qui souleva l'opinion publique. Le jour de la Toussaint 1331, à Notre-Dame-des-Doms, Jean XXII prêcha cette étrange doctrine que les âmes des justes, avant la résurrection des corps, ne jouiront pas de la vision intuitive de Dieu; deux autres sermons insistent sur ce thème : ni les damnés ni les démons n'habitent actuellement l'enfer. Ce ne sera qu'à la fin du monde que les saints jouiront pleinement de Dieu et les damnés subiront les peines de l'enfer. Les théologiens s'émeuvent. Le pape prend soin de dire qu'il ne parle qu'en théologien privé. Finalement, la veille de sa mort, en une séance que son humilité voulut rendre très solennelle, Jean XXII, sur son lit d'agonie, recueillit ses dernières forces pour affirmer qu'il croyait à la vision béatifique. Il mourut le 4 décembre 1334, à l'âge de quatre-vingt-dix ans. Il avait largement enrichi le *Corpus juris* par ses *Extravagantes*.

Benoit XII (1334-1342). — Parmi les cardinaux qui aidèrent Jean XXII à proscrire les erreurs et les hérésies, il faut citer, avant tous autres, son successeur Jacques Fournier, qu'un historien moderne a juste-

ment nommé « la lumière théologique du Sacré-Collège ». Originaire de Saverdun (comté de Foix), le nouveau pape était issu d'une humble famille; il était entré tout jeune dans un monastère cistercien (Fontfroide, Aude), et fut envoyé au collège Saint-Bernard à Paris. Il suivit les cours de l'Université et conquit ses grades jusqu'au doctorat; en 1311, il devenait abbé de Fontfroide; le 19 mars 1317, il fut nommé évêque de Pamiers et, le 3 mars 1326, évêque de Mirepoix. Son épiscopat fut marqué par le zèle intelligent qu'il déploya contre les hérétiques. D'accord avec l'inquisiteur de Carcassonne, il établit à Pamiers un tribunal d'Inquisition et se mit vigoureusement à l'œuvre. Du 15 juillet 1318 au 9 octobre 1325, sa cour de justice siégea trois cent soixante-dix jours. Il est la terreur des hérétiques. Cependant il est indulgent dans la distribution des peines et tempère la rigueur du code inquisitorial; quatre vaudois et un cathare relaps sont les seules victimes qu'il ait livrées au bûcher. Jean XXII, pour le récompenser de son zèle, le crée cardinal-prêtre du titre de Sainte-Prisque (18 décembre 1327). Dans les controverses qui s'élevèrent au sujet de la pauvreté du Christ et de la vision béatifique, Jacques Fournier déploya une science théologique remarquable, dont le pape fit son profit. Ses œuvres comprennent un traité contre les fratricelles, une réfutation des erreurs de Joachim de Flore et de maître Eckart, un traité sur les doctrines de Michel de Césène, de Guillaume Ockam et de Pierre Jean d'Olive, un traité sur l'état des âmes saintes avant le jugement général. Les cardinaux n'appréciaient pas moins que le souverain pontife son zèle et son talent. Aussi, à l'unanimité des suffrages, dès le 20 décembre (7 jours après la mort de Jean XXII), ils lui conféraient la tiare; il prit le nom de Benoît XII.

Il s'occupa sans retard à mettre un ordre parfait dans la cour pontificale, témoignant une profonde horreur pour le népotisme, dont ses prédécesseurs n'avaient pas su se défendre; on lui prête ce propos : « Le pape doit ressembler à Melchisédech, qui n'avait ni père, ni mère, ni généalogie. »

Réformes dans les ordres religieux, notamment chez les cisterciens et les bénédictins. Bulle *Summi magistri* du 20 juin 1336, connue sous le nom de « bulle bénédictine »; elle contient 39 articles, qui se ramènent à quatre chefs principaux : le gouvernement de l'ordre, la vie monastique, le soin du temporel, les études; le pape entend que l'élite des religieux doit se vouer spécialement à l'étude de la théologie, de l'Écriture sainte et du droit canonique. Les franciscains et les dominicains ne furent pas oubliés; par sa bulle *Redemptor noster* du 28 novembre 1336, Benoît XII essaie de donner un dernier coup aux fratricelles et consorts; il entreprend de ramener les dominicains à la pratique et à l'esprit de pauvreté, mais de ce côté il se heurta au grand maître de l'ordre, Hugues de Vaucemain, et mourut sans avoir obtenu gain de cause. En somme, la réformation entreprise par Benoît XII ne produisit que des effets restreints. A l'extérieur, sa politique fut toute de conciliation même avec Louis de Bavière, mais ne fut guère plus heureuse que celle de son prédécesseur Jean XXII. Benoît XII mourut le 25 avril 1342.

Clément VI (1342-1352). — Douze jours plus tard (7 mai), le successeur de Benoît XII, Clément VI, était élu pape à l'unanimité des suffrages. Il était né en 1291, à Maumont (Corrèze), de Pierre Roger, seigneur de Rosières, et de Marie Chambon, et reçut le nom de Pierre. En 1301, il entra au monastère bénédictin de la Chaise-Dieu et y fit profession. Par faveur spéciale, Jean XXII lui conféra la maîtrise et la licence en théologie, le 23 mai 1323. Après plusieurs priorats dans les maisons de son ordre, il devint abbé de Fécamp (23 juin 1326), évêque d'Arras (3 décembre 1328), archevêque de Sens (24 novembre 1329), archevêque de Rouen (14 décembre 1330), cardinal-prêtre du titre des Saints-Nérée-et-Achillée (18 décembre 1338). Le choix du Sacré-Collège paraissait excellent. L'archevêque de Rouen s'était acquis une réputation méritée d'habile théologien, il passait pour l'un des premiers orateurs de son temps. Et ses talents diplomatiques semblaient être un gage de paix entre la France et l'Angleterre.

Clément VI continua la politique centralisatrice de ses prédécesseurs. En 1344, il proclamait qu'au « pontife romain revenait la pleine disposition de toutes les églises, dignités, offices et bénéfices ecclésiastiques ». Aussi, tous les clercs avides d'avancement se précipitèrent vers Avignon, plus de 100 000, dit un témoin oculaire. Les évêques protestèrent vainement contre cette discipline qui diminuait leur prestige et leur autorité.

Habitué à vivre en grand seigneur, Clément VI eut vite fait d'épuiser le trésor amassé par le parcimonieux Benoît XII. L'achèvement du palais pontifical, la reconstruction de l'abbaye de la Chaise-Dieu, l'achat d'Avignon en 1348 (voir l'art. Avignon), l'entretien d'une cour luxueuse, des prêts considérables consentis aux rois de France et à des seigneurs du Midi, épuisèrent les finances du Saint-Siège. Non seulement le pontificat de Pierre Roger, mais encore celui de ses successeurs se ressentirent de cette politique, ou, si l'on veut, de cette imprudence financière.

La cour pontificale était le rendez-vous de la meilmeure noblesse, et des beaux esprits de l'époque, des artistes, des poètes, des lettrés, des physiciens, des médecins, des astronomes. En 1344, le pape réunit une commission pour la réforme du calendrier julien; malheureusement l'entreprise n'aboutit pas.

La générosité de Clément VI éclata surtout pendant la terrible peste qui dépeupla l'Europe en 1348 et 1349 : environ quarante millions de victimes. Plus de la moitié de la population d'Avignon périt, soit plus de soixante-deux mille habitants. Clément VI ne déserta pas son poste et secourut les pestiférés, morts ou vivants, dans la mesure de ses moyens. Frappé de terreur, l'esprit public ne manqua pas d'imputer le fléau aux maléfices des juifs. De là une persécution cruelle contre les israélites dans toute l'Europe. Clément VI prit les malheureux sous sa protection et prononça l'excommunication contre quiconque les molesterait (4 juillet et 26 septembre 1348). Bien plus, il accueillit avec bonté dans ses États ceux qui fuyaient la persécution. Parmi les persécuteurs, il faut citer certains illuminés qui parcouraient l'Allemagne sous le nom de *Flagellants* (en raison des sanglantes flagellations qu'ils s'administraient) et qui pénétraient jusqu'en Avignon. Clément VI les condamna solennellement et ordonna aux évêques et aux princes de dissoudre leurs associations et d'incarcérer les récalcitrants (20 octobre 1349).

Sa politique extérieure fut très agissante, sinon toujours heureuse. S'il dut renoncer à organiser une nouvelle croisade en Orient, du moins il forma entre les latins d'Orient et les vénitiens une ligue navale contre les corsaires turcs qui infestaient l'archipel. Par ses soins, la guerre entre la France et l'Angleterre fut maintes fois suspendue. En Italie, grâce à la diplomatie de son légat Albornoz, les Romagnes furent protégées contre les Visconti de Milan. La brouille qui avait si longtemps désuni la Papauté et l'Empire cessa peu après la mort de Louis de Bavière (11 octobre 1347).

Il est vrai que le triomphe que Clément VI remporta sur Louis de Bavière fut pour ses successeurs plus apparent que réel. Le nouvel empereur

Charles IV, élu avec l'appui du souverain pontife, publia, sous le nom de « Bulle d'Or », dans les diètes de Nuremberg et de Metz (1355 et 1356) un édit qui réservait le droit d'élection au trône d'Allemagne à sept électeurs, et supprimait par prétérition le droit du pape à confirmer l'élection. C'était la séparation définitive des deux pouvoirs spirituel et temporel, la fin de la chrétienté telle que l'avait comprise le Moyen Age, l'essor de ce que l'on a appelé l'*esprit moderne*.

Clément VI mourut à Avignon, des suites d'une hémorragie, le jeudi 6 décembre 1352.

Innocent VI (1352-1362). — Dès le mardi 18 décembre, son successeur, Étienne Aubert, était proclamé pape, sous le nom d'Innocent VI. Le limousin Aubert était né à Mont, près Pompadour. C'était un jurisconsulte distingué, renommé par son enseignement à l'Université de Toulouse. Il avait occupé les sièges de Noyon (janvier 1338) et de Clermont (octobre 1340) Promu à la dignité cardinalice avec le titre de Saints-Jean-et-Paul (20 septembre 1342), il était devenu évêque d'Ostie et de Velletri (13 février 1352), et enfin grand pénitencier.

Probe, juste et animé des meilleures intentions, Innocent VI témoigna, pendant son pontificat, d'une certaine faiblesse de volonté. Il mit de l'ordre dans sa cour, et n'accorda, dit un contemporain, « de bénéfices qu'aux clercs qui le valaient ». Son zèle réformateur eut à s'exercer sur plusieurs ordres religieux, notamment les hospitaliers, les dominicains et les franciscains. Chez les dominicains il dut soutenir le grand maître Simon de Langres que huit définiteurs sur quatorze prétendaient déposer à cause de sa vigilance dans la discipline. Il fut moins heureux avec de Hérédia qu'il chargea de réformer les hospitaliers. Dans l'ordre franciscain, les spirituels et les fraticelles continuaient leurs rêveries et leurs folies apocalyptiques, à la manière de Joachim de Flore. Innocent VI frappa ces illuminés et les soumit à l'Inquisition, qui en livra quelques-uns à la prison et au bûcher. Ces mesures lui attirèrent la colère et la haine de sainte Brigitte de Suède, qui le compare sans vergogne à Pilate et à Judas, pour avoir « dévoré les brebis et égorgé les véritables pasteurs ».

A l'extérieur, Innocent VI eut à soutenir des luttes terribles. La trêve conclue à Bordeaux entre la France et l'Angleterre (23 mars 1357), en disloquant les troupes irrégulières, provoqua la formation des fameuses *compagnies* qui envahirent la Provence et menacèrent le Comtat Venaissin. Entre autres chefs de bandes, il faut noter le fameux archiprêtre de Vélines, Arnaud de Cervole, que le pape eut toutes les peines du monde à écarter. Les foules cherchaient un refuge en Avignon, tous les habitants des régions avoisinantes y affluèrent. Elles y trouvèrent d'affreuses souffrances et la mort. La famine et la peste exercèrent leurs pires ravages. L'épidémie, du 29 mars au 25 juillet 1361, enleva 17 000 personnes et neuf cardinaux. Les soucis et le chagrin vinrent à bout de la santé chancelante d'Innocent VI. Le 12 septembre 1362, il rendit l'âme en recommandant d'ensevelir ses restes dans la Chartreuse de Villeneuve, qu'il avait fondée en 1356.

Urbain V (1362-1370). — Le 28 septembre 1362, Guillaume de Grimoard, abbé de Saint-Victor de Marseille et à ce moment nonce dans le royaume de Naples, fut élu pape à l'unanimité des suffrages et prit le nom d'Urbain V. Il était né, en 1310, au château de Grisac et entra de bonne heure au prieuré bénédictin de Chirac; il fit profession à Saint-Victor de Marseille, puis suivit les cours des universités de Toulouse, Montpellier, Avignon, Paris. Reçu docteur le 31 octobre 1342, il professe dans diverses universités, reçoit les titres d'abbé de Saint-Germain d'Auxerre (13 février 1352) et d'abbé de Saint-Victor de Marseille (2 août 1361); il fut chargé de plusieurs légations en Italie (1352, 1354, 1360, 1362).

Urbain entra dans Avignon le 31 octobre et fut intronisé le même jour. Cérémonie du couronnement, le 6 novembre, sans aucun apparat. Sa vie sera toujours celle d'un religieux fidèle à accomplir la règle bénédictine; jamais il ne se résoudra à quitter la robe monacale. L'amour de l'étude porta le nouveau pape à protéger les sciences, les lettres et les arts. Il entretint à ses frais jusqu'à 1400 étudiants dans diverses universités, notamment à Paris, à Toulouse, à Montpellier. « Je souhaite, disait-il, que les hommes instruits abondent dans l'Église de Dieu », clercs séculiers ou réguliers, voire laïques.

Un dessein qui a illustré son pontificat fut le retour de la papauté à Rome. Grâce au cardinal Albornoz, l'ordre régnait partout en Italie. C'était le moment pour le souverain pontife de reprendre possession de Rome. En dépit du roi de France et des cardinaux, Urbain quitta Avignon le 30 avril 1367 et fit son entrée à Rome, le 16 octobre, au milieu d'une foule enthousiaste. Succession de fêtes brillantes : réception du roi de Chypre et de la reine de Naples (carême de 1368); le 21 octobre, Urbain, qui avait quitté Rome pour se reposer à Montefiascone, y reparut, monté sur une haquenée que tenait par la bride l'empereur Charles IV; le jour de la Toussaint, l'impératrice reçut à Saint-Pierre la couronne impériale; le 18 octobre 1369, abjuration, à l'église San-Spirito, de Jean Paléologue, empereur de Constantinople.

Malheureusement le cardinal Albornoz était mort le 22 août 1367. Son œuvre de pacification fut bientôt en péril. Les Pérugins se révoltèrent contre l'Église et bientôt les Romains, mal disciplinés, lièrent partie avec eux; les routiers de Barnabo Visconti menaçaient d'envahir le Patrimoine. Urbain V, craignant pour sa sûreté, reprit le chemin d'Avignon; il y rentra le 24 septembre 1370. Le 19 décembre il mourait. Cinq siècles plus tard, le 10 mars 1870, Pie IX le déclarait bienheureux.

Grégoire XI (1370-1378). — Dès le 29 décembre, les cardinaux, à l'unanimité, élisaient pape Pierre Roger de Beaufort, fils de Roger de Beaufort et de Marie de Chambon, qui prit le nom de Grégoire XI. Le nouveau pontife n'avait que quarante-deux ans. Il avait parcouru rapidement la carrière des honneurs ecclésiastiques : à l'âge de onze ans, il était déjà chanoine de Rodez et de Paris; à dix-neuf ans, son oncle Clément VI l'avait créé cardinal-diacre du titre de Santa-Maria-Nuova (28-29 mai 1348). Amoureux de l'étude, il suivit, à Pérouse, les cours du célèbre jurisconsulte Baldo degli Ubaldi, qui devait être si fier de son disciple, et, devenu pape, il enrichit de précieux manuscrits la bibliothèque pontificale.

Avignon et les domaines pontificaux, notamment Rome, bénéficièrent de ses largesses et de sa munificence, dans la mesure où l'état de ses finances le permettait.

Les ordres religieux n'eurent qu'à se louer de son zèle. Il acheva de rétablir la discipline chez les hospitaliers, sauva en Orient les missions dominicaines décimées par la peste, pourvut les frères prêcheurs d'un cardinal protecteur siégeant, pour l'ordinaire, à la cour pontificale.

Entre toutes les affaires religieuses, la défense de la foi préoccupa Grégoire XI. Il fit poursuivre les hérétiques (vaudois) en Dauphiné, Provence et le Lyonnais, (juifs convertis) en Aragon, (cathares) en Corse, (fratricelles) en Sicile, (béghards et flagellants) en Allemagne. Les prisons regorgeaient de coupables que le bûcher et l'épée avaient épargnés. Cependant l'Inquisi-

tion n'eut guère de succès. On sentait que l'hérésie troublait les esprits et préparait de loin le mouvement séparatiste qui devait aboutir à la Réforme.

La grande pensée du règne de Grégoire XI fut le retour de la papauté à Rome. Dès l'hiver de 1370-1371, sa résolution était prise de quitter Avignon. Mais les affaires politiques, par exemple le conflit entre Édouard III et Charles V, retardèrent son départ. Les troubles qui agitaient les États pontificaux le décidèrent enfin à prendre le chemin de l'Italie; si la cour de France et les cardinaux s'opposaient à son dessein, sainte Catherine de Sienne le fortifiait dans ses résolutions. Le 13 septembre 1376, il monte sur le navire qui l'emporte jusqu'aux Bouches-du-Rhône et malgré une violente tempête qui l'assaillit, pendant des jours et des nuits, dans la Méditerranée, il descend, le 17 janvier 1377, sur les berges du Tibre, près de Saint-Paul-hors-les-Murs. Entrée à Rome, au milieu d'un brillant cortège et aux acclamations de la foule qui se presse sur son passage.

Grégoire XI ne jouit pas longtemps de son triomphe. Sa santé précaire ne résista pas au climat de Rome. Pendant qu'un Congrès européen se réunissait à Sarzana et se disposait à rétablir l'équilibre en Italie, le dernier des papes français expirait dans la nuit du 26 au 27 mars 1378, avec le sombre pressentiment des dissensions qui déchireraient le Sacré-Collège et du schisme néfaste qui affligerait l'Église.

Pour les papes d'Avignon, voir G. Mollat, *Les Papes d'Avignon*, Paris, 4e édit., 1924 (documentation et références extrêmement riches).

E. Vacandard.

6. PAPES INDIGNES. — Il y a eu de mauvais papes, comme il y a eu et il y a encore de mauvais prêtres et de mauvais catholiques. Mais on exagère volontiers leur nombre, et on en déduit d'illégitimes conclusions contre la sainteté de la religion chrétienne et de l'Église. Voir Clergé, t. II, col. 234. N'a-t-on pas même, confondant l'impeccabilité avec l'infaillibilité, prétendu, pour cela seul, que le concile du Vatican s'était trompé en proclamant infaillibles les souverains pontifes?

Il y a eu, au point de vue des mœurs, des papes indignes, scandaleux, une douzaine peut-être. Pour 4 seulement le fait est absolument indéniable; 2 surtout sont connus : Jean XII et Alexandre VI (voir ces mots). C'est peu sur 260 papes environ (les chiffres varient un peu, selon qu'on fait figurer dans les listes tel ou tel nom douteux), dont plus de 80 sont saints, bienheureux ou vénérables, et plus de 160 n'ont guère donné de prise à la médisance ou à la calomnie. Quelle dynastie, quelle succession de princes est comparable à celle-là!

Une autre remarque, écrit Eugène Duplessy, *Apologétique*, Paris, 1924, t. III, p. 312, 313, doit être faite. Dans les sectes opposées au catholicisme, les désordres qu'il faut constater dérivent souvent de la doctrine même qu'elles enseignent. Au sein de l'Église, il en va tout autrement, le pontife lui-même s'il pèche est condamné par la doctrine dont il a la garde; parce que cette doctrine est sainte. Bien plus : on a vu des chefs de sectes inventer des dogmes et modifier des lois pour essayer de légitimer leurs désordres : c'est ainsi que les fondateurs du protestantisme ont aboli le célibat ecclésiastique et les vœux religieux; et, bien avant eux, Mahomet, pour justifier ses excès, se faisait donner des dispenses par un archange! Les papes n'ont jamais rien fait de pareil. Alexandre VI, qui est le plus décrié, n'a jamais porté de décret contre la pureté de la foi ou des mœurs : il gardait jalousement la loi chrétienne, cette même loi qui le condamnait...

Enfin, si l'on considère l'époque à laquelle vécurent les pontifes incriminés par l'histoire [au Xe et au XVe siècle surtout], on constate qu'alors l'élection des papes était trop souvent à la merci des pouvoirs séculiers et des factions politiques. Au milieu de toutes ces intrigues et compétitions, les ambitions personnelles avaient beau jeu. Si les pouvoirs civils avaient laissé plus de liberté à l'Église pour se conduire elle-même, le pontificat suprême fût allé, alors comme aujourd'hui, au plus digne.

Concluons avec le même auteur :

Lorsque, par un beau soir d'automne, nous admirons la voûte étoilée, une étoile semble parfois se détacher, « filer » et tomber. Après l'avoir suivie du regard dans sa chute rapide, nous relevons les yeux vers le firmament : il n'a rien perdu de sa beauté.

Le firmament, c'est l'Église : sa beauté, c'est sa sainteté; ses étoiles, ce sont ses pontifes; celles qui tombent, ce sont les indignes. Après leur chute, regardons l'Église : elle a toujours sa même beauté divine, la sainteté.

Comme le disait l'abbé Desgranges, *Attaques contre l'Église*, p. 59, ne jugeons pas l'Océan sur l'écume qu'il rejette mais sur la magnificence de ses flots.

J. Bricout.

PAPESSE JEANNE. — I. Double forme de la légende. II. Confirmation de la légende par l'usage d'une chaise percée. III. Diffusion de la légende. IV. Inanité de la légende. V. Genèse de la légende.

I. Double forme de la légende. — La légende de la papesse Jeanne n'apparaît pas dans les documents avant le XIIIe siècle avancé, et, chose remarquable, elle se présente dès l'origine sous une double forme.

Le dominicain Jean de Mailly, ou l'auteur, quel qu'il soit, de la *Chronica universalis Mettensis* (des environs de 1250), rapporte que le Saint-Siège fut occupé par une femme qui avait su dissimuler son sexe sous l'habit d'homme et, après avoir rempli les fonctions de notaire de la curie, était parvenue au cardinalat, puis au souverain pontificat (1087). Devenue enceinte, elle fut prise des douleurs de l'enfantement, un jour qu'elle parcourait à cheval les rues de la ville. La justice romaine la condamna à être liée par les pieds à la queue d'un cheval, qui la traîna une demi-lieue hors de Rome pendant que le peuple la lapidait. Elle fut enterrée à l'endroit où elle mourut, et là même on écrivit : *Petre, pater patrum, papisse prodito partum*. Le dominicain Étienne de Bourbon († vers 1261) et le franciscain d'Erfurt, dont la *Chronica minor* s'arrête à l'année 1261, reproduisent l'anecdote, à peu près dans les mêmes termes, avec dates un peu différentes (1100 et 915).

Une seconde version qu'on lit dans la *Chronique* de Martin de Troppau, dit Polonus († 1279) — troisième édition, entre 1278 et 1312 — rapporte que la papesse était connue sous le nom de *Johannes Anglicus*, né à Mayence. Toute jeune, elle avait pris un costume d'homme et s'était rendue à Athènes pour étudier. Devenue professeur, elle quitta Athènes pour Rome, où elle compta bientôt parmi ses auditeurs et disciples les plus grands maîtres. Comme elle jouissait tout à la fois d'une grande réputation de savoir et de bonne vie, elle fut élue pape et succéda à Léon IV, mort en 855. Bientôt son sexe la trahit, elle devint enceinte et ignorant la date de sa délivrance, un jour qu'elle allait de Saint-Pierre au Latran, elle enfanta entre le Colisée et l'église Saint-Clément, mourut au même lieu et y fut ensevelie. Elle avait occupé le trône pontifical deux ans, sept mois et quatre jours. C'est d'après cette version que la légende fut insérée, après coup, dans les manuscrits du *Liber pontificalis* et dans un grand nombre d'autres manuscrits de divers annalistes.

Inutile d'indiquer ici les variantes et déformations de la légende. D'après Boccace († 1375), *De claris mulieribus*, la papesse était d'origine allemande et se nommait Gilberte. Un manuscrit du XIVe siècle, publié par Dœllinger, indique au contraire qu'elle était la fille d'un riche habitant de Thessalie et s'appelait

Glancia; elle aurait amené d'Athènes à Rome son amant Pircius, l'aurait fait cardinal et aurait eu de lui l'enfant qu'elle mit au monde pendant une procession.

II. Confirmation de la légende par l'usage d'une chaise percée. — On imagina que pour rendre impossible le scandale de l'élection d'une autre papesse, l'usage s'introduisit de vérifier, en se servant d'une chaise percée, le sexe du pape élu. Ici on saisit sur le vif l'origine de la légende. Le cérémonial voulait qu'après son élection le souverain pontife se rendît en procession à Saint-Jean de Latran. Une chaise de marbre placée sous le portique de l'église l'attendait. Il s'y asseyait; les deux plus anciens cardinaux le prenaient sous les bras et le soulevaient au chant du *Suscitans a terra inopem et* de stercore *erigens pauperem*. De là le nom de chaise stercoraire. Cette chaise n'était pas percée et le symbolisme de la cérémonie ressort assez du verset du psaume pour qu'on ne soit pas obligé de recourir à l'explication réaliste qu'en donne Platina. Le pape était ensuite conduit au baptistère; il s'asseyait sur un siège de porphyre et recevait les clefs de la basilique, comme signe de son pouvoir. Puis, assis sur un autre siège de porphyre, il rendait les clefs. Ces deux chaises étaient percées; il n'y faut voir que des sièges antiques qui avaient servi à des bains publics et qu'on utilisait pour la cérémonie pontificale, non à cause de leur forme, mais à cause de leur prix. La légende, confondant toutes choses, ne parla que de la chaise « stercoraire », dont elle fit une chaise percée, et prêta à l'usage qu'on en faisait le caractère d'un contrôle sexuel. Déjà, en 1291, Robert d'Uzès signale dans ses *Visions* ce siège de porphyre où l'on dit que se vérifie le sexe du nouveau pape : *ubi dicitur probari papa an sit homo*. Même légende dans la *Chronique* de Robert de Courlon, avant 1295; dans William Brevin, vers 1470; dans Bernardino Corio, milanais, à propos du couronnement d'Alexandre VI (1492); dans la description que le suédois Laurent Banck donne de l'intronisation d'Innocent X (1644), etc., etc.

III. Diffusion de la légende. — On imagine difficilement le succès qu'obtint dans l'Église la légende de la papesse Jeanne. Jean Hus et Guillaume Occam y ajoutent foi; Gerson y fait allusion dans son sermon *De pace* qu'il prêcha à Tarascon, en 1413, devant Benoît XIII. L'augustin Amaury d'Augier, chapelain d'Urbain V, dédie à ce pontife, vers 1362, des *Actus romanorum Pontificum* où il assigne à la papesse un rang dans la série chronologique des pontifes romains : *ponitur papa centesimus decimus*. Platina la place simplement au centième rang. Il y a pire. Dans la cathédrale de Sienne furent placées vers 1400 les images des papes; or la papesse y figure et ainsi les papes Pie II, Pie III et Marcel II, qui ont été archevêques de Sienne, ont souffert le portrait de cette femme, parmi ceux de leurs prédécesseurs. Le cardinal Adrien d'Utrecht, plus tard pape sous le nom d'Adrien VI, croit à la légende. Bref, elle est reçue partout. Et comme, dès la seconde moitié du xvi^e^ siècle, certains auteurs en contestent la valeur historique, le franciscain Rioche, pour leur fermer la bouche, leur oppose la certitude résultant de la croyance de l'Église universelle.

Il était inévitable que l'iconographie s'emparât du sujet, si scabreux fût-il. Parmi les figures qui ornent l'édition de Berne (1539) de l'*Insigne opus de claris mulieribus* de Boccace, on remarque celle de la papesse accouchant au cours d'une procession. En Allemagne, de nombreux tableaux ou livres que signale Florimond de Rémond reproduisent la même scène. Le protestant J. Lenfant ne se contente pas de raconter, avec un luxe effréné de détails pittoresques, l'*Histoire de la papesse Jeanne;* il illustre son ouvrage de figures qui représentent l'une l'accouchement de la papesse au milieu d'une procession solennelle, une autre la vérification du sexe du pape par le moyen de la « chaise stercoraire », etc., etc. Cf. Philomneste junior (pseudonyme de G. Brunet), *La papesse Jeanne, étude historique et littéraire, édition augmentée et illustrée de curieuses gravures sur bois des XV^e^ et XVI^e^ siècles*, Bruxelles, 1880.

IV. Inanité de la légende. — Du xiii^e^ au xvi^e^ siècle, des doutes furent émis sur l'existence de la fameuse papesse. Jean Thurmayer, dit l'Aventin, la nia formellement dans ses *Annales Boiorum* (1554). Onofrio Panvinio († 1568) et Bellarmin réfutèrent la légende. L'*Antipapesse* de Florimond de Rémond, conseiller au Parlement de Bordeaux, fut reprise par Baronius, dans ses *Annales*, ad ann. 853. Après Dumoulin et Bochard, célèbres protestants, David Blondel († 1655) attaqua résolument la légende dans plusieurs écrits, notamment dans son ouvrage : *De Johanna papissa, sive famosæ quæstionis an fœmina ulla inter Leonem III et Benedictum IV romanos pontifices media sederit*, avec préface apologétique d'Étienne de Courcelles, Amsterdam, 1647. En vain Spanheim et Lenfant essayèrent de ressusciter la papesse; elle était bien morte. Bayle l'enterra dans son *Dictionnaire historique et critique*, au mot *Papesse*. Aussi bien, la légende ne tient pas. Les chroniqueurs n'ont pas su donner un nom à l'héroïne : Jeanne? Gilberte? Agnès? Glancia? Est-ce une anglaise? une allemande? une thessalienne? Personne n'en sait rien. Et à quelle date placer son pontificat? en 1087? vers 915? en 855? en 1100? On n'en sait pas davantage. Ce que l'on sait, c'est qu'à ces diverses dates proposées, il n'y a pas de place pour elle dans la liste des papes.

V. Genèse de la légende. — Diverses causes, dit Dœllinger, ont pu contribuer à la formation de la légende : par exemple une statue que l'on voyait dans la rue qui mène du Colisée au Latran, près de Saint-Clément, et qui représentait Junon allaitant Hercule; à côté de la statue une pierre avec inscription énigmatique : P. P. P. P. P. P., probablement une dédicace au dieu Mithra : le premier P. indiquerait le nom du donateur (*Papirius?*), les deux suivants *Patri Patrum*, titre du prêtre de Mithra, les trois derniers : *Propria Pecunia Posuit*, « à ses propres frais », formule banale. Les Romains du Moyen Age avaient perdu le sens des inscriptions païennes. Celle-ci, à leurs yeux, ne pouvait avoir trait qu'à la papauté. De là l'explication : *Papa, Pater Patrum, Papisse Pandito Partum*, ou toute autre équivalente; de là la papesse. Voir dans Vacandard, *La papesse Jeanne*, diverses autres explications plus détaillées de la légende.

Dœllinger, *Die Papstfabeln des Mittelalters*, Munich, 1863 (2^e^ édit., Stuttgart, 1890); Vernet, *Jeanne (la papesse)*, dans *Dictionnaire apologétique*, Paris, 1914, col. 1235-1270 ; Herbert Thurston, *Pape Joan*, dans *The Month*, mai 1914, p. 450-463; Vacandard, *La papesse Jeanne*, dans *Études de critique*, IV^e^ série, Paris, 1923, p. 15-39.

E. Vacandard.

Femmes se cachant sous des habits d'homme. — Ce que l'on vient de dire à propos de la papesse Jeanne nous amène à parler d'un récit, à fond commun mais dont les circonstances varient quelque peu, et qui se retrouve dans la vie de quelques saintes.

1. Sainte *Pélagie* d'Antioche, appelée aussi *Marguerite* à cause des riches perles dont elle se parait. Femme débauchée, comédienne convertie par l'évêque d'Héliopolis, nommé Nonnus. Après son baptême elle prit un cilice, une tunique d'homme, sortit secrètement d'Antioche, alla, sous le nom de *Pélage*, finir ses jours dans une cellule sur le mont des Oliviers, v^e^ siècle. Elle est honorée le 8 octobre.

2. Sainte *Marguerite*, nommée aussi *Réparate*. Au soir de son mariage, elle se déguisa en homme, prit la fuite, alla se réfugier dans un monastère, où elle vécut sous le nom de *Pélage;* accusée d'avoir séduit une religieuse, elle subit sans rien dire la peine d'une faute qu'elle n'avait pu commettre et fut reconnue innocente à sa mort. Honorée également le 8 octobre.

3. Sainte *Marie* ou *Marine* dite *la Déguisée*. Originaire d'Orient, elle entra sous un déguisement dans un monastère d'hommes. Durant un voyage elle s'arrêta à un hôtel; la fille de l'hôtelier vint ensuite l'accuser de l'avoir rendue mère, laissant son enfant à la charge des moines. Marine fut chassée du monastère et condamnée à garder l'enfant : après une rigoureuse pénitence, on lui rouvrit les portes du monastère, où elle dut accomplir les plus humiliantes besognes. A sa mort seulement, on reconnut qu'elle avait été victime d'une calomnie, et elle fut l'objet d'une grande vénération. Le 17 juillet est mentionnée au Martyrologe romain la translation de ses reliques à Venise : elle était patronne d'une ancienne paroisse de Paris, d'où sa relique passa à l'église de Notre-Dame.

4. Sainte *Eugénie*, vierge et martyre, nommée au Martyrologe romain le 25 décembre. Fille du préfet augustal Philippe, gouverneur d'Alexandrie, elle échappa à la surveillance de ses parents, se déguisa en homme, fut admise dans un monastère, dont elle devint abbé. Faussement accusée et traduite devant le tribunal de son propre père, qu'elle convertit, elle fut martyrisée, dans la suite, à Rome, durant la persécution de Dèce.

5. Sainte *Apollinaire*. Également d'Égypte. Suivant une inspiration du ciel, elle changea son nom en celui de *Dorothée*, alla se placer sous la direction de saint Macaire d'Alexandrie, vécut saintement au milieu des moines sans en être reconnue. Au moment de sa mort, Macaire, son abbé, eut révélation de son nom et de sa vie. Baronius a fait insérer son nom au 5 janvier dans le Martyrologe romain.

6. *Euphrosyne* d'Alexandrie, nommée parfois *Euphrasie* ou *Eupraxie*, était fille de Paphnuce. Comprenant que son père voulait lui faire contracter mariage, elle revêtit des habits d'homme et, sous le nom de *Smaragde*, se fit accepter dans le monastère que gouvernait Théodose. Elle y fit de grands progrès dans la perfection et pouvait donner aux autres des avis salutaires. Son père venait souvent chercher des consolations auprès de l'abbé Théodose : on l'adressa à frère Smaragde, qui pendant des années lui donna de sages conseils sans en être reconnu. Au moment de mourir Smaragde lui découvrit qu'elle était sa fille, et Paphnuce voulut terminer ses jours dans la cellule qu'Euphrosyne avait occupée pendant trente-huit ans. Le nom d'Euphrosyne est inscrit au Martyrologe romain le 1er janvier.

7. *Théodora* d'Alexandrie, coupable d'adultère, se retira dans un monastère d'hommes pour y faire pénitence. Elle fut dénoncée pour son inconduite, puis réhabilitée, après sa mort.

8. A cette liste déjà longue on pourrait ajouter encore une fille nommée *Papula*, qui vécut dans le diocèse de Tours parmi des moines, et fut mise par eux à la tête d'un monastère, suivant ce que raconte Grégoire de Tours dans son livre *De la Gloire des confesseurs*. — Et encore cette *Anne*, qui, sous le nom d'*Euphémien*, alla se cacher dans un couvent de moines à Constantinople, et fut remarquable par ses miracles et ses austérités : elle mourut vers 820. — Enfin, dans des temps un peu plus rapprochés de nous, une jeune fille du diocèse de Cologne, à qui son père fit prendre des habits d'homme et le nom de *Joseph* pour pouvoir l'emmener avec lui à Jérusalem. Le père étant mort au cours du voyage, l'enfant délaissée fut réduite à mendier son pain, séjourna quelque temps à Jérusalem, rentra dans son pays toujours sous ses habits d'homme et se fit admettre comme religieux sous le nom de frère Joseph chez les Cisterciens de Schœnau. On découvrit son sexe seulement après sa mort arrivée le 20 avril 1188. Elle est honorée sous le nom de bienheureuse *Hildegonde*.

Ces légendes, suivant la remarque du P. H. Delehaye, S. J., bollandiste, *Légendes hagiographiques*, p. 225 sq., sont apparentées l'une à l'autre, soit en raison de l'identité du nom : *Pelagia, Marina, Pelagius* — ou encore *Margarita*, surnom donné à la courtisane d'Antioche; soit en raison du thème commun, une femme travestie en moine et gardant jusqu'à la mort le secret de son sexe. La complication du motif de la calomnie, n'est qu'un développement logique du thème principal. — De ce petit roman religieux, le même P. H. Delehaye croit pouvoir établir le point de départ. Il y eut à Antioche, au IVe siècle, une sainte Pélagie, vierge et martyre, qui sauva sa virginité par une mort volontaire. L'historicité de cette sainte est bien établie. D'autre part, saint Jean Chrysostome, dans son homélie LXVII sur saint Matthieu, parle d'une comédienne célèbre dont il ne donne pas le nom; elle était venue de Phénicie à Antioche, et, après ses dérèglements, elle se convertit, vécut de longues années dans une prison volontaire, ne se laissant voir à personne. Ce fait fut mis en scène par un rédacteur qui se donne le nom de Jacques : trouvant le récit trop simple, il introduisit le fait du travestissement et fabriqua une légende de sainte Pélagie qui fit fortune. Les hagiographes subséquents ont utilisé la légende en y ajoutant de nouveaux développements. Dans un article de la revue *The Month*, février 1916, le P. Thurston, S. J., consacre quelques pages à sainte *Hildegonde* (*Joseph*) : il distingue son cas de celui des Eugénie, Euphrosyne, Marine, etc., exposé dans la *Légende dorée;* estime que le fait d'Hildegonde au XIIe siècle paraît incontestable, mais n'a rien de commun avec la fable de la *papesse Jeanne* telle qu'on la rencontre chez les chroniqueurs du XIIIe siècle.

J. Baudot.

PAPHNUCE (*Paphnutius*). — Sur ce personnage célèbre au désert, on n'est pas absolument fixé. Le nom paraît avoir été commun en Égypte. Les *Apophtegmes* font mention d'un Paphnuce, surnommé Céphale, et Palladius dans son *Histoire lausiaque* le donne comme un homme admirable, ayant l'intelligence des saintes Écritures, quoiqu'il ne les eût jamais lues, d'une modestie singulière et soucieux de se cacher. D'autre part, Cassien dans ses conférences parle d'un Paphnuce, surnommé Bubale, prêtre de l'Église de Scété, lequel, cédant aux exhortations de saint Antoine, se voua à Dieu dans un monastère, y pratiquant l'humilité et l'obéissance. Tillemont (*Mémoires*, x, p. 722) incline à penser que les deux doivent être identifiés et considérés comme un même personnage. Le martyrologe romain, au 24 septembre, donne la notice d'un Paphnuce solitaire d'Égypte martyrisé sous Dioclétien.

J. Baudot.

PAPIAS, évêque d'Hiérapolis, en Phrygie, dans la première moitié du IIe siècle. Il avait conversé avec les disciples immédiats des apôtres, les *presbytres*, et peut-être même avec saint Jean l'Évangéliste. Le résultat de ces conversations et ce qu'il avait appris de la vie et des enseignements de Jésus-Christ avait été consigné par lui dans un ouvrage en cinq livres intitulé *Explications des sentences du Seigneur*. Il ne reste de cet ouvrage, composé vers les années 130-150, que

de courts fragments dont les principaux sont ceux que donnent Eusèbe et saint Irénée. Le fragment de saint Irénée est relatif à l'inouïe fécondité du sol qui caractérisera la période de mille ans, pendant laquelle Jésus-Christ régnera sur la terre à la fin du monde. Papias croyait fermement à ce règne de mille ans, et ce qu'il en dit justifie bien le jugement qu'Eusèbe porte sur lui, que c'était, en somme, « un petit esprit ». Le fragment donné par Eusèbe est plus important et regarde la composition des évangiles de saint Marc et de saint Matthieu. « Saint Marc, dit Papias, n'a pas rapporté par ordre les actes et les discours du Seigneur, car il ne l'avait pas vu ni entendu lui-même : il a reproduit seulement l'exposé qu'en faisait Pierre dont il était l'interprète. Quant à saint Matthieu, il a écrit d'abord en hébreu son évangile que chacun a traduit comme il a pu. » Renan a édifié sur ces quelques mots toute une théorie de l'origine des évangiles de saint Matthieu et de saint Marc, théorie bien aventureuse, quand on songe combien ces renseignements sont maigres et peu explicites et de quelle source ils émanent. Elle ne rend pas compte, en tout cas, de l'état actuel de nos évangiles.

Les fragments de Papias se trouvent dans Migne, *P. G.*, t. v, et mieux dans Funk, *Patres apostolici*, t. i, p. 346 sq.; V. J. Chapman, *Le témoignage de Jean le Presbytre*, dans *Revue bénédictine*, t. xxii, 1905.

J. Tixeront.

PAPINI Giovanni, écrivain italien d'avant-garde, a conquis d'un coup une célébrité mondiale avec son *Histoire dù Christ*, publiée à Florence en 1921, traduite en français par M. Paul-Henri Michel en 1922. Cette histoire se distingue de la plupart de celles que l'on a publiées sur le même sujet par l'enthousiasme lyrique qui insuffle aux récits évangéliques une étonnante puissance de vie et d'actualité. Évidemment M. G. Papini n'est ni un exégète, ni un théologien; de-ci, de-là quelques expressions effarouchent, certaines affirmations auraient besoin de correctifs, d'autres appellent des preuves que l'on chercherait en vain dans les pages touffues du livre; enfin, il y a des longueurs. Malgré tout on est emporté et, somme toute, édifié, par l'extraordinaire ferveur d'âme, la piété convaincue, vivante et le bel élan poétique dont cette *Histoire du Christ* offre un exemple continu. La *Revue des Lectures* disait que c'était la seule œuvre que, du point de vue littéraire, on pût opposer à la *Vie de Jésus* de Renan.

Avant qu'il eût écrit ce livre hors de pair, M. Giovanni Papini, à peine âgé de quarante ans, avait déjà publié nombre de volumes et d'articles. Aucun n'est d'inspiration catholique, plusieurs même attaquaient violemment la foi. Parmi les meilleurs, il faut citer *Le Crépuscule des Philosophes* (1906), qui eut un certain retentissement; *Un homme fini* (traduit en 1923), sorte d'examen de conscience d'un homme qui s'est formé seul et a vécu en marge de toute tradition, préface peu édifiante d'une admirable conversion. Depuis sa conversion, M. G. Papini a réuni quelques-unes de ses meilleures nouvelles publiées, dans les revues futuristes sous le titre : *Le Démon m'a dit, nouvelles et essais* (traduit en 1923). Enfin de concert avec M. Domenico Giuliotti, il a entrepris la publication d'une sorte d'encyclopédie, *Dizionario dell' uomo salvatico* (*Dictionnaire de l'homme sauvage*). Le premier volume qui ne comprend que la lettre A est paru en 1923 à Florence. Il a soulevé des critiques très vives par l'outrance de ses jugements et de ses expressions. Les deux auteurs se recommandent d'ailleurs de Léon Bloy qui n'a jamais passé pour un modèle de douceur et de mesure.

Léon Jules.

PAPOUL (*Papulus*). — De ce personnage, la tradition ne donne que le nom. Les détails fournis sur son compte, et qui nous le présentent comme un prêtre collaborateur de Saturnin de Toulouse, et comme un martyr du Lauraguais en Languedoc sous Dioclétien, sont tirés d'un récit légendaire composé vers 1325 par Bernard Guy, évêque de Lodève, qui se servit du sermon d'un certain Flavius Anselmus, moine du Bec. Les reliques de Papoul avaient été découvertes en 1265 à Saint-Sernin de Toulouse, et en 1317, Jean XXII avait fait de la petite ville de Saint-Papoul un siège épiscopal. La ville s'était formée d'un groupement autour du monastère *Sancti Papuli*, dont parle pour la première fois un document officiel de 817. De nos jours Saint-Papoul est une simple paroisse au diocèse de Carcassonne. Le culte du saint est considéré comme ancien.

J. Baudot.

PAQUES. — I. La date de Pâques. II. La fonction de la nuit pascale. III. Le jour de Pâques. IV. La semaine de Pâques. V. Le temps pascal. VI. L'Ascension. VII. Mystique du temps pascal.

I. La date de Paques. — 1. *L'usage juif.* — La fête de Pâques est une fête juive, la plus solennelle des fêtes juives : Israël célébrait ce jour-là, en mangeant l'agneau pascal, l'anniversaire de sa délivrance lors de la sortie d'Égypte.

La date de cette fête était fixée d'après le calendrier lunaire en usage chez les Juifs : Pâques tombait à la pleine lune du premier mois, autrement dit le 14 nisan.

2. *L'usage juif et le double usage chrétien primitif.* — L'Église naissante reçut du judaïsme la fête de Pâques, mais lui donna une signification nouvelle : ce fut la fête du Christ son fondateur, l'anniversaire de sa mort et de sa résurrection, la fête du salut du monde.

Parce que la mort et la résurrection du Christ se trouvaient liées à la fête juive de Pâques, fête mobile, on n'essaya pas de donner à l'anniversaire du Christ une date fixe. — Voyez cependant plus bas une réserve. On accepta pour la Pâque chrétienne la date de la Pâque juive.

Toutefois, aux origines liturgiques, on constate dans l'Église deux manières différentes de suivre l'usage juif. Les chrétientés d'Asie le suivent absolument : elles célèbrent Pâques le 14 nisan, quel que soit le jour de la semaine où tombe le 14 nisan. Rome au contraire et le reste de l'Église célèbrent toujours Pâques un dimanche, le dimanche qui suit le 14 nisan.

3. *Le conflit entre les deux usages.* — Le conflit se manifeste entre les deux usages vers le milieu du IIe siècle, mais il garde d'abord des formes amicales. Quand l'illustre Polycarpe de Smyrne se rendit à Rome sous le pape Anicet, nous apprenons par saint Irénée et par l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe que tous les deux conférèrent sur la divergence existant entre leurs Églises; tous les deux maintinrent leur position, mais sans que la charité en fût troublée.

Le conflit entra dans une phase aiguë sous le pape Victor (189-199). Celui-ci convoqua un concile à Rome, et provoqua dans le reste de l'Église d'autres réunions d'évêques, aux fins d'imposer partout l'usage romain. Réunis à Éphèse, les évêques d'Asie réclamèrent le droit de conserver leur tradition; Eusèbe nous a conservé la lettre de Polycrate d'Éphèse, notifiant à Victor la décision de ses collègues : il proteste de sa volonté de maintenir un usage qui se réclame de Jean l'Apôtre, de Polycarpe, et, ajoute-t-il, « de sept de mes parents, évêques d'Éphèse avant moi. » Victor se résolut à pousser l'affaire à fond : s'il n'excommunia pas, il menaça tout au moins d'excommunication les évêques d'Asie. Irénée intervint dans le conflit, représentant au pape que des collègues méritaient

d'autres ménagements, qui ne faisaient après tout que s'attacher aux traditions d'Églises vénérables. Le conflit s'apaisa. Bientôt les Églises d'Asie acceptèrent l'usage romain qui était d'ailleurs, il ne faut pas l'oublier, l'usage quasi universel. Une petite secte se forma pourtant, jalouse de garder l'usage primitif des Églises d'Asie; ce sont les *quartodécimans*.

4. *Le concile de Nicée détermine plus précisément la date de Pâques.* — Le conflit quartodéciman se trouvant réglé, d'autres difficultés n'en subsistèrent pas moins. Ce n'étaient plus difficultés de principe, mais plutôt d'application, provenant notamment de différentes manières de calculer la date de la pleine lune du premier mois. Longtemps les Églises s'en étaient remises à l'usage juif; mais cet usage, non sans raison, se trouva discuté, avec les calculs astronomiques qui le fixaient. L'Église d'Alexandrie, riche en écoles savantes, proposait ses propres calculs, s'attachant notamment à ce que Pâques tombât toujours après l'équinoxe de printemps. D'autres Églises, en particulier celle d'Antioche, continuaient de s'en remettre à l'usage juif.

La question fut agitée au concile de Nicée. L'assemblée donna raison aux Alexandrins, et statua que la fête de Pâques serait toujours célébrée un dimanche, à savoir le dimanche après la première pleine lune de printemps, la première pleine lune de printemps étant celle qui coïnciderait avec l'équinoxe ou qui suivrait l'équinoxe. L'Église d'Alexandrie fut de plus officiellement chargée par le concile de calculer, d'après ces principes, la date de Pâques.

D'autres controverses devaient encore surgir. Sur ces controverses secondaires, voyez le résumé de Duchesne, dans les *Origines du culte chrétien*, VIII, *Les fêtes chrétiennes*. Mais enfin la date de Pâques était désormais fixée, aussi bien pour l'Occident que pour l'Orient. Les divergences qui devaient se produire plus tard, et qui finirent par retarder la Pâque des Églises d'Orient d'une quinzaine de jours sur celle de Rome, proviendraient non d'une reprise de la querelle pascale, mais du refus, par les Églises d'Orient, d'accepter la réforme grégorienne du calendrier. Voir ce mot. On sait d'ailleurs que ces divergences sont en voie de disparaître, les chrétientés orientales se ralliant, l'une après l'autre, au calendrier réformé.

5. *La question contemporaine de la fixation de la date de Pâques.* — Les variations considérables de la date de Pâques entraînent les variations de toutes les fêtes mobiles. Émus par les inconvénients qu'ils trouvent à ces variations, divers groupements ont proposé à la Société des Nations l'adoption d'un calendrier fixe et permanent. Nous avons étudié cette question à l'art. CALENDRIER, et nous avons noté quelles observations elle appelle du point de vue religieux. Nous avons à noter ici seulement ce qui concerne la date de Pâques.

La fixation de la date de Pâques n'est évidemment pas une question dogmatique, mais une question disciplinaire. Rien ne s'oppose, en principe, à ce qu'on réduise l'amplitude des variations possibles de la date de Pâques; on pourrait n'avoir qu'une semaine entre les deux dates extrêmes, au lieu d'avoir plus d'un mois. Mais on peut assurer que l'Église tiendra à maintenir la tradition, aujourd'hui presque deux fois millénaire, qui veut que Pâques tombe toujours un dimanche. L'Église, sans trop de difficultés, ferait des concessions sur le rapport de la date de Pâques à la lune ou à l'équinoxe; mais elle ne bouleversera certainement pas toute la tradition liturgique qui fixe à des jours déterminés de la semaine les grands anniversaires du jeudi, du vendredi et du samedi saints, et du dimanche de Pâques. Ce sont les jours même consacrés par les suprêmes épisodes de la vie, de la mort, de la résurrection du Seigneur. Ce sont les jours auxquels, dès le IIe siècle, Rome et presque toute l'Église étaient déjà si attachées. Ces jours étant maintenus, le Saint-Siège ne refusera pas d'examiner le problème d'une nouvelle réforme du calendrier comportant une certaine fixité de la date de Pâques. Encore ne touchera-t-il pas aux usages antiques sans avoir constaté que les inconvénients du changement seraient moindres que les avantages, sans s'être assuré surtout que toutes les confessions chrétiennes accepteraient le changement.

6. *La Passion et la Résurrection fêtées à dates fixes.* — Nous avons dit plus haut que la liaison de la mort et de la résurrection du Seigneur à la Pâque juive avait entraîné une célébration anniversaire à date variable. Il est cependant intéressant de signaler, dans l'antiquité chrétienne, une autre célébration de ces anniversaires à date fixe. Dès le troisième siècle, on admettait assez généralement, en Occident, que Notre-Seigneur était mort le 25 mars. Cette date fut en certains pays consacrée par une fête. Le martyrologe hiéronymien marque en effet au 25 mars la Passion du Seigneur, et au 27 mars sa résurrection. Ces deux anniversaires à date fixe n'empêchaient pas d'ailleurs de célébrer Pâques à la date mobile, suivant l'usage universel.

De cette commémoraison de la mort du Seigneur au 25 mars il est resté un témoignage curieux dans le martyrologe romain et au missel (*pro aliquibus locis*): on marque à ce jour la fête du Bon Larron.

II. LA FONCTION DE LA NUIT PASCALE. — La fonction de la nuit pascale, c'est la fonction liturgique que nous célébrons maintenant le samedi saint au matin. Elle a été peu à peu anticipée de la nuit à son heure actuelle. Mais les textes y parlent encore de la nuit sacrée, *hanc sacratissimam noctem*. Il faut pour la comprendre replacer cette fonction dans son cadre, et la considérer, suivant la vérité historique et liturgique, comme le solennel début du temps pascal. C'est pourquoi, à l'art. CARÊME, nous nous sommes arrêtés à cette fonction du samedi saint. Et nous l'étudions ici.

Il est tout à fait impossible d'entrer dans le dernier détail d'une étude qui exigerait à elle seule un long article. Nous donnerons l'essentiel.

Cette grande fonction comporte trois parties principales : la préparation dernière des *Élus* à leur baptême; la formation baptismale proprement dite; la messe de première communion des *Renés*.

1. *La préparation dernière des Élus au baptême.* — Si nous nous plaçons à la grande époque liturgique où la fonction de la nuit pascale avait sa pleine raison d'être, IVe-VIe siècle, nous pouvons négliger certains rites introduits plus tard au début de la cérémonie : bénédiction du feu nouveau, procession du *Lumen Christi*. Le premier de ces rites, la bénédiction du feu, est souvent donné comme symbolisant le Christ ressuscité : on verra aisément que les oraisons de bénédiction ne font pas allusion à ce symbolisme. La procession veut attirer l'attention sur la lumière du Christ, qui va éclairer les nouveaux baptisés.

Nous avons étudié, dans un article spécial, le CIERGE PASCAL. Dans le rite actuel, on l'allume durant le chant de l'*Exultet*, et cela n'aide pas à se représenter le temps où ce grand cierge, dressé près de l'ambon et allumé dès le début de la grande veille, illuminait seul le lecteur et la basilique. Les cinq grains d'encens placés dans le cierge sont une addition du Moyen Age, soulignant que le cierge est le symbole du Christ. Mais ce symbolisme récent ne se trouve pas dans l'*Exultet*.

L'*Exultet* est le plus célèbre de ces morceaux, connus sous le nom de *præconium paschale*, qui apparaissent

vers la fin du IVe siècle, et qui furent bientôt si populaires. L'archidiacre montait à l'ambon pour annoncer la joie pascale; à cette annonce il mêlait l'éloge du cierge qui éclairait la grande nuit. Cet éloge se transforma en une préface solennelle, du type réservé au célébrant. On s'étonnerait qu'un diacre la chante, si on ne se rappelait que cette bénédiction solennelle du cierge fut d'abord une annonce, et porter les annonces au peuple rentrait dans la fonction du diacre. Cet *Exultet*, dû à un diacre inconnu de Haute-Italie sans doute, était célèbre dès le VIe siècle, et avait conquis droit de cité dans la liturgie.

Dès les premières paroles, l'*Exultet* éclate en un hymne d'action de grâces, et ce lyrisme se maintient sans effort jusqu'à la fin du morceau. Le héraut pascal célèbre le Christ auteur de la Rédemption, et cette nuit témoin dans le passé de tant de mystères, témoin de la résurrection, témoin maintenant du baptême. Il associe le cierge à cette louange, et souhaite que sa flamme persévère jusqu'au matin.

Alors commençait la préparation suprême des *Élus* et des *Élues*, placés encore au fond de la basilique. Dans les scrutins antérieurs, espacés le long du carême, les exorcismes avaient été accomplis. Dom Guéranger, dans l'*Année liturgique*, en marque à tort l'accomplissement à ce moment, durant la lecture des prophètes : il a été induit en erreur par les *Ordines* postérieurs au Xe siècle qu'il a pris ici pour guides, et qui nous donnent un tableau de la fonction, quand on ne baptisait plus que des enfants. A la grande époque liturgique où nous nous sommes placés et qui vit les baptêmes d'adultes, c'est la lecture même des prophéties qui constitue la dernière préparation au baptême. Douze pages, parmi les plus suggestives de l'Ancien Testament, sont offertes à la méditation des *Élus* et des *Élues*. Vraiment à leur méditation, car après chaque lecture se place une oraison du type solennel, qui comporte d'abord une prière en silence, une *oraison*, inspirée de la lecture. L'évêque conclut par l'oraison prononcée à haute voix. Ces oraisons de la nuit pascale comptent parmi les plus belles de la liturgie. Il faudrait pouvoir les citer et les étudier toutes : l'esprit catholique s'y ramasse en de brèves et de pleines formules. Citons au moins celle-ci, où s'exprime l'inquiétude du salut du monde :

> O Dieu, dont nous voyons les antiques merveilles briller encore de nos jours, puisque ce que la puissance de votre droite fit pour un seul peuple, le délivrant de la persécution d'Égypte, cela même vous l'accomplissez pour le salut des nations par l'eau de la régénération, accordez que la plénitude du monde entier passe au nombre des fils d'Abraham et en la dignité d'Israël.

Il faut bien le dire : ces longues lectures tiraient tout leur sens de la présence des *Élus*, attentifs à se préparer. C'est pour eux qu'était évoquée la création, prélude d'une restauration plus magnifique; le déluge, symbole du baptême; le sacrifice d'Abraham, par où ce patriarche mérita de devenir le père des croyants; la sortie d'Égypte et le passage de la mer Rouge, autre représentation du baptême; le festin de l'agneau pascal, type du repas divin qui suivrait le baptême. C'est aux *Élus* que s'adressait l'appel d'Isaïe : « Vous tous qui avez soif, venez aux eaux. » *Élus* et *Élues* écoutaient ces pages, se les appliquaient à eux-mêmes. Depuis que les baptêmes d'adultes sont devenus un souvenir, les lectures ont perdu singulièrement de leur intérêt. Pour les goûter, il faut revivre en esprit les scènes antiques. Tout le monde ne peut pas le faire, et beaucoup trouvent ces lectures longues. Ainsi en avaient jugé les Églises de France : la liturgie en usage dans la plupart de nos diocèses jusqu'au milieu du XIXe siècle avait réduit au nombre de cinq les lectures du samedi saint.

2. *La consécration des fonts et le baptême.* — Les *Élus* et les *Élues* se formaient en cortège avec le clergé et l'évêque et descendaient au baptistère, situé hors de la basilique. Le chant du psaume *Sicut cervus desiderat ad fontes aquarum* accompagnait cette procession.

Au baptistère, l'évêque consacrait les fonts. *Élus* et *Élues*, dépouillant leurs vêtements, descendaient dans la piscine, formulaient la profession de foi, recevaient le baptême. Au sortir de la piscine, on leur remettait les vêtements blancs, symboles de la vie nouvelle, à laquelle par le baptême ils venaient de renaître. L'évêque, passant dans une des chapelles attenantes au baptistère, achevait l'initiation en appelant l'Esprit sur les néophytes. Bien entendu, la modestie chrétienne était entièrement sauvegardée au cours de ces cérémonies.

Dans la fonction actuelle de la nuit pascale anticipée au samedi saint, il ne reste d'ordinaire, de tous ces rites antiques, que la consécration des fonts. Elle s'accomplit, suivant la règle générale des consécrations les plus solennelles, au cours d'une préface d'action de grâces. Le célébrant rappelle tous les mystères accomplis par les eaux, depuis qu'au commencement l'Esprit de Dieu était porté sur elles, suivant un mot de la Genèse, que la préface d'ailleurs interprète librement. Le texte donc évoque le déluge, et les quatre fleuves du Paradis, et l'eau jaillie du rocher, et les eaux de Cana changées en vin, et le baptême du Christ dans l'eau du Jourdain, et l'eau qui coula avec le sang du côté du Seigneur, sur la croix. A ces évocations se mêlent les formules de bénédiction, l'appel de l'Esprit qui doit féconder les eaux. Ainsi lorsqu'elles auront été fécondées par l'Esprit, elles enfanteront une race céleste.

Tandis que le célébrant prononce les paroles de cette préface, il les accompagne de toute une série de gestes symboliques. Ce serait dérouler une des pages les plus curieuses de l'histoire liturgique que de suivre, depuis l'antiquité jusque vers la fin du Moyen Age, à travers les sacramentaires et les *Ordines romani*, le développement de ces rites matériels, destinés à souligner les paroles de la préface. On avait baptisé d'abord avec de l'eau qui ne recevait pas de bénédiction. Quand on commença à bénir l'eau, on se contenta premièrement des paroles de la bénédiction. Comme le disait saint Jean Chrysostome à la finale de son *Commentaire de l'épître aux Galates* : « Les paroles de Dieu prononcées par le pontife, entrant dans la piscine des eaux comme dans le sein, forment et régénèrent le baptisé. » Notez cette image des paroles qui fécondent les eaux. Dans la préface romaine, c'est la vertu de l'Esprit qui féconde les eaux. D'où l'idée de symboliser l'union des eaux et de l'Esprit en versant dans les eaux de la piscine un peu de chrême, le chrême, après sa consécration au jeudi saint, étant censé contenir la vertu de l'Esprit. — Le texte : *Descendat in hanc plenitudinem fontis virtus Spiritus sancti* a appelé la descente des cierges dans l'eau. Car ce furent d'abord les deux cierges des acolytes qu'on immergea, suivant la rubrique attestée par le sacramentaire gélasien et certains manuscrits du grégorien; d'ailleurs on ne pouvait primitivement immerger le cierge pascal, resté dans la basilique sur son candélabre près de l'ambon; plus tard, en France, le cierge pascal, devenu le symbole du Christ et ayant pris la tête de la colonne, dans la descente au baptistère, fut substitué aux deux cierges dans le rite de l'immersion. — Le triple souffle sur l'eau est attesté par le gélasien et le grégorien; il a sans doute été appelé par ces paroles : *tu has simplices aquas tuo ore benedicito.*

Après la consécration de la piscine, se plaçait le baptême, et ses rites complémentaires, notamment

la chrismation par le prêtre, la remise des vêtements blancs, la remise du cierge (non attesté par les anciens sacramentaires, mais que connaît déjà, à la fin du IVe siècle, l'auteur du traité *Ad virginem lapsam*). Suivait immédiatement la confirmation. L'évêque, l'initiation achevée, donnait le baiser d'accueil au nouveau chrétien : *Pax tecum* (Rite qui deviendra une caresse sur la joue sans doute quand cesseront les baptêmes d'adultes et qu'on ne baptisera plus guère que des petits enfants. Et les liturgistes du Moyen Age transformeront cette caresse en un soufflet. Beau contresens à porter au compte du faux symbolisme). — Mais la description de ces rites du baptême et de la confirmation déborde notre sujet.

3. *La remontée dans la basilique et la messe de première communion.* — Le cortège des Renés et des Renées, vêtus de robes blanches, remonte du baptistère dans la basilique, où il est accueilli par les Litanies des saints. Beau symbole de l'entrée des nouveaux baptisés, dans la société des saints. Aussitôt après l'*Agnus Dei* commence la messe, messe de commémoraison de la résurrection du Christ, messe de première communion des Renés. C'est l'heure, note un sacramentaire des Gaules, où l'étoile du matin se lève à l'horizon.

Cette messe de la nuit pascale nous la célébrons encore aujourd'hui au matin du samedi saint. Jusqu'au XIe siècle, les générations chrétiennes y respectèrent la forme antique : on n'y introduisit ni le chant de l'offertoire, ni l'*Agnus Dei*, ni le *Credo*. Moins respectueux de la tradition, le Moyen Age fit passer jusqu'en cette messe les morceaux ajoutés à l'ordinaire : prières du prêtre au pied de l'autel, prières de l'offrande et de la communion. Malgré ces remaniements cette messe garde un air et comme un parfum d'antiquité.

L'oraison mêle la joie de la Résurrection et la prière pour les Renés : « O Dieu, qui illumines cette nuit sacrée de la gloire de la résurrection du Seigneur, conserve dans les nouveaux rejetons de ta famille l'esprit d'adoption que tu leur as donné... » L'épître s'adresse directement aux néophytes; elle emprunte, pour le faire, un fragment de la lettre aux Colossiens où saint Paul trace aux baptisés la loi de la vie nouvelle : « Si vous êtes ressuscités avec le Christ, cherchez les choses d'en-haut...» Le célébrant entonne alors le premier cet *Alleluia* célèbre qui, au IVe siècle encore, si nous en croyons Sozomène, ne retentissait à Rome que le jour de Pâques. Suit le psaume *Confitemini* et le *Laudate Dominum omnes gentes*, double cantique d'action de grâces des nations appelées à la vie chrétienne.

A l'évangile, on ne porte pas de flambeaux. Inutile de s'arrêter aux explications des symbolistes du Moyen Age : si l'absence de flambeaux voulait représenter la foi absente du cœur des saintes femmes, pourquoi le même rite la nuit de la Pentecôte? Peut-être ne porte-t-on pas de flambeaux tout simplement parce qu'ils seraient inutiles : le cierge pascal suffira bien à éclairer la lecture de l'évangile comme il a éclairé la lecture des Prophéties. N'oublions pas qu'aux premiers temps le cierge pascal n'est allumé que dans les deux nuits du baptême.

On ne chante pas d'*offertorium*, disent les *Ordines romani*. Sur quoi dom Guéranger de conclure qu'il n'y avait pas d'offrande cette nuit-là pour abréger la cérémonie. Mais l'*offertorium*, c'est le chant qui accompagne l'offrande, chant qui ne s'est pas introduit dans la messe de la nuit pascale, ce n'est pas l'offrande elle-même : on ne conçoit pas une messe sans offrande à Rome. L'oraison secrète de cette messe présente encore à Dieu les oblations et une secrète disparue du sacramentaire gélasien précise que les Renés ont présenté ces oblations : *Suscipe, quæsumus, Domine, et plebis tuæ et tuorum hostias renatorum...*

Nous venons de dire un mot de notre secrète actuelle, fort antique, d'ailleurs elle aussi. En voici le texte : *Suscipe, quæsumus, Domine, preces populi tui, cum oblationibus hostiarum : ut paschalibus initiata mysteriis, ad æternitatis nobis medelam, te operante, proficiant.* On nous pardonnera d'insister sur la traduction; mais pourquoi les traducteurs s'y livrent-ils à un concours de contresens? On fait se rapporter *initiata* au peuple chrétien ou aux hosties; quant au verbe *proficiant* on lui cherche vainement un sujet. Disons donc que *proficiant* a pour sujet *initiata* employé comme substantif au participe pluriel neutre avec le sens de initiation accomplie, littéralement : chose commencée. « Reçois, nous t'en prions, Seigneur, les prières de ton peuple avec les oblations des hosties : afin que l'initiation accomplie par les mystères pascals tourne pour nous, avec ton secours, en remède d'éternité. »

Le *Vere dignum* du sacramentaire gélasien se chante encore aujourd'hui; mais le gélasien, après notre texte, ajoutait cette finale : *propterea profusis paschalibus gaudiis, totus in orbe terrarum mundus exultat.* Ces mots ont disparu de cette préface.

Le *Communicantes* évoque la nuit sacrée de la résurrection. Le *Hanc igitur*, suivant le caractère antique de ce morceau, précise à quelles intentions est offert le sacrifice : *pro his quoque quos regenerare dignatus es ex aqua et Spiritu Sancto*, pour ceux-là aussi que tu as daigné régénérer de l'eau et de l'Esprit-Saint. Le gélasien ajoutait cette prière : ordonne que leurs noms soient inscrits au livre des vivants.

On ne chante pas d'*Agnus Dei* : le pape Sergius à la fin du VIIe siècle ordonna que la fraction fût accompagnée de ce chant, mais la messe de la nuit pascale, gardant son cachet antique, la fraction continua de s'y accomplir en silence.

On ne donne pas le baiser de paix, et cette abstention est conforme aux *Ordines romani*. Mais pourquoi cette abstention? Certains liturgistes se contentent de dire : le baiser de paix ne s'est pas introduit à cette messe-là. Mais l'explication, qui vaut pour d'autres rites, est une explication à rebours pour le baiser, un des gestes les plus anciens et les plus universels de la messe. Et d'ailleurs des documents, plus anciens que les *Ordines*, l'attestent pour la messe de cette nuit. Ce donc qu'il y a lieu d'expliquer c'est sa disparition. On pourrait proposer diverses conjectures, mais nous ne pouvons ici nous attarder à ce petit problème.

Nous avons dit que la messe de la nuit pascale était la messe de première communion des Renés. Tout le peuple chrétien communiait après eux. Puisque la joie pascale est maintenant anticipée, au matin du samedi saint, la communion pascale s'y peut anticiper aussi. La liturgie et l'histoire invitent les fidèles à communier, le code reconnaît ce droit. Il ne restera plus au communiant qu'à redire l'oraison d'action de grâces : « L'esprit de ta charité, répands-le en nous, Seigneur... »; ou mieux encore cette même oraison dans le sacramentaire gélasien : « Que cet aliment salutaire et ce breuvage sacré nous instruisent à te servir, nous t'en prions, Seigneur, d'une manière digne de ton nom; et ce renouvellement de la condition humaine qu'ils contiennent en leur mystère, puissent-ils en nos âmes perpétuellement l'opérer. »

III. Le jour de Paques. — 1. *L'Office.* — Une des particularités de l'office romain de Pâques est de ne comporter d'hymne à aucune des heures. Nous avons constaté la même particularité dans l'office des trois derniers jours de la semaine sainte. A l'article Bréviaire nous avions déjà noté que les hymnes, presque partout si populaires, s'étaient introduites tardive-

ment dans l'office romain. En les recevant Rome fit une exception pour ces jours les plus solennels de l'année liturgique et y garda la forme antique de sa prière, l'office uniquement composé de textes de l'Écriture.

A matines notez le bel invitatoire, dont la mélodie grégorienne souligne l'allégresse : *Surrexit Dominus vere. Alleluia.* Un seul nocturne : quand l'office liturgique se formait, au temps des baptêmes d'adultes, il ne restait guère de temps, après la longue fonction de la nuit, pour chanter le long office habituel des dimanches; on l'abrégea. — La belle leçon de saint Grégoire évoque les scènes du passé : le pape montre devant lui, dans la basilique, les néophytes vêtus de vêtements blancs, beaux comme l'ange de la résurrection.

2. *La célébration de la résurrection dans la nuit pascale.* — Nous devons mentionner ici un usage tenant à la fois de la liturgie et des mystères, que l'on voit s'introduire au Moyen Age et dont plusieurs Églises de France ont conservé certains vestiges. Cet usage, commémoraison en quelque sorte directe de la résurrection, supposait accomplie le vendredi saint la cérémonie de l'ensevelissement. Jean d'Avranches, dans son *De officiis ecclesiasticis*, nous rapporte en effet que le vendredi saint, après l'adoration de la croix et avant la messe des présanctifiés, on lave le crucifix dans un mélange de vin et d'eau; on le porte ensuite sur un brancard, en un lieu préparé d'avance qui s'appelle le *sépulcre*. Il y demeurera jusqu'au matin de Pâques.

Au matin de Pâques, avant le lever du jour, quelques clercs pénètrent dans l'église, se rendent au sépulcre, en retirent le crucifix et le reportent à sa place habituelle au milieu des fumées d'encens. On ouvre alors les portes de l'église et, toutes les cloches sonnant, on commence matines. Avant le *Te Deum* un cortège se forme et s'en va jusqu'au sépulcre : on *joue* ainsi la découverte du tombeau vide. Le retour au chœur comporte des stations aux chapelles de la Vierge, des saints Apôtres, de sainte Marie-Madeleine; c'est la commémoraison des apparitions. On chante alors le *Te Deum*.

Nous avons dit que plusieurs Églises de France ont gardé des vestiges de ces mystères, notamment la procession de la résurrection, faite de grand matin le jour de Pâques.

3. *La messe.* — La messe s'ouvre, dans beaucoup de nos églises, par une procession où l'on chante sur un rythme solennel le célèbre *Salve festa dies* de Pâques. Ce chant, qui remonte à l'époque carolingienne, est écrit en distiques de forme classique, le premier distique faisant refrain. Voici le premier et le dernier distiques :

Salve, festa dies, toto venerabilis ævo,
Qua Deus, edomita morte, resurgit ovans.
Salut, ô jour de fête, vénérable pour la durée des temps,
Où Dieu, la mort domptée, triomphant ressuscite.
Quid mihi sopitos profers, incredula, testes?
Redde mihi Dominum, vel cane victa melos.
Comment, Synagogue incrédule, me présentes-tu des témoins endormis? Rends-moi le Seigneur, ou vaincue chante l'ovation.

A Rome, la station est à Sainte-Marie-Majeure. La messe, qui remonte sans doute pour le choix des textes au IVe siècle, est vraiment la messe de la résurrection, comme la messe de la nuit était celle des Renés. La prose *Victimæ paschali laudes* est une addition du Moyen Age : on l'attribue au prêtre Wipo, chapelain de l'empereur Conrad au XIe siècle. Les *Ordines romani* du Moyen Age ne la connaissent pas encore, mais ils prévoient qu'au dîner d'apparat donné par le pape au palais du Latran, au retour de la grand'messe, on chantera des compositions de ce genre.

4. *Les vêpres et la procession aux fonts du baptême.* — Au soir de Pâques, au Latran, les anciens livres de la liturgie romaine font se dérouler sous nos yeux une cérémonie solennelle en rapport avec le baptême. Les Renés et les Renées de la nuit sainte, vêtus des vêtements blancs, descendent processionnellement au baptistère pour saluer les sources sacrées où ils furent régénérés. Une station est prévue au baptistère proprement dit, devant les fonts; un autre station dans la chapelle annexe où se donnait la confirmation.

Cette tradition a disparu à Rome. Plus fidèles que Rome même à l'antiquité romaine, de nombreuses Églises de France, celles qui n'ont pas fait bon marché de leurs traditions liturgiques, font encore, le soir de Pâques, la procession des Renés. Il n'y manque que les Renés d'ailleurs, mais nos Églises recommencent cette procession le soir des communions solennelles et cette fois communiants et communiantes évoquent les Renés et les Renées antiques.

Donc, le soir de Pâques, si l'on néglige quelques variantes propres aux divers diocèses, tout se passe chez nous comme le marquent les vieux livres grégoriens. A vêpres on chante seulement les trois premiers psaumes du dimanche, puis l'*Hæc dies* et le *Magnificat*. Le cortège alors se forme. Au chant du *Laudate pueri Dominum* il descend vers le baptistère. Ces enfants que le psaume invite à louer Dieu ce sont les nouveaux baptisés, qui ont perçu, au jour de Pâques, le bel office de la mort du Christ; de quel cœur ne doivent-ils pas chanter : *sit nomen Domine benedictum ex hoc nunc et usque in sæculum.*

La chapelle des fonts, les fonts eux-mêmes, ont été ornés de tentures blanches. Le cortège y fait station. On chante l'*In exitu Israel de Ægypto :* c'est le psaume de délivrance; les nouveaux fils de Dieu entrés par le baptême dans la Terre promise y chantent le cantique ; le célébrant encense les fonts et ensuite le saint chrême; puis il dit l'oraison : « O Dieu, qui as renouvelé aux fonts du baptême ceux qui croient en toi, accorde telle garde, aux Renés dans le Christ, qu'aucune invasion de l'erreur ne leur fasse perdre la grâce de la régénération. »

On chante au retour un répons emprunté à un texte de saint Paul : *Christus resurgens ex mortuis jam non moritur.* C'est le grave avertissement de l'Apôtre aux nouveaux baptisés : comme le Christ ressuscité des morts et qui ne meurt plus, ainsi nés à la vie nouvelle, ils ne doivent plus mourir.

IV. La semaine de Paques. — 1. *La semaine des vêtements blancs et l'action de grâces des Renés.* — La semaine de Pâques porte encore dans la liturgie le nom de semaine des vêtements blancs : chacun de ses jours s'intitule, au missel : *feria II in albis, feria III in albis*, etc. C'est toujours le souvenir des baptisés de Pâques qui, gardant durant huit jours les vêtements blancs de leur baptême, consacraient cette semaine à l'action de grâces. Le matin, à Rome, ils se rendaient pour la messe dans les plus célèbres sanctuaires de la Ville; le soir ils revenaient au Latran, où se renouvelait la cérémonie du soir de Pâques.

Dans toutes les Églises existaient des usages analogues à l'usage romain. La pèlerine Éthérie dans sa *Peregrinatio* témoigne avoir suivi les exercices de cette semaine à Jérusalem. Dans la basilique de l'*Anastasis* elle entendit l'évêque expliquer aux néophytes les rites du baptême. Quelque quarante ans auparavant en cette même basilique de l'*Anastasis*, saint Cyrille de Jérusalem avait adressé à semblable auditoire ses célèbres *Catéchèses sur les mystères.*

Dans les Gaules, les conciles mérovingiens règlent

la solennité de ces jours; ils y défendent aucun travail, et veulent que matin et soir on s'y livre à la prière. Même solennité à Milan; nous avons encore certaines des catéchèses que saint Ambroise adressa aux baptisés. Saint Augustin, dans ses *Confessions*, a évoqué ces lendemains de son baptême « jours de merveilleuse douceur, où les larmes coulaient, où il était doux d'être avec elles. »

2. *Les messes de la semaine des vêtements blancs.* — Nous venons de dire que les Renés, à Rome, se rendaient en procession pour la messe de chaque jour, à quelqu'un des sanctuaires célèbres de la Ville. Ces stations sont encore marquées dans nos missels, telles qu'elles figurent déjà au sacramentaire grégorien d'Hadrien : le lundi, Saint-Pierre (hors les murs de Rome jusqu'à l'érection de la muraille de Léon IV, au milieu du IXe siècle); le mardi, Saint-Paul-hors-les-Murs; le mercredi, Saint-Laurent-hors-les-Murs; le jeudi, les Douze-Apôtres; le vendredi, Sainte-Marie des Martyrs (l'ancien Panthéon dédié par Boniface IV au début du VIIe siècle); le samedi, retour au Latran. On voit que les trois premiers jours les stations choisies permettaient au long cortège de se dérouler. On voit aussi que la station actuelle du vendredi ne peut être antérieure au VIIe siècle.

Nous ne pouvons étudier dans le détail chacune de ces messes. Toutes mêlent la joie de la résurrection et la pensée des Renés. Il suffira de citer les introïts :

Le Seigneur vous a introduits dans une terre où coule le lait et le miel, alleluia; et pour que la loi du Seigneur soit toujours sur vos lèvres, alleluia.

Il les a abreuvés de l'eau de la sagesse, alleluia; il s'affermira en eux et ne fléchira pas, alleluia; et il les exaltera pour l'éternité, alleluia, alleluia.

Venez, les bénis de mon Père, recevez le royaume, alleluia, qui vous est préparé depuis l'origine du monde, alleluia, alleluia, alleluia.

Ta main victorieuse, ô Seigneur, ensemble ils l'ont louée, alleluia; car la sagesse a ouvert la bouche muette, et elle a rendu disertes les langues des enfants, alleluia, alleluia.

Le Seigneur les a fait sortir dans l'espérance, alleluia; et leurs ennemis la mer les a engloutis, alleluia, alleluia, alleluia.

3. *Privilège de l'octave de Pâques.* — L'octave de Pâques est une octave privilégiée de premier ordre. On n'y célèbre aucune autre fête. Les fêtes de 1re et de 2e classe sont renvoyées; les fêtes de rite double majeur et au-dessous sont omises si elles tombent le dimanche, le lundi, ou le mardi, les autres jours on en fait mémoire.

V. Le temps pascal. — 1. *Antiquité du temps pascal.* — La célébration d'un temps de réjouissance après Pâques se réclame d'attestations aussi anciennes que le jeûne qui préparait la grande fête. La durée de la réjouissance pascale était de sept semaines. Pendant ce temps, au témoignage de Tertullien, tous les signes de tristesse ou de pénitence sont interdits. On ne jeûne pas. Dans le service liturgique on ne prie pas à genoux, mais debout.

La formation, relativement récente, d'une octave de la Pentecôte devait porter à huit semaines la durée du temps pascal.

2. *L'office au temps pascal.* — Pendant la semaine de Pâques il n'y a, comme le jour de Pâques, qu'un seul nocturne à matines. L'ancien usage des Églises de France prolongeait cette composition de l'office durant tout le temps pascal; l'office romain reprend les trois nocturnes dès le dimanche de Quasimodo.

La joie pascale s'exprime dans l'office par le ton joyeux des antiennes et des versets, par l'allégresse des répons de matines, par la répétition fréquente de l'*alleluia*, par le chant du *Te Deum* même à l'office férial.

Les hymnes mêlent au souvenir de la résurrection la pensée des nouveaux baptisés. Elles le font en des strophes toutes chargées d'images. L'hymne de matines salue le Christ « Artisan qui à la naissance du monde, imprimant en Adam l'image de ta face, as lié au limon la noblesse de l'esprit; » puis l'hymne évoque la réformation de l'œuvre divin compromis par le péché : « Pasteur éternel, ton troupeau, tu le laves aux eaux du baptême... » L'hymne de vêpres *Ad regias Agni dapes*, est sans doute la plus belle. Elle évoque dans ses premières strophes le baptême et la première communion des néophytes; elle se termine par une prière au Christ pour ces Renés, prière que reprennent d'ailleurs les autres hymnes :

Au banquet royal de l'Agneau,
De robes blanches revêtus,
Après la mer Rouge passée,
Chantons un hymne au Prince Christ.
. . . . . .
Pour être, ô Jésus, à nos cœurs
Une joie pascale éternelle,
De la dure mort des péchés
Sauve les renés à la vie.

3. *Le dimanche de Quasimodo.* — Ce dimanche, vulgairement appelé de *Quasimodo* du premier mot de l'introït, s'intitule dans nos missels *dominica in albis*. Titre vraiment fâcheux à force d'être incomplet. Dans quel manuscrit, dans quelle édition imprimée du missel a tombé le dernier mot du titre complet *dominica in albis depositis?* C'est le dimanche où l'on déposait les vêtements blancs. On trouve encore dans le sacramentaire gélasien et dans le grégorien d'Hadrien : *dominica post albas*. Dans les sacramentaires gallicans, c'est le *Clausum paschæ*, d'où le nom français de Pâques closes.

La station est marquée dans nos missels à Saint-Pancrace, petite église située hors de Rome, de l'autre côté du Tibre. Mais cette indication est presque moderne; les lectionnaires, témoins pour les temps antiques, portent la station à la basilique du baptême, au Latran.

L'introït répète l'exhortation de saint Pierre aux nouveaux baptisés : comme des enfants nouvellement nés, désirez un lait sans mélange. L'oraison demande que nous gardions dans notre vie l'esprit des fêtes pascales qui viennent de s'achever. Cette oraison fait écho au sermon lu au bréviaire *Paschalis solemnitas;* ce sermon — qui n'est pas de saint Augustin, mais de saint Césaire d'Arles utilisant saint Augustin — ce sermon exhorte les néophytes : « La solennité pascale s'achève aujourd'hui par cette fête, et aujourd'hui donc les néophytes changent d'habit; mais la blancheur, qu'ils ne conservent plus dans le vêtement, il faut toujours qu'ils la gardent en leur cœur. »

D'autres morceaux de la messe, en ce dimanche *post albas*, évoquent un épisode du huitième jour après la résurrection : l'apparition à Thomas. L'évangile la raconte; l'*alleluia* et la communion y font allusion. Ainsi continuent de se mêler le souvenir de la résurrection et la pensée du baptême.

4. *Les autres dimanches après Pâques.* — Les autres dimanches jusqu'à l'Ascension chantent surtout la joie pascale et le triomphe de la résurrection; nous avons déjà dit que l'office mêle à ces sentiments des allusions aux baptisés; on trouve aussi de ces allusions à la messe.

Le second dimanche a reçu de l'évangile qu'on lit en ce jour le nom de dimanche du Bon-Pasteur. On sait qu'une des plus anciennes images du Christ dans les catacombes de Rome est celle qui le représente sous les traits du bon Pasteur et la liturgie montre les baptisés comme de jeunes agneaux : *Isti sunt agni novelli, alleluia; modo venerunt ad fontes, alleluia;*

repleti sunt claritate, alleluia. Ce sont les agneaux nouvelets, alleluia; récemment ils vinrent aux sources, alleluia; ils furent remplis de clarté, alleluia.

On notera l'accent triomphal de l'introït aux troisième, quatrième et cinquième dimanches : *Jubilate Deo, Cantate Domino canticum novum, Vocem jucunditatis annuntiate.* Il faut entendre sur la mélodie grégorienne ces hymnes d'allégresse. On est tenté de regretter que des fêtes adventices rejettent trop souvent dans l'oubli ces magnifiques expressions de la joie pascale.

VI. L'Ascension. — 1. *Notes d'histoire.* — Il était naturel que le cycle des fêtes du Seigneur comprît une fête de l'Ascension. Le récit de saint Luc au début des Actes donnait pour la date le quarantième jour après Pâques. Nous voyons ce jour, dès le IVe siècle, marqué par une solennité spéciale.

On est un peu étonné d'apprendre, par le récit de la pèlerine Éthérie, comment les choses se passent à Jérusalem. Le mercredi, veille du quarantième jour après Pâques, on se rend pour la veille de Jérusalem à Bethléem. La veille se passe dans l'église de Bethléem « en laquelle église se trouve la grotte où est né le Seigneur. » Le jeudi, quarantième jour, messe à Bethléem; prêtres et évêque y prononcent les discours « convenables au jour et au lieu ». Il semble qu'on veuille célébrer l'Ascension au lieu où le Sauveur est né. — Dix jours plus tard, pour la Pentecôte et la clôture du temps pascal, à Jérusalem on fera une des stations au mont des Oliviers sur l'emplacement de l'Ascension.

Dans les Gaules au Ve siècle, s'établissent avant l'Ascension les processions solennelles des Rogations. Nous les étudierons en leur lieu. Il y avait une dernière procession le jour de l'Ascension qui s'est perpétuée en plus d'un diocèse de France.

2. *La vigile.* — La vigile de l'Ascension n'est pas marquée par le jeûne et l'office et la messe continuent de participer de la joie pascale.

La messe enprunte la plupart de ses éléments à la messe du dimanche précédent *Vocem jucunditatis.* Mais notez l'épître et l'évangile propres qui forment un très bel ensemble. L'épître emprunte un fragment de la lettre de saint Paul aux Éphésiens : à partir d'une citation du psaume CXXXIX interprété très librement, l'Apôtre montre le Christ remonté aux cieux, qui distribue des grâces diverses aux différents membres de son Église pour aboutir à l'édification de son corps mystique. La même pensée se retrouve dans l'évangile, empruntée à la prière sacerdotale de Jésus en saint Jean : Jésus, qui va remonter vers son Père, le prie pour les siens, afin qu'ils soient consommés en l'unité.

3. *L'office de l'Ascension.* — L'office de l'Ascension ne présente pas, dans sa composition, de particularités notables. L'hymne *Salutis humanæ sator* que l'on chante aux vêpres et qui est reprise à laudes, est une de celles où l'on sent le mieux le travail des correcteurs de la Renaissance; elle a pourtant gardé des accents pieux.

Au second nocturne de matines, les leçons empruntées au sermon de saint Léon pape nous paraissent mériter attention. On y retrouve tout d'abord l'ample et majestueuse période habituelle à saint Léon. Mais remarquez, dans la cinquième leçon, le passage *Et revera magna erat causa gaudendi;* c'est une élévation sur la grandeur de la nature humaine qui, en la personne du Christ, s'élève au-dessus des Anges et va siéger à la droit du Père. On retrouve la même idée non plus sous un éloquent développement, mais ramassée en une brève formule, dans le *Communicantes* de l'Ascension. Il y aurait ainsi plus d'un rapprochement intéressant à faire entre certaines formules liturgiques et les textes de saint Léon, et le travail en serait aussi utile qu'agréable.

4. *La messe.* — A la procession qui précède la messe, dans beaucoup d'églises de France, on chante un *Salve festa dies* sur le type solennel du *Salve festa dies* de Pâques. Voici la strophe initiale où éclate l'allégresse, et l'une des strophes suppliantes qui s'adressent au Christ remonté aux cieux :

Salve, festa dies, toto venerabilis ævo,
Qua Deus e terris victor ad astra redit.
Salut, jour de fête, vénérable pour la durée des temps,
Où Dieu victorieux de la terre remonte vers les astres.
Erige depressas terrestri pondere mentes,
Et revoca sursum quidquid ad ima ruit.
Relève les esprits accablés par le poids de la terre, [fonds.
Et rappelle vers les hauteurs tout ce qui tend vers les bas-

L'oraison de la messe résume la mystique de l'Ascension : nous y demandons d'habiter en esprit dans les cieux, *ipsi quoque mente in cælestibus habitemus.*

Après la lecture de l'évangile, se place un rite introduit par le symbolisme. Le cierge pascal, avons-nous dit, n'avait pas d'autre fonction, à l'origine, que d'éclairer la grande veillée du baptême. A ce titre, on peut dire qu'il symbolisait déjà la joie pascale, mais il ne représentait pas le Christ : aucun passage du célèbre *Exultet* ne montre dans le cierge la figure du Christ. Mais les liturgistes symbolistes du Moyen Age ayant vu cette figure du Christ dans le cierge pascal, on l'alluma durant tout le temps de Pâques pour signifier la présence du Christ au milieu des siens, et tout naturellement on l'éteignit après l'évangile de l'Ascension pour signifier sa disparition. Ainsi des vues symboliques introduites après coup réagissent sur la liturgie même. Hâtons-nous d'ailleurs de l'ajouter, la liturgie romaine sait n'accueillir que les symbolismes les plus naturels, les plus accessibles au peuple : ainsi précisément celui du cierge pascal.

VII. Mystique du temps pascal. — C'est à saint Paul qu'il faut demander de définir la mystique du temps pascal. Il l'a fait d'avance, dans ces textes où il trace la règle de vie du chrétien configuré par le baptême au Christ mort et ressuscité. Nous n'avons qu'à reprendre ces textes, que la liturgie de l'Église utilise pour la nuit, le jour et le soir de Pâques. Les paroles de l'Apôtre se suffisent à elles-mêmes et on ne saurait rien imaginer de plus expressif ni de plus saisissant :

Si vous êtes ressuscités avec le Christ, recherchez les choses d'en-haut, où le Christ réside siégeant à la droite de Dieu; affectionnez-vous aux choses d'en-haut, non à celles de la terre. Car vous êtes morts et votre vie est cachée avec le Christ en Dieu. Quand le Christ, votre vie, apparaîtra, alors vous aussi apparaîtrez avec lui en gloire. *Messe de la nuit pascale, épître.*

Frères, purifiez-vous du vieux levain, afin que vous soyez une pâte nouvelle, comme aussi vous êtes des azymes : car notre Pâque, le Christ, a été immolé. Aussi donc faisons la fête, non avec le vieux levain, ni avec un levain de malice et de méchanceté, mais avec les azymes de la sincérité et de la vérité. *Messe du jour de Pâques, épître.*

Nous tous qui avons été baptisés en le Christ Jésus, c'est en sa mort que nous avons été baptisés. Car nous avons été ensevelis avec lui par le baptême en la mort, afin que, comme le Christ est ressuscité des morts par la gloire du Père, nous aussi marchions en la nouveauté de la vie... Sachant que le Christ ressuscité des morts désormais ne meurt plus, la mort sur lui ne dominera plus. Pour ce qui est en effet, de la mort, il est mort une fois pour toutes, à cause du péché; pour ce qui est de la vie, il vit à Dieu. *Soir de Pâques, procession au baptistère, chant des Renés.*

Pierre Paris.

Sermons de Paques. — 1° Bossuet; 2° Bourdaloue; 3° Massillon; 4° Besson.

1° *Bossuet.* — *Œuvres oratoires de Bossuet,* édit. Lebarq, Urbain et Levesque. Comme on va le voir,

Bossuet a presque toujours, en la fête de Pâques, développé le même thème : résurrection spirituelle à l'image de la résurrection de Notre-Seigneur.

a) T. I, p. 498-522. Les éditeurs datent ce premier sermon de l'année 1654; ils y dénotent comme « signes de la première jeunesse... : naïveté qui se complaît dans les preuves alléguées, redites voulues, rudesse dans l'exhortation. » L'exorde ne comprend pas moins de cinq grandes pages. « Le péché aboli fait notre sanctification, la concupiscence combattue fait notre exercice, l'immortalité assurée fait notre espérance. C'est la vie du vrai chrétien ressuscité avec le Sauveur que je me propose de vous représenter aujourd'hui. »

b) T. III, p. 392-413. Ce sermon, prêché le 28 mars 1660, et qui fait partie du carême des Minimes, est, dans son ensemble, un retour du précédent, de celui de 1654; « mais on peut voir ici même, écrivent les éditeurs, comment Bossuet refond et renouvelle une ancienne composition, dont il juge bon de conserver la disposition générale. » Fin de l'exorde : « Pour paraître en hommes nouveaux, il faut détruire en nous le péché; et c'est notre sanctification. Non content d'avoir détruit le péché, il en faut attaquer les restes, il faut combattre les mauvais désirs; et ce combat fait notre exercice. En mortifiant en nous les mauvais désirs, nous préparons peu à peu nos corps à l'immortalité glorieuse; et c'est ce qui entretient notre espérance. C'est par ces trois choses, mes Frères, que nous nous unissons à Jésus-Christ, afin que, comme il est ressuscité, « ainsi nous marchions devant lui dans une sainte nouveauté de vie : *Ita et nos in novitate vitæ ambulemus.* » Rom., VI, 4.

c) T. IV, p. 109-133. Ce sermon, qui fait partie du carême des Carmélites, a été prêché le 17 avril 1661. Comme Jésus-Christ a, par sa résurrection, renouvelé le temple de son corps, ainsi nous devons renouveler le temple de Dieu en nous-mêmes. Il faut, pour cela, le purifier, le consacrer et le sanctifier, l'entretenir et le réparer tous les jours. L'orateur a, cette fois, pris comme texte de son discours, Eph., II, 21 : « Tout édifice construit en Jésus-Christ s'élève comme un temple sacré en Notre-Seigneur. »

d) T. V, p. 464-485. Le sermon de Bossuet, prêché dans l'église de l'Oratoire, en présence de Madame, le 14 avril 1669, non pas le jour de Pâques, mais le dimanche des Rameaux, « pourrait être intitulé : Le Triomphe de Jésus-Christ sur la mort... Dans les habitudes populaires, observent les éditeurs, on ne sépare pas, maintenant encore, du moins en certains pays, de la solennité des Rameaux, le souvenir des tombeaux chrétiens, qui pendant des siècles environnèrent les églises. » L'orateur a pris pour texte. I Cor., XV, 26 : « Le dernier ennemi qui sera détruit sera la mort. » « L'Écriture, dit-il, nous propose trois principes de résurrection : la parole de Jésus-Christ, le corps de Jésus-Christ, l'Esprit de Jésus-Christ. » Joan., V, 28; *ibid.*, VI, 55; Rom., VIII, 11. Il poursuit : « Encore que ce triomphe de Jésus-Christ sur la mort ne s'accomplira qu'à la fin des siècles, il se commence dès la vie présente; et au milieu de ce siècle de corruption, l'œuvre de notre immortalité se prépare. Que devons-nous faire pour concourir à l'opération de la grâce qui nous ressuscite? Ce que nous demande cette parole; ce que nous devons à ce corps; ce qu'exige de nous cet Esprit. »

e) T. VI, p. 59-97. Ce sermon pour le jour de Pâques, prêché à Saint-Germain, devant Louis XIV, en 1681, est, de l'avis des éditeurs, « un des plus importants, même parmi ceux que le grand orateur a prononcés devant la Cour. Il est rédigé avec un soin insolite. Aucun des manuscrits antérieurs n'est à ce point surchargé de ratures. » Texte, Rom., VI, 9 : « Jésus-Christ ressuscité ne meurt plus. » « Ha! s'écrie Bossuet à la fin de l'exorde, Jésus-Christ ne meurt plus; auteur d'une loi toujours nouvelle, fondateur d'une Église toujours immuable, chef de membres toujours vivants : que de merveilleux effets de la résurrection de Jésus-Christ! Mais que de devoirs pressants pour tous ses fidèles, puisque nous devons, écoutez, à cette loi toujours nouvelle un perpétuel renouvellement de nos mœurs, à cette Église toujours immuable un inviolable attachement, à ce chef qui nous veut avoir pour ses membres toujours vivants une horreur du péché si vive, qu'elle nous le fasse éternellement détester plus que la mort! Voilà le fruit du mystère et les trois points de ce discours. Écoutez, croyez, profitez : je vous romps le pain de vie, nourrissez-vous. »

2° *Bourdaloue.* — *Œuvres de Bourdaloue*, Paris, 1877. Les deux sermons qui vont être mentionnés furent prêchés devant Louis XIV.

a) T. I, p. 462-472. Comme Jésus-Christ est ressuscité, disait l'Apôtre, Rom., VI, 4, nous devons entrer nous-mêmes dans une vie nouvelle. Cette vie nouvelle doit donc avoir les deux caractères de la résurrection du Fils de Dieu que l'Évangile nous a marqués. Le Seigneur est vraiment ressuscité, *Surrexit Dominus vere*, et il s'est fait voir à Pierre, *et apparuit Simoni*, Luc., XXIV, 34. Ainsi, être converti, premier caractère de notre résurrection spirituelle (Ire partie); paraître converti, second caractère de cette résurrection (IIe partie). — Être converti comme Jésus-Christ est ressuscité. Il est vraiment ressuscité, et après sa résurrection il n'a plus vécu en homme mortel, mais en homme tout céleste. De même il faut que nous soyons vraiment convertis, et qu'après notre conversion nous ne vivions plus en hommes charnels et mondains, mais d'une vie toute spirituelle et toute sainte. — Paraître converti comme Jésus-Christ paraît ressuscité. C'est un devoir, qui est fondé sur l'intérêt de Dieu que nous avons offensé, sur l'intérêt du prochain que nous avons scandalisé, sur notre propre intérêt (paraître convertis étant une raison qui nous engage à l'être toujours et à persévérer).

b) T. II, p. 322-334. Le Fils de Dieu, dit saint Augustin, nous présente tout à la fois, dans sa résurrection, et un grand miracle et un grand exemple. — Miracle de la résurrection de Jésus-Christ, preuve incontestable de sa divinité; c'est par là qu'il confirme notre foi (Ire partie). — Exemple de la résurrection de Jésus-Christ, gage assuré de notre résurrection future (nous y trouvons en effet le principe, le motif et le modèle de la nôtre); c'est par là qu'il anime notre espérance (IIe partie).

3° *Massillon.* — *Œuvres de Massillon*, Bar-le-Duc, 1873. — Le second des sermons du célèbre Oratorien que nous allons signaler, est le dernier du « Petit Carême ». L'un et l'autre ont été prêchés le jour de Pâques.

a) T. II, p. 160-181 : Sur les causes ordinaires de nos rechutes. Jésus-Christ ressuscité ne meurt plus, Rom., VI, 9. D'où vient donc que notre résurrection de la mort du péché, dont celle de Jésus-Christ est le modèle, est si peu constante et si peu durable? De ce que nous n'évitons pas avec assez de soin tout ce qui peut ou affaiblir en nous notre vie nouvelle ou nous la faire perdre (précautions négligées : Ire partie); de ce que nous oublions tout ce que nous avions promis pour la conserver (résolutions violées : IIe partie); de ce que nous manquons de réparer tout ce qui devait l'être et sans quoi notre nouvelle vie ne pouvait être durable (réparations omises : IIIe partie).

b) T. II, p. 279-288 : Sur le triomphe de la religion. « La gloire des princes et des grands a trois écueils à craindre sur la terre : la malignité de l'envie ou les inconstances de la fortune qui l'obscurcissent; les passions qui la déshonorent; enfin, la mort même

qui l'ensevelit et qui change en censures les vaines adulations qui l'avaient exaltée. La religion seule les met à couvert de ces écueils inévitables et où toute la gloire humaine vient d'ordinaire échouer : elle les élève au-dessus des événements et de l'envie (Ire partie); elle leur assujettit leurs passions (IIe partie); enfin elle leur assure après leur mort la gloire que la malignité leur avait peut-être refusée pendant leur vie (IIIe partie). C'est ce qui fait aujourd'hui le triomphe de Jésus-Christ; et c'est ce modèle glorieux que nous proposons aux grands de la terre. »

Nos prédicateurs classiques ne s'arrêtent guère à prouver le fait même de la résurrection de Jésus. Peut-être serait-il bon, de nos jours, d'y insister davantage. Mais alors, il faut avoir soin de le faire avec autant de solidité que de loyauté, et ne pas s'exposer à éveiller des doutes funestes. Le sujet vaut la peine qu'on l'étudie à fond et qu'on l'expose avec force et précision. Les premiers disciples ont cru, très certainement, à la résurrection du Maître : il faut montrer que cette *croyance* s'explique, comme le rapportent nos Saints Livres, et ne peut s'expliquer que par le *fait* même de cette résurrection (tombeau vide, apparitions). Voir, par exemple, Eugène Duplessy, *Apologétique*, Paris, 1924, t. II, p. 294-347.

4° *Besson. — L'Homme-Dieu*, 17e conférence (conférence de Pâques). « Le mystère de ce jour, dit l'orateur, renferme trois résurrections, inséparables l'une de l'autre : la résurrection physique de Jésus-Christ, la résurrection morale des apôtres, la résurrection sociale du monde entier. Ces trois résurrections sont trois faits liés ensemble par les rapports indestructibles qui unissent les effets à leur cause. La résurrection physique de Jésus-Christ explique la résurrection morale des apôtres, et la résurrection morale des apôtres amène la résurrection sociale de tout l'univers. On ne peut nier la première sans faire des deux autres une énigme, ni sans préparer à l'histoire et à la philosophie des mystères plus grands que ceux de la religion. » Cette vue synthétique est de nature à frapper les esprits : on aurait tort de la négliger.

J. Bricout.

PARABOLES ÉVANGÉLIQUES. — I. Nature et origine. — 1. Le mot parabole désigne, d'après l'étymologie grecque, un simple rapprochement, une comparaison. La parabole évangélique est précisément une comparaison assez développée. On peut la définir : un récit plus ou moins fictif, mais vraisemblable, dont les éléments empruntés, soit aux phénomènes de la nature, soit aux circonstances de la vie ordinaire, sont destinés à mettre en relief une vérité de l'ordre surnaturel. — 2. La parabole se distingue de la fable, genre littéraire qui ne sauvegarde pas toujours la vraisemblance et qui ne fait valoir qu'une vérité de bon sens populaire ou de morale naturelle. Elle se distingue encore de l'allégorie, constituée par une série de métaphores qui se rapportent au même sujet et dont tous les détails doivent avoir une signification spéciale. Dans la parabole, au contraire, le récit vaut par lui-même et seul le thème principal est envisagé : le détail ne compte pas nécessairement. A noter cependant que les frontières entre la parabole et l'allégorie ne sont pas toujours nettement marquées. Dans l'évangile, en particulier, il est plutôt rare de rencontrer une parabole pure ou une allégorie pure. Ainsi, les paraboles synoptiques du semeur, de l'ivraie, des vignerons homicides, etc., renferment plus d'un trait qui ont une valeur de symbole, tandis que les soi-disant allégories johanniques du bon pasteur et de la vigne ne sont pas exemptes de détails purement paraboliques. — 3. Jésus n'a pas inventé le discours en paraboles. Déjà, de son temps, les maîtres employaient dans les écoles rabbiniques ce genre d'enseignement. Il dérive, d'ailleurs, d'un procédé littéraire très ancien chez les sémites, le mâchâl, dont nous avons dans l'Ancien Testament de nombreux exemples, II Reg., XII, 1-4. Le mâchâl lui-même revêt les formes les plus variées, « tantôt proverbe, tantôt maxime, tantôt allégorie, tantôt épigramme, tantôt parabole, tantôt presque énigme, tantôt discours inspiré et mystérieux, et rien de cela très nettement » (Lagrange). La parabole juive est donc un genre mixte, où domine, comme dans la parabole évangélique, l'élément comparatif. Quant à la parabole aristotélicienne, elle est d'une forme littéraire beaucoup plus rigide; c'est une sorte d'argument tiré de la comparaison de deux situations semblables. Aussi bien, ce n'est pas chez les Grecs qu'il convient de chercher les précurseurs de Jésus.

II. Nombre et classification. — 1° Les auteurs ne s'entendent pas sur le nombre des paraboles évangéliques. Il est, en effet, difficile de préciser où finit la comparaison, où commence la parabole : la sentence sur les vieilles outres impropres à recevoir le vin nouveau, Luc., V, 37, est rangée, tantôt parmi les comparaisons, tantôt parmi les paraboles. Toutefois, si l'on ne retient que les paraboles d'une certaine étendue, on peut en compter une trentaine dans les synoptiques. — 2° On les divise parfois, du point de vue historique, en trois groupes, suivant l'époque où elles ont été proposées par le Sauveur. Voir Jésus-Christ (Principaux événements de la vie de). Mais on adopte le plus souvent une distribution logique basée sur le thème ordinaire de la prédication du Christ : le royaume de Dieu. — 1. *Fondation, développement, excellence du Royaume :* le semeur, Matth., XIII, 3-9, 18-23; la semence qui croît d'elle-même, Marc., IV, 26-29; l'ivraie, Matth., XIII, 24-30, 36-43; le grain de sénevé, Matth., XIII, 31-32; le levain, Matth., XIII, 33; le trésor caché, Matth., XIII, 44; la perle précieuse, Matth., XIII, 45-46; le filet, Matth., XIII, 47-50; les deux fils envoyés à la vigne, Matth., XXI, 28-32; les ouvriers de la vigne, Matth., XX, 1-16; les vignerons homicides, Matth., XXI, 33-46; les invités aux noces, Matth., XXII, 1-14. — 2. *Les membres du Royaume et leurs devoirs :* le figuier stérile, Luc., XIII, 6-9; le pharisien et le publicain, Luc., XVIII, 9-14; le riche insensé, Luc., XII, 16-21; les dix vierges, Matth., XXV, 1-13; les talents, Matth., XXV, 14-30; les mines, Luc., XIX, 11-27; le bon Samaritain, Luc., X, 30-37; l'économe infidèle, Luc., XVI, 1-9; Lazare et le mauvais riche, Luc., XVI, 19-31; le débiteur impitoyable, Matth., XVIII, 23-35; le juge et la veuve, Luc., XVIII, 1-8; l'ami importun, Luc., XI, 5-8; les deux débiteurs, Luc., VII, 40-48; les serviteurs attendant leur maître, Marc., XIII, 33-37. — 3. *Le chef du Royaume et ses relations avec ses sujets :* la brebis perdue, Matth., XVIII, 12-14; la drachme égarée, Luc., XV, 8-10; l'enfant prodigue, Luc., XV, 11-32, sans compter les paraboles-allégories johanniques du bon pasteur, X, 1-16, et de la vigne, XV, 1-8.

III. Authenticité. — Les paraboles évangéliques appartiennent à l'enseignement personnel de Jésus. On trouvera à Synoptiques les considérations générales qui établissent la valeur historique de nos évangiles. Il suffit de répondre ici aux difficultés particulières. De fait, l'authenticité des paraboles proprement dites n'est guère contestée, mais les allégories évangéliques et les éléments allégoriques épars dans les paraboles sont l'objet des attaques les plus vives de la part des critiques rationalistes. Il convient donc de les suivre sur ce terrain et d'examiner brièvement leurs trois principales objections.

Première objection : Il y a une opposition absolue entre l'allégorie, genre littéraire savant et mystérieux par nature, et la parabole, genre clair et vraiment

populaire. Le mélange des deux est « un monstre mythologique ». Jésus, qui s'adressait au peuple, a pu lui parler en paraboles, méthode d'enseignement appropriée aux gens simples. Génie compatissant, il se devait d'éviter les allégories obscures et de mêler dans un même récit le sens propre et le sens figuré. Par conséquent, ni les allégories évangéliques, ni les éléments allégoriques des paraboles ne sont authentiques. — *Réponse.* — S'il y a des métaphores et des allégories savantes, il y en a d'autres qui ne dépassent pas la moyenne d'un auditoire populaire. On ne peut donc *a priori* les interdire à Jésus. On le peut d'autant moins que, par un tour naturel de son esprit, le trait allégorique lui était familier : « Vous êtes le sel de la terre, la lumière du monde; ne jetez pas vos perles aux pourceaux, etc. » Quant au mélange de la parabole et de l'allégorie, loin d'être une monstruosité, il se rencontre souvent dans le mâchâl hébraïque et dans les paraboles rabbiniques. Dès lors, on ne voit pas pourquoi le Sauveur n'aurait pu, lui aussi, mêler quelque allusion allégorique à ses paraboles, puisque, ce faisant, il continuait une tradition nationale. En résumé, les exégètes rationalistes jugent de la parabole évangélique d'après la définition d'Aristote : c'est là une conception arbitrairement étroite.

Deuxième objection : L'examen des textes permet de reconnaître le caractère adventice des allégories évangéliques et des éléments allégoriques des paraboles. Tous ces passages manquent de naturel; ils ont un air de gaucherie qui dénote la maladresse de l'interpolateur; souvent même ils sont un anachronisme dans la bouche de Jésus. Ainsi, la parabole de l'ivraie, Matth., XIII, 24-30; 36-43, vise à l'évidence la situation des premières communautés chrétiennes où les méchants sont déjà mêlés aux bons. — *Réponse.* — 1. « Il y a naturel et naturel, il y a celui de l'histoire et de la pure réalité, mais aussi celui de l'épopée et de l'héroïsme, qui est de l'histoire extraordinaire, et celui de la fiction qui est une imitation très libre de la nature. Le naturel de l'allégorie ou de la parabole allégorisante ressortit à cette dernière catégorie. » (Buzy.) On n'a donc pas le droit d'incriminer dans les paraboles évangéliques tous les traits qui ne copient pas servilement la nature. C'est ainsi, d'ailleurs, qu'on en use avec les fables de La Fontaine. A-t-on jamais vu une fermière qui saute en portant sur la tête son lait à la ville? Ce détail manquerait-il pour autant de naturel? — 2. Il est certain que plusieurs paraboles symbolisent un état de choses postérieur à la mort de Jésus. Mais ces vues prophétiques sur la fin de la synagogue, la catholicité de l'Église, les divers caractères du royaume messianique, se retrouvent encore en d'autres parties des évangiles. Comment pourraient-elles gêner le chrétien qui croit à la divinité du Sauveur? Et le rationaliste lui-même, au nom de quel principe, pourrait-il refuser au Christ tout pressentiment sur les destinés de son œuvre, alors que ce don est généralement reconnu aux grands hommes de l'histoire?

Troisième objection : Il faut choisir entre l'authenticité des paraboles et le génie clair, bienveillant, miséricordieux du Sauveur. Jamais un apôtre, *a fortiori* Jésus, n'a parlé dans le dessein d'endurcir. — *Réponse.* — Cet argument qu'on prétend décisif touche au but des paraboles et mérite un examen plus attentif.

IV. But. — Tout le monde reconnaît que, dans l'ensemble, les paraboles de l'évangile ont un but didactique : donner aux auditeurs l'enseignement dont ils étaient capables. Le Christ veut instruire au moyen de comparaisons simples et familières. La chose est évidente pour les paraboles morales qui traitent des devoirs envers Dieu et envers le prochain : l'ami importun, le bon Samaritain, etc. Il n'y a de difficultés que pour les paraboles dogmatiques, celles qui annoncent le royaume de Dieu. Et encore, parmi elles, il ne peut y avoir matière à controverse que pour les paraboles destinées à la foule, en particulier pour celles qui sont appelées les paraboles du lac, Matth., XIII, 1-52; Marc., IV, 1-34; Luc., VIII, 4-15; XIII, 18-21. En somme, il s'agit d'interpréter la réponse de Notre-Seigneur à ses disciples : « A vous, le mystère du règne de Dieu a été donné, mais, à ceux-là qui sont dehors, tout arrive en paraboles, afin qu'ils soient à regarder et ne voient pas, qu'ils entendent et ne comprennent pas, de peur qu'ils ne se convertissent et qu'il ne leur soit pardonné », Marc., IV, 11, 12. Comment concilier de telles paroles avec le caractère apostolique du Christ, le Docteur populaire par excellence? — *Réponse.* — 1° *L'enseignement parabolique de Jésus, effet de sa justice.* Après quelques mois de ministère public, le Sauveur est déjà devenu un « signe de contradiction » en Israël. On peut distinguer parmi ses auditeurs deux groupes principaux : les disciples et « ceux du dehors ». Par ces derniers il faut entendre les pharisiens haineux, les étrangers indifférents et surtout la foule irréfléchie, égoïste, capable encore d'un enthousiasme superficiel, rebelle cependant à tout effort et à toute conversion. Jésus sent alors la nécessité de secouer cette apathie des âmes par une nouvelle méthode d'enseignement : la prédication en paraboles. Non pas qu'il ait l'intention *directe* d'aveugler les Juifs. Il leur applique simplement l'oracle prononcé par Isaïe en une circonstance analogue, VI, 9, 10. C'est parce qu'ils ont abusé des grâces que le Sauveur répond par une diminution de lumière. Cette méthode pédagogique n'est donc une *occasion* d'endurcissement que pour des auditeurs volontairement aveugles. Les paraboles ne sont pas destinées à égarer à dessein les esprits; elles ménagent plutôt la vérité à ceux qui n'en veulent pas. Elles restent bien sans doute un châtiment de l'indifférence des masses dans le passé. Mais ce châtiment n'en est pas moins tout miséricordieux pour l'avenir et marqué, pour ainsi dire, au signe de la bonté de Jésus. — 2° *L'enseignement parabolique du Christ, dessein de sa miséricorde.* L'obscurité des paraboles, qui en constitue un châtiment, permet du même coup au Sauveur de ne pas heurter de front les préjugés des Juifs sur le Royaume. Il sait leurs esprits mal disposés, prompts à se butter, ne rêvant que gloire terrestre. Il va user avec eux d'une miséricordieuse prudence. Son enseignement parabolique attirera leur attention, piquera leur curiosité et les préparera lentement à recevoir la vérité plus complète. Au lieu de condamner sans retour, Jésus ménage ainsi l'avenir. Les paraboles évangéliques peuvent donc être considérées comme un acte d'amour et de divine condescendance. — 3° *L'enseignement parabolique du Christ, mystère du gouvernement des âmes.* Après avoir ainsi essayé de concilier en quelques mots les deux thèses sur le but des paraboles, il ne faut pas craindre d'avouer que la clarté n'est pas faite, car nous touchons là au problème mystérieux de la grâce divine et de la liberté humaine. « Le langage parabolique est un langage symbolique, et, pour une part, prophétique. Tout symbole peut être lumière ou ténèbres : lumière pour ceux qui à travers le signe atteignent la réalité signifiée, ténèbres pour ceux qui s'arrêtent à l'écorce de la lettre. Ainsi des paraboles : elles éclairent ou elles aveuglent, suivant les dispositions des âmes... Comprendre est une grâce et pour qui ne l'a pas reçue, parce que sa mauvaise volonté a fait obstacle au don divin, les paraboles ne sont que les images d'un royaume de fiction, des fables, rien que des fables. Les paraboles sont des signes ; comme tout signe, elles requièrent,

pour être pleinement comprises, des sujets accordés, mis au point, et puisqu'il s'agit de mystères divins, des cœurs dociles à l'inspiration de l'Esprit et des intelligences illuminées par la grâce. » (Huby, *Saint Marc*, p. 93.)

V. Interprétation. — Le P. Buzy, *Revue biblique*, 1916, p. 406-422, ramène à trois chefs principaux les règles à observer pour une correcte interprétation des paraboles évangéliques. — 1° *Explication du sens littéral.* Tel est le premier devoir du commentateur, car « le sens parabolique est contenu dans le sens littéral », saint Thomas, *Sum. theol.*, I^{a}, q. 1, a. 10, ad 3^{um}. Or les paraboles empruntent nombre de leurs traits aux événements de la vie courante du temps de Notre-Seigneur. Il importe donc, pour fixer le sens exact du récit, de recourir aux données de l'histoire politique, sociale et religieuse de l'époque. — 2° *Recherche de l'idée maîtresse.* Une fois le morceau bien compris dans tous ses détails, il faut en dégager la leçon principale. C'est même là le point important. Pour avoir quelque chance d'y réussir, on se souviendra que la parabole n'est qu'une comparaison développée et on s'efforcera, à l'aide du contexte, d'en formuler les deux termes de la façon la plus précise. Ainsi, dans la parabole des dix vierges, Matth., xxv, 1-13, c'est la conclusion qui fait ressortir la vérité dominante : « De même que, dans un groupe de jeunes filles, les sages seules purent se joindre au cortège nuptial dont les étourdies furent exclues, faute d'avoir tout prévu et tout préparé; de même, pour être admis au cortège du Christ à la fin des temps et au bonheur céleste, il faudra être bien préparé et avoir tout prévu. » Certes, il n'est pas toujours facile d'établir une correspondance aussi parfaite entre les deux membres de la comparaison. Encore est-il que c'est là le meilleur moyen de ne pas confondre l'idée centrale d'une parabole avec les idées secondaires. — 3° *Interprétation des détails.* Le sens général ainsi fixé, on en vient à l'exament des traits accessoires. 1. *Les détails purement littéraires*, qui n'intéressent pas la signification de la parabole (le nombre dix dans celle des dix vierges), peuvent être négligés dans l'explication de l'enseignement du Sauveur. 2. *Les détails allégoriques* (le semeur, la semence) ne doivent être tenus pour tels que s'il y a quelque raison suffisante (relief de l'image, allure générale du récit) pour en juger de la sorte. Agir autrement, c'est transformer la parabole en une devinette. 3. *Les détails paraboliques* (allumer la lampe, balayer la maison, dans la parabole de la drachme perdue) n'ont qu'une signification collective. Ils méritent pourtant d'être mis en relief, car ils nous aident par analogie à bien entendre la leçon du divin Maître.

VI. Conclusions. — 1° *L'exégète catholique*, dans ses études et dans son enseignement, insistera sur le bien-fondé de la condamnation portée par le décret du Saint-Office *Lamentabili sane exitu*, en date du 3 juillet 1907, contre la proposition moderniste (n° 13) relative aux paraboles : « Ce sont les évangélistes eux-mêmes et les chrétiens de la seconde et de la troisième génération qui ont artificiellement élaboré les paraboles évangéliques; c'est ainsi qu'ils ont rendu compte du peu de fruit de la prédication du Christ auprès des Juifs. »

2° *L'apologiste*, en réponse aux attaques des critiques rationalistes, montrera, d'une part, l'éclatante supériorité des paraboles évangéliqus, chefs-d'œuvre de simplicité, de grâce et de naturel, sur tous les produits similaires des écoles rabbiniques; de l'autre, les raisons profondes de l'enseignement parabolique du Sauveur.

3° *Les prêtres*, dans leurs instructions, auront soin d'observer les règles établies pour la bonne interprétations des paraboles. Ils éviteront notamment de substituer de nouvelles analogies, fussent-elles ingénieuses, aux explications très simples de Notre-Seigneur. Les leçons pratiques qu'ils sauront en dégager à l'intention des fidèles seront toujours en harmonie avec la parabole elle-même ou avec son contexte.

1. *Au point de vue exégétique et apologétique*, le meilleur travail d'ensemble est celui de Buzy, *Introduction aux paraboles évangéliques*, Paris, 1912. A consulter aussi les articles sur les Paraboles par Lesêtre, dans le *Dict. de la Bible*, par Durand, dans le *Dict. apol. de la foi cath.*, par Lagrange, dans la *Revue biblique*, 1904, p. 108-117; 1909, p 198-212; 342-367; 1910, p. 5-35. — 2. *Au point de vue pastoral*, voir : Pichenot, *Les paraboles évangéliques*, Paris, 1901; Lacouture, *Paraboles évangéliques expliquées et méditées*, 2 vol., Paris, 1904; Ollivier, *Les paraboles*, Paris, 1909; Delerue, *Les paraboles de l'Évangile*, 2 vol., Saint-Étienne, 1925.

Léon Vaganay.

PARADIS TERRESTRE. — Il a été déjà, t. I, col. 82, question du paradis terrestre, et nous avons dit que la plupart des exégètes modernes s'entendent au moins sur ce point qu'il était situé en Asie : Arménie, etc. Mais voici que tout récemment, dans une importante dissertation présentée à la Faculté de théologie de l'Université de Fribourg en Suisse pour l'obtention du diplôme de docteur, *Le Paradis terrestre au troisième ciel*, exposé historique d'une conception chrétienne des trois premiers siècles, Paris et Fribourg (Suisse), 1925, le P. Ildefonse de Vuippens, capucin, prétend établir que le jardin d'Éden, le paradis terrestre, d'après les juifs et les premiers chrétiens, ne serait pas à chercher sur la terre. « Le jardin merveilleux n'a pas été détruit après la chute. Il existe toujours quelque part, bien qu'il soit actuellement inaccessible à l'humanité. Énoch et Élie y ont été transportés en attendant la fin du monde, et le Bon Larron lui-même a reçu du Sauveur la promesse qu'il irait dans le paradis. » Or « les descriptions que nous en ont faites les anciens auteurs ne sauraient convenir à un jardin terrestre. La solution du problème nous est fournie par le texte célèbre de saint Paul où l'Apôtre nous raconte son ravissement au paradis, au troisième ciel. C'est au troisième ciel en effet, d'après les conceptions astronomiques des Grecs, que les auteurs anciens se sont accordés à placer le paradis terrestre. Le R. P. Ildefonse, ajoute G. Bardy, *Revue apologétique*, 15 janvier 1926, t. XLI, p. 471, accumule ici les témoignages et sa démonstration est vraiment impressionnante. » M. Bardy ne laisse pas, cependant, d'adresser à la thèse du savant capucin quelques sérieuses critiques... Laissons discuter les érudits, et, une fois de plus, avouons que nous ne connaissons pas avec certitude l'emplacement du paradis de l'Éden.

J. Bricout.

PARAGUAY. — I. Géographie. II. Histoire.

I. Géographie. — L'un des plus petits États de l'Amérique du Sud, enclavé entre le Brésil, la Bolivie et l'Argentine, il s'étend dans le bassin moyen du Parana et du Paraguay; il possède une superficie de 253 000 kilomètres carrés avec une population de 1 050 000 habitants. Formé de larges plaines sillonnées de faibles hauteurs, en partie enveloppées de forêts mais surtout couvertes de fertiles terres rouges, ses immenses domaines sont cultivés de façon rudimentaire. Les principales ressources sont l'élevage, la culture du blé, la canne à sucre, le tabac, le maté appelé thé du Paraguay.

La population est composée presque uniquement d'Indiens Guaranis plus ou moins métisés, auxquels s'ajoutent les Tobas, chasseurs et pasteurs, et 60 000 blancs (30 000 argentins, 10 à 15 000 italiens, 7 000 espagnols, un millier de français et d'allemands).

Les Indiens sont des gens aux mœurs paisibles et douces, très polis, sans grande volonté. Ils se groupent en collèges agricoles, formés de huttes basses en bois et en terre battue, couvertes de palmes. Le pays ne souffre pas des sécheresses auxquelles sont exposées certaines régions de l'Argentine et reçoit des pluies régulières à l'époque des équinoxes. Les riches terres alluviales de sa « Mésopotamie » pourraient produire d'abondantes récoltes. Déjà se fondent des sociétés étrangères pour l'exploitation de tel ou tel produit, et c'est à des étrangers que le pays doit les quelques progrès qu'il a réalisés depuis peu.

C'est une république gouvernée par un président élu pour quatre ans en un Congrès formé d'un Sénat et d'une Chambre des députés nommés au suffrage universel. La capitale, Assomption, a 120 000 habitants. La religion de la nation est le catholicisme; tous les autres cultes sont permis. Une loi autorisant le mariage civil a été votée en 1898. L'évêché d'Assomption, érigé en 1457, dépend de Buenos-Ayres; il compte 92 paroisses. La Société du Verbe divin est chargée d'une mission parmi les Indiens (5 pères, 6 frères, 6 sœurs, 3 églises, 4 écoles).

II. Histoire. — Le rio Paraguay fut remonté dès 1527 par Sébastien Cabot, la conquête fut achevée par Ayolas qui fonda la ville de l'Assomption. L'évêque de Tucuman, désireux de convertir les Indiens, appela les jésuites en 1588. Ceux-ci, convaincus que l'influence peu désintéressée des Espagnols faisait plus de mal que de bien à la religion, s'appliquèrent à dégager le plus possible la cause de l'Évangile de celle des colons espagnols. Ils réunirent les Indiens convertis en un petit monde fermé, une sorte de république théocratique sans rapports avec le monde profane. C'est en 1609 qu'ils décidèrent de grouper les néophytes dans des villages chrétiens appelés *Réductions*. Ayant rencontré des oppositions, ils recoururent à Philippe III qui confirma l'indépendance des Réductions moyennant un serment de fidélité et un tribut annuel.

Comme la république est entourée de tribus cannibales ou de colons espagnols qui rêvent de l'asservir, on décide que les étrangers ne pourront pas pénétrer. Les exploitations agricoles restent la propriété de la communauté tout entière, qui se chargera de subvenir à la subsistance de chacun de ses membres et organisera le travail suivant la capacité de chacun. Tout est réglé comme dans un collège. Chaque matin, le réveil est sonné, la messe entendue, et l'on se rend au travail au son de la flûte et du tambour. L'égalité règne absolue, tous s'habillent des mêmes étoffes et se nourrissent des mêmes fruits. Les curés n'ont pas seulement charge d'âmes; ils assument aussi tous les soins du temporel; ils sont préfets civils, administrateurs du bien commun, magistrats chargés de rendre la justice. La peine de mort, réservée au roi d'Espagne, est appliquée rarement.

Cette création des plus originales eut plus d'un siècle et demi de vie intense et donna les résultats les plus merveilleux, au point d'exciter l'admiration de Voltaire : « L'établissement du christianisme dans le Paraguay par les seuls jésuites espagnols paraît à quelques égards le triomphe de l'humanité. » *Essai sur les mœurs*, c. cliv.

En 1750, l'Espagne fit un arrangement avec le Portugal, par lequel il lui cédait les sept Réductions de la rive gauche du Haut-Uruguay. Les indigènes mécontents recoururent aux armes avec le consentement tacite des curés; ils ne purent résister aux Portugais et aux Espagnols bien armés et formés dans l'art de la guerre. Les ennemis des jésuites profitèrent de cette révolte pour montrer et exagérer le danger de ces réductions indépendantes. Peu après, Pombal, expulsa les jésuites des possessions portugaises. Charles III suivit son exemple deux ans plus tard. Les franciscains remplacèrent les jésuites, mais ils restaient soumis aux administrateurs civils et ne purent jouir de l'indépendance de leurs prédécesseurs ni continuer les méthodes qui leur avaient si bien réussi.

Cet essai d'organisation communautaire de la propriété a paru à certains une justification du socialisme, mais il faut remarquer qu'il n'a pu réussir qu'avec un peuple peu nombreux, docile et enfant, peu jaloux de ses droits et claustré du reste du monde, et surtout qu'il y avait pour tout conduire, à l'arrière-scène, des mains à la fois souples et fortes, des cœurs généreux et désintéressés. Cet heureux concours de circonstances ne s'est plus rencontré dans le monde.

Le Paraguay se fondit dans l'Amérique espagnole, rattaché à la vice-royauté de la Plata sous le contrôle du Conseil suprême des Indes Occidentales. Il prit sa part en 1811 à la grande lutte contre l'Espagne, mais il ne s'unit pas à l'Argentine et subit docilement la dictature de Fr. Garcia († 1840), de Carlos Lopez († 1862) et de son fils Francisco († 1870). Jusque-là dénués d'ambition et maintenus soigneusement par leurs différents maîtres à l'écart des autres hommes, les Paraguayens comprirent le danger économique de leur isolement; ils cherchèrent à se frayer un chemin vers la mer, mais ils se heurtèrent contre l'Argentine et le Brésil dans une lutte effroyablement meurtrière qui dura cinq années. Vaincus malgré leur héroïsme, ayant perdu la majeure partie de la population mâle, ils durent subir les conditions des vainqueurs; et leur pays mutilé fut réduit à ses limites présentes.

C'est par eau que se fait presque tout le commerce extérieur. Seules les localités placées sur les bords du Paraguay et du Parana communiquent facilement par bateaux entre elles et avec l'étranger. Les voies ferrées et les voies navigables sont rares, aussi l'industrie est-elle peu développée. La langue officielle est l'espagnol, mais les indigènes parlent le guarani.

René Hedde.

PARALIPOMÈNES (Livres des). — Le mot *Paralipomènes*, παραλειπόμενα, vient des Septante,et il peut signifier soit *les choses omises*, soit *les choses transmises*. Dans la Bible hébraïque, ces livres sont nommés *Paroles* (ou *choses) des jours*, journal, *Chroniques*, ainsi que les appellent bon nombre de critiques modernes. — I. Contenu. II. Sources et auteur. III. But et valeur historique.

I. Contenu. — Deux parties. La première, plus courte, I Par., i-ix, partie généalogique, ne contient que des généalogies des temps primitifs, des tribus, d'Israël, de la maison de Saül. La seconde, I Par. x-II Par., partie historique, l'histoire du peuple de Dieu, à l'exclusion des dix tribus schismatiques, depuis David jusqu'à l'édit de Cyrus. Elle comprend quatre sections : règne de David, règne de Salomon, schisme des dix tribus, histoire du royaume de Juda jusqu'à l'exil de Babylone.

II. Sources et auteur. — 1° L'auteur des Paralipomènes, le Chroniqueur, a mis à profit des sources multiples. Des sources canoniques, d'abord : la Genèse, l'Exode, les Nombres, Josué, presque sûrement nos quatre livres des Rois. Il ne cite pas le Lévitique, le Deutéronome et les Juges, qu'il a, pourtant, dû connaître. — Puis, des sources non canoniques, auxquelles il renvoie très souvent : le livre des rois de Juda et d'Israël, le livre des rois d'Israël et de Juda, le livre des rois d'Israël, les actes des rois d'Israël, le midrasch du livre des Rois, les annales du roi David, les paroles de Samuel le voyant, les paroles de Nathan le prophète, les paroles de Gad le voyant, la prophétie d'Ahias de Silo, etc., etc. On n'est pas fixé sur la nature et l'étendue de ces sources, si elles étaient toutes

distinctes, par exemple. — Peut-être enfin le Chroniqueur a-t-il utilisé d'autres sources, sans les citer : notamment des recueils de généalogies d'où dériveraient les généalogies qui ne figurent pas dans nos livres saints antérieurs aux Paralipomènes.

2° Comme le livre des Paralipomènes contient, II, xxxvi, 22, 23, le décret de Cyrus, qui, en 538, permit le retour de l'exil, et qu'il mentionne, I, xix, 7 (texte hébreu), une monnaie qui fut indroduite dans l'empire perse par Darius Ier, on doit conclure qu'il ne fut pas écrit avant l'an 500 environ. « Il faut descendre encore plus bas, lisait-on dans Vigouroux, Bacuez et Brassac, *Manuel biblique*, Paris, 1920, t. II, 1re partie (nos autres citations sans référence sont extraites de ce volume). L'ouvrage mentionne, en effet, I, III, 19-24, six générations après Zorobabel, contemporain de Cyrus. Or, si l'on compte trente ans pour une génération, nous sommes conduits jusqu'à la période grecque, jusqu'au milieu du IVe siècle. Les Septante, la version syriaque et la Vulgate donnent onze générations (le verset 21 est différent) après Zorobabel. Si cette leçon était exacte, la date des Paralipomènes devrait être reculée vers l'an 200. » Mais continue-t-on, « il est juste d'ajouter d'abord que les divers textes contenant des générations ne s'accordent pas entre eux et ont subi probablement des altérations, de plus que l'on pourrait compter seulement vingt ans pour une génération, enfin que la liste a pu être complétée après la composition du livre des Paralipomènes. »

Ces incertitudes sur la date de composition s'accompagnent d'incertitudes analogues sur l'auteur. Sur cette question la tradition est proprement muette. Mais on tend à s'accorder sur deux points : 1. que les Paralipomènes sont du même auteur que les deux livres d'Esdras. Entre les uns et les autres il existe de notables ressemblances : ils « aiment à reproduire les listes généalogiques, ils décrivent les cérémonies du culte, s'intéressent aux lévites, aux prêtres, aux divers employés du Temple. Même similitude dans les tournures de phrase et dans le vocabulaire »; — 2. que cet auteur commun des Paralipomènes et des livres d'Esdras n'est pas Esdras, mais vraisemblablement un lévite du IVe siècle avant notre ère. Voir Esdras, t. III, col. 9, 10.

III. But et valeur historique. — 1° « L'auteur n'avait pas pour but de compléter les livres de Samuel [I, II Reg.] et des Rois [III, IV Reg.], puisqu'il répète beaucoup de faits qui s'y trouvent consignés... Il a voulu écrire l'histoire de la royauté à un point de vue spécial. Il ne s'intéresse qu'au royaume de Juda où la couronne est portée par un descendant de David; il passe sous silence à peu près complètement le règne de Saül et ne parle des rois d'Israël qu'autant qu'ils sont en relation avec ceux de Juda. Cette histoire elle-même il la retrace dans un but visible d'édification : il a voulu montrer les rapports de Dieu avec son peuple; comment le Seigneur a récompensé par la prospérité la fidélité à sa loi; comment il a puni par l'adversité l'idolâtrie et le péché. Et parce que l'observation des prescriptions du culte mosaïque était la marque sensible de l'obéissance d'Israël à Iahveh, l'auteur des Paralipomènes s'attache principalement à faire ressortir ce côté du son sujet. — Quant à la prédilection de l'auteur pour les généalogies, elle s'explique par le besoin qu'on en eut après la captivité, II Esd. VII, 64, pour garantir la pureté de la race israélite et la séparer des étrangers. »

2° De ce que les Paralipomènes ne contiennent qu'un exposé partiel des fastes d'Israël et de Juda, de ce que le récit est orienté vers un but religieux et veut être édifiant, il ne suit pas ce que récit soit faux ou fabuleux. Ne parlons ici que des faits et détails propres aux Paralipomènes. « Le soin avec lequel l'auteur indique les sources dont il s'est servi, rassure sur sa bonne foi et ses moyens d'information. Une telle manière d'agir atteste qu'il avait l'intime conviction qu'on ne pourrait le contredire. — La comparaison avec les livres de Samuel et des Rois montre que, si le Chroniqueur omet des faits, il ne les invente pas et qu'il utilise habituellement ses documents en les citant mot à mot. Dès lors il est à croire que, dans les passages où le contrôle ne peut se faire, il suit la même méthode et que son récit a partout la même valeur historique. — Plusieurs des additions des Paralipomènes ont trouvé une confirmation formelle dans les découvertes modernes. C'est le cas de la campagne du pharaon Sisac contre Roboam. » D'autre part, de simples altérations de copistes suffisent à expliquer certains chiffres tellement considérables qu'ils en sont invraisemblables. Enfin c'est gratuitement (voir Pentateuque) qu'on reproche aux Paralipomènes d'attribuer une origine ancienne à la partie cultuelle de la législation mosaïque.

Aussi, la valeur historique des Paralipomènes étant bien telle que l'ont toujours défendue les savants catholiques, sommes-nous autorisés, de ce chef encore, à affirmer que, contrairement aux thèses de la critique rationaliste, la partie cultuelle de la loi mosaïque n'a pas une origine récente.

E. Mangenot, art. *Paralipomènes*, dans *Dict. de la Bible*, t. IV, col. 2123-2151.

J. Bricout.

PARDONS BRETONS. — Le pardon breton est un pieux pèlerinage collectif. On y va pour prier, se confesser et communier. Chaque église paroissiale, chaque chapelle a son pardon. Les grands pardons durent deux jours, parfois trois; la *Grande Troménie* de Locronan, qui n'a lieu que tous les six ans, dure même huit jours. A ce dernier pardon, le clergé ne préside que les processions des deux dimanches; pendant la semaine, chacun peut faire le parcours traditionnel à titre privé, tout en gagnant les mêmes indulgences. Aux pardons, il n'est pas rare que l'église reste ouverte toute la nuit, et que la première messe se dise dès 5 heures du matin ou même beaucoup plus tôt. Assez souvent, la grand'messe se célèbre en plein air.

Les petits pardons, inconnus des touristes, sont restés les fêtes religieuses d'autrefois. « Quant aux grands pardons, à ceux qui tendent de plus en plus à devenir des fêtes foraines et des spectacles, on peut les sauver de la ruine qui les menace; mais, écrit Alexandre Masseron, *Almanach catholique français pour 1926*, p. 312, il y faudrait le double concours des municipalités et des touristes eux-mêmes : des municipalités pour engager les saltimbanques à aller chercher fortune ailleurs, et des touristes pour qu'ils se souviennent que, même en Bretagne, une cérémonie religieuse n'est ni une foire, ni une représentation théâtrale. » Le magnifique pardon du Folgoët a gardé, grâce à son maire, son caractère religieux; on souhaiterait qu'il en fût de même à Rumengol, le pardon le plus fréquenté peut-être de Basse-Bretagne, qui est devenu, le dimanche, une effroyable cohue. Mais, hélas! même dans le Finistère, beaucoup de maires ne veulent point passer pour cléricaux, ni déplaire aux débitants de boissons. Quant aux touristes, ils ne songeront qu'à s'amuser et à satisfaire leur curiosité...

J. Bricout.

1. PARENTS (Droit canonique). — Ce terme désigne, en droit canonique, les *ascendants* de l'enfant (père, mère, grand-père, ou grand'mère) c. 542, n. 2), mais non les autres consanguins. Le Code de droit canonique leur rappelle çà et là leurs devoirs : veiller

à l'éducation religieuse, morale, physique et civile de leurs enfants (c. 1113), spécialement à leur instruction religieuse (c. 1335); pourvoir à leur bien temporel (c. 1113). On ne peut admettre licitement au noviciat ni les enfants qui doivent venir en aide à leurs parents, dans une grave nécessité, ni les parents tant que les enfants ont encore besoin d'eux (c. 542, n. 2). Les parents représentent en justice leurs enfants mineurs (c. 1648); c'est à eux (et au confesseur) de juger si un enfant a les dispositions suffisantes pour être admis à la première communion, sous réserve du droit de vigilance du curé (c. 854). C'est à eux de faire l'élection de sépulture pour leurs enfants impubères (c. 1224). La défense de baptiser leurs enfants (c. 742) ou d'être leur parrain ou marraine au baptême (c. 765) ou à la confirmation (c. 795) ne concerne que le père et la mère. Une excommunication *latæ sententiæ* réservée à l'Ordinaire atteint ceux qui sciemment feraient baptiser leurs enfants par des ministres non catholiques, ou les feraient élever ou instruire dans une religion non catholique (c. 2319) : ceux qui se rendraient coupables de ce délit seraient de plus suspects d'hérésie (*ibid.*).

F. Cimetier.

2. PARENTS ET ENFANTS (Devoirs mutuels). — C'est surtout le quatrième commandement de Dieu qui, pour nous, règle les relations entre parents et enfants. Mais on verra que le cinquième commandement, par exemple, n'y est pas étranger, et nul n'ignore que là où le Décalogue ne parle que des devoirs des enfants vis-à-vis de leurs pères et mères « Honore ton père et ta mère », l'Église introduit avec grande raison les devoirs réciproques des parents à l'égard de leurs enfants.

Pour traiter ce sujet d'une importance pratique de premier ordre, nous nous inspirerons particulièrement des *Conférences de Notre-Dame*, de Mgr d'Hulst, surtout du Carême de 1894 : *La morale de la famille*, 4e et 5e conférences (avec les notes).

I. Devoirs des parents. — 1° L'enfant est conçu, il ne demande qu'à naître. On ne le tuera pas, même pour sauver la mère. A plus forte raison la vraie morale réprouve-t-elle l'homicide que conseille l'égoïsme. L'avortement volontaire et l'infanticide — c'est par centaines de mille qu'ils se chiffrent annuellement pour la France seule : il n'y a pas, en effet, que les mères coupables qui commettent ces crimes de l'alcôve; il y a aussi les mères égoïstes chez qui la peur de l'enfant domine tout — l'avortement volontaire et l'infanticide sont « des meurtres que la loi humaine condamne comme la loi de Dieu, et que l'indulgence malsaine de l'opinion ne saurait innocenter. » Il ne suffit pas que « l'horreur de l'homicide soit atténuée parce qu'il s'agit d'un être inconscient » pour excuser l'homicide lui-même. *Conférences*, 1896, p. 69, 70, 362. Voir Avortement.

2° L'enfant est né. Il s'agit, comme on dit couramment d'assurer la *qualité* après avoir obtenu la *quantité*. Tant que la vie de l'enfant reste fragile et inachevée, ses parents « doivent la protéger et la compléter. Éducation des enfants, établissement des enfants, telle est la double tâche dont se compose l'auguste mission des parents. » C'est dans sa 4e conférence de 1894 que Mgr d'Hulst traite de ce double devoir.

L'éducation prendra « autant de formes qu'il y a dans l'enfant de facultés à développer. » Voir Éducation.

L'éducation du cœur ou de la volonté doit être soignée d'une façon toute spéciale. Mais quel travail délicat que « l'élaboration d'une conscience »! Ne le mèneront à bien que « les mères chrétiennes, et, parmi celles-ci, quelques-unes seulement, celles qui ne sont pas mères d'un côté et chrétiennes de l'autre, celles dont la maternité est pleine de Dieu. Les autres ne sauront s'imposer, ni la fatigue d'une vigilance continuelle, ni le chagrin de faire pleurer un visage adoré dont le rire les enivre. » Le rôle du père ne se fera pas trop attendre. Mais comme il importe que l'harmonie règne entre les époux! Comme il faut aussi que l'autorité des parents ne soit pas « amoindrie par son alliage avec la passion! » « Est-ce calomnier la plupart des pères et des mères que de supposer qu'ils n'en sont pas là? » — Le conférencier continue : « Jusqu'ici, je n'ai parlé que de l'initiation morale. Mais, puisqu'il s'agit d'une éducation chrétienne, il va de soi que c'est aussi et par-dessus tout une initiation religieuse. Séparer la religion de la morale! » est déjà spéculativement une entreprise vaine. « Mais risquer ce divorce dans l'éducation! quelle aberration! quel sacrilège!... La preuve est faite maintenant. Une éducation religieuse n'assure pas toujours, hélas! le triomphe de la morale; mais une éducation sans religion en assure l'irrémédiable défaite. » N'est-ce pas vrai, quatre-vingt dix-neuf fois sur cent? Quelle folie donc et quel crime d'écarter la religion de l'enseignement public! « L'école, a-t-on dit, restera neutre. Entre l'affirmation et la négation de Dieu et de son Christ, elle ne prendra plus parti. Comme si ce n'était pas déjà prendre parti contre l'affirmation que de lui substituer le silence, indice de dédain, conseiller d'indifférence, fauteur du doute! La famille, dit-on, et l'Église sont là pour combler le vide. Oui, si la famille continue de comprendre son devoir, si elle appelle l'Église à son secours. Mais peut-on nier l'influence qu'exerce sur le grand nombre des parents, surtout dans les classes populaires, l'exemple de l'athéisme officiel? La neutralité de l'école engendre l'irréligion du foyer. Au fond, c'est bien là ce qu'on a voulu. » Qu'on préconise une neutralité *batailleuse* ou qu'on ne fasse appel qu'à une neutralité *silencieuse*, c'est toujours le même but qu'on poursuit. Au surplus, la neutralité n'est pas possible, n'est pas concevable, pour certains enseignements que l'école publique entend donner. De fait, dans beaucoup d'écoles publiques, à tous les degrés, l'on enseigne toutes les doctrines, au gré du maître — toutes, hormis la doctrine catholique, qui, dit-on, n'a pas le droit d'être enseignée rationnellement puisqu'elle ne veut pas relever uniquement de la raison. Un tel état de choses, cela va sans dire, impose à tous les citoyens et, plus encore, à tous les parents des obligations que nul n'est autorisé à enfreindre ou à négliger, en ce qui concerne tant les écoles publiques que les écoles privées chrétiennes. Voir t. II, col. 1229-1234.

Les parents ne négligeront pas la culture de l'esprit. S'ils sont chrétiens, ils assureront avant toutes choses à l'intelligence de l'enfant la science de la religion; et, s'ils sont raisonnables, ils se garderont de cette sotte et orgueilleuse passion de l'égalité qui excite « toute les familles à rechercher pour la génération qui s'élève un même niveau de culture ». Mais, ici, « le grand devoir des parents chrétiens est de ne jamais sacrifier les intérêts de l'âme à la culture de l'esprit. Dieu sait quels poisons une science impie mêle aujourd'hui au breuvage enivrant qu'elle verse à flots! Le choix des maîtres sera le souci principal du chef de la famille. » Et ce choix est souvent possible, puisque, malgré tout et en dépit des mutilations et des ostracismes, nous jouissons encore de quelque liberté de l'enseignement. Nous gémissons, mais, « vraiment, c'est notre faute si l'on nous opprime. Nous ne savons pas nous faire craindre. Nos écoles sont florissantes, elles ne le sont pas assez. »

Enfin, l'éducation du corps. Le zèle de la famille n'a guère besoin, à cet égard, d'être encouragé. Il faut plutôt mettre les parents en garde contre une

faiblesse pernicieuse. Chez beaucoup d'entre eux, « le soin de la santé devient... une idolâtrie, par conséquent un culte aveugle et qui se trompe d'adresse. On croit éviter les maladies, et l'on fait des corps débiles qui offriront une proie facile aux influences morbides... C'est au bien-être de l'enfant qu'on a sacrifié le devoir : c'est l'enfant qui en sera la victime. » Parfois, cependant, on accorde trop à la culture physique, et les sports de tous genres ne laissent plus qu'une place insignifiante à la culture morale et religieuse. Aux parents de donner à l'une et à l'autre leur juste part.

3° L'enfant a grandi. Les parents ont, maintenant, à l'établir. Et cela aussi relève de la morale chrétienne. En même temps qu'il proclame le devoir de sage direction qui incombe aux parents, Mgr d'Hulst revendique ici les droits de l'adolescent, du jeune homme, de la jeune fille. « S'agit-il de la profession à choisir? Certes, il y a lieu de tenir compte des attraits et des aptitudes que l'enfant révèle. Si l'attrait est impérieux, l'aptitude rare, ce serait une tyrannie de les combattre; il sera permis, néanmoins, au père de les éprouver. L'épreuve subie, il s'inclinera devant cette manifestation de la Providence et sacrifiera, s'il le faut, les espérances plus humbles, mais pour lui-même plus douces, qu'il avait fondées sur l'avenir de son enfant. » S'agit-il d'un appel de Dieu à la vie religieuse ou sacerdotale? « C'est une lourde responsabilité... pour des parents chrétiens que d'entraver une vocation : c'en est une plus lourde, peut-être de l'étouffer » ou « d'en tuer le germe par une éducation mondaine et frivole ». « N'est-ce pas là, demandait notre prêtre gentilhomme, le péché des hautes classes », où les vocations sont si rares, du moins parmi les jeunes gens? S'agit-il, enfin, du choix d'une alliance? « La morale chrétienne a tracé avec précision les limites de la puissance paternelle en matière de mariage. Fidèle gardienne de cette doctrine qui fait naître le lien conjugal d'un vouloir libre, personnel et réciproque, l'Église catholique n'a jamais souscrit aux prétentions des législateurs humains, lorsqu'ils ont fait du consentement des parents une condition de validité. L'opposition de ceux-ci, fût-elle raisonnable, devra céder enfin, après de justes remontrances, devant une volonté persévérante des futurs époux. » Non, ce n'est pas à tort qu'on voit dans l'Église une protectrice de la liberté des âmes.

On a fait grand bruit, ces dernières années, du « droit de l'enfant », comme si c'était là chose nouvelle et inconnue parmi nous. Mais qui donc, le premier, a sauvegardé le droit de l'enfant à la vie, au respect de la conscience, à l'autonomie de la personne? Le christianisme, l'Église catholique. L'Église ne rejette le droit de l'enfant que si l'on en fait pour lui un faux droit à l'impiété ou à l'indifférence, que si l'on en fait pour l'État un prétendu « droit à l'enfant », un prétexte pour monopoliser et laïciser l'enseignement. Et c'est dans ce sens que les évêques de France, s'adressant aux pères et mères, ont écrit dans leur lettre collective du 14 septembre 1909 : « Dans l'œuvre de l'éducation, l'État peut vous aider et vous suppléer, mais non vous supplanter. C'est à tort qu'il invoque, pour justifier ses prétentions, ce qu'on appelle le droit de l'enfant. L'enfant n'a pas de droit qui puisse prévaloir contre les droits de Dieu, en qui nous sommes obligés, dès l'éveil de notre raison, de reconnaître notre principe et notre fin; il n'a pas, notamment, le droit de refuser jusqu'à dix-huit ans, selon la théorie d'un sophiste qui fut un mauvais père, l'instruction religieuse que les parents sont tenus de lui donner ou de lui faire donner. »

Droits de l'enfant, droits de Dieu, devoirs des parents, tout cela se tient. Sans l'aide de Dieu, aussi, les parents seront impuissants à remplir leur haute mission. « Parents chrétiens, s'écriait Mgr d'Hulst, vous partagez avec le sacerdoce le plus grand ministère qui soit au monde, celui de l'enfantement des consciences, celui de la culture des âmes. » Dieu n'est pas de trop pour y réussir.

II. Devoirs des enfants. — L'enfant est doué de liberté, et c'est pourquoi l'éducation ne se confond pas avec le dressage. Il y a obligation pour l'enfant de se prêter activement à l'œuvre sacrée dont il est l'objet.

Il a aussi des devoirs à remplir à l'égard de ses parents. « Honore ton père et ta mère » : le Décalogue formule en ces termes le précepte de la piété filiale. *Honore*, c'est-à-dire, paie ta dette de respect et ta dette d'assistance. C'est autour de ces deux idées que, dans sa 5e conférence de 1894, Mgr d'Hulst groupe tous les devoirs des enfants envers leurs parents.

1° Le respect, d'abord. L'idée de respect est et « restera l'idée maîtresse qui pénètre, régit, domine la piété filiale et suffit, à elle seule, pour marquer entre les enfants de l'homme et les petits de la brute une différence irréductible. » Puisque donc « le respect est propre à l'homme, l'éducation qui fait l'homme doit être, avant tout, une école de respect. Les parents n'ont pas le droit de renoncer à cet hommage; les enfants n'ont pas le droit de le refuser. » Tant qu'il est jeune l'enfant n'est guère capable de reconnaître la supériorité intellectuelle ou morale de ses parents; cette supériorité, d'ailleurs, peut être absente. Heureusement, « un lien tressé de main divine rattache le respect filial à l'autorité de Dieu. » Mais, « que ce lien se rompe ou seulement se relâche, aussitôt c'en est fait d'un sentiment aussi nécessaire à la société domestique qu'il est contraire aux inclinations superbes du cœur humain. Il faut choisir : ou la piété filiale sera religieuse, ou elle ne sera point. C'est en vain qu'on prétendrait lui trouver une autre garantie » : la crainte, l'intérêt, l'amour même. « Et l'expérience est là pour confirmer cette doctrine, » que, de prime abord, on est tenté de juger excessive. L'histoire du passé l'atteste, et « aujourd'hui nous assistons au triomphe parallèle de l'impiété et de l'irrévérence. »

Seule la religion sauvera du naufrage le respect et les vertus ou les sentiments qu'il protège. « Sous la protection du respect, l'affection revêt un caractère qui la consacre et la fait capable de surmonter les menues épreuves, de résister même aux grandes secousses de l'existence. » De même, si le respect garde l'amour, il est encore la meilleure garantie de l'obéissance; et c'est ainsi qu'il achève d'affermir la famille. « Otez à l'autorité son auréole de puissance morale et religieuse, rien ne la distingue plus de la force; du même coup, la soumission est reléguée au rang de la faiblesse... Tout autre est la conception chrétienne de l'obéissance filiale : elle est un hommage libre et spontané, rendu par la vénération et par la tendresse à la souveraineté qui vient de Dieu. Aussi n'est-ce pas du côté de la résistance matérielle qu'elle cherche ses limites : elle les trouve seulement dans les résistances généreuses et fières de la conscience. Le père peut tout au nom de Dieu, il ne peut donc rien contre Dieu. Il est des devoirs que Dieu sanctionne : le fils ne saurait les trahir par obéissance; il est des droits que Dieu consacre : le fils peut les revendiquer sans rébellion. »

2° Après le respect, l'assistance. Lui aussi, cet autre devoir de la piété filiale ne sera vraiment assuré que par la morale chrétienne. Seule « la divine vertu de la croix » rendra le jeune homme « supérieur à l'égoïsme ». S'il ferme l'oreille aux inspirations de l'Évangile, « ni les bons instincts qui dorment au fond de lui-même, ni l'autorité des lois humaines, ni la puissance de l'opinion ne suffiront » d'ordinaire « à le sauver

de la honte qui s'attache à l'ingratitude filiale ». N'est-ce pas, hélas! le spectacle quotidien que nous offrent tant de familles, riches ou pauvres? « En quoi devons-nous assister nos père et mère? » demande le catéchisme. Et il répond : « Nous devons assister nos père et mère : 1° en les aidant dans leurs besoins temporels; 2° en priant pour eux et en leur procurant ce qui leur est utile au salut de leur âme. » Malheureusement, ce devoir d'assistance n'est guère mieux pratiqué que le devoir de respect...

Les parents et les enfants ne rempliront toutes leurs obligations mutuelles que quand les familles redeviendront profondément chrétiennes. Dieu veuille que ce soit bientôt!

J. Bricout.

PARFAIT (*Perfectus*) était natif de Cordoue, où il fut ordonné prêtre et prêcha la doctrine catholique à ses concitoyens. Un jour, des Maures l'entendirent parler de Mahomet et de son enseignement : ils en furent offusqués, traitèrent le prêtre de blasphémateur et le conduisirent devant le juge. Parfait fut jeté en prison et subit le dernier supplice au moment de la fête de Pâques (18 avril 851). Les chrétiens de Cordoue vénèrent les reliques du saint martyr dans l'église de Saint-Acisele.

J. Baudot.

PARIS. — Paris est certainement une des villes du monde qui réunissent le plus d'attraits, et les plus divers. Ses seules richesses artistiques fournissent la matière d'une bibliographie si considérable qu'il ne peut entrer dans notre programme restreint d'en essayer même le dénombrement; une impression d'ensemble des beautés propres de la cité est tout aussi complexe, et il faut avoir vu chacun des quartiers, compris leur vie, leurs mœurs, leur histoire, leur atmosphère, pour se faire, du tout formidable et cependant harmonieux que forme leur réunion, une idée à peu près complète.

Que de panoramas merveilleux, au hasard des promenades à travers la ville! C'est le cours de la Seine, bordé tour à tour de jardins, de palais, de vieux hôtels; c'est l'admirable perspective qui s'ouvre de la cour du Carrousel à l'arc de triomphe de l'Étoile, qu'elle permet au visiteur du palais du Louvre d'apercevoir par delà les colonnes de marbre rose de l'arc de triomphe du Carrousel, par delà les Tuileries, l'obélisque de la Concorde et les Champs-Élysées; c'est un autre charme, prenant et presque classique au jardin du Luxembourg, suranné mais bien français aux arcades de la place des Vosges; c'est la vue si souvent célébrée de toute la ville au pied du Sacré-Cœur; ce sont maints et maints lieux trépidants ou paisibles, et dont l'aspect saisit l'esprit et le cœur de qui sait les comprendre.

Énumérer les richesses d'art de Paris, ce serait d'abord énumérer les monuments que les siècles y multiplièrent, sacrés ou profanes, publics ou privés, depuis ces antiques arènes bâties par les Romains, plus tard enfouies, et enfin dégagées. Cependant, et puisque nous devons restreindre nos recherches, c'est seulement aux églises et aux musées que nous demanderons notre moisson artistique. Nous y pourrons voir des productions de toutes les époques et de tous les genres, tout en nous bornant aux plus riches à notre point de vue spécial.

I. Églises. — La plus ancienne des églises actuelles de Paris est *Saint-Germain des Prés* qui remplaça au début du XI^e^ siècle la basilique mérovingienne de *Saint-Vincent et Sainte-Croix*. La tour carrée qui surmonte sa porte est encore de cette époque; la nef est aussi romane, tandis que dans le chœur apparaît l'art gothique à ses débuts; mais les restaurations datant du XIX^e^ siècle sont nombreuses, plus encore peut-être à l'intérieur qu'à l'extérieur. Il faut citer parmi les œuvres d'art que possède cette église, la statue de *Notre-Dame de Consolation* dite aussi *Notre-Dame la Blanche*, donnée, en 1340, à l'abbaye de Saint-Denis par la reine Jeanne d'Évreux; les sculptures de Girardon au tombeau d'Olivier et de Louis de Castellan, une statue de saint François Xavier par Guillaume Coustou; parmi les peintures, une *Apothéose de saint Maur* par Jean Restout (1756) et surtout l'admirable décoration du chœur et de la nef par Hippolyte Flandrin (voir ce nom).

Saint-Pierre de Montmartre, église très intéressante pour l'étude des origines de l'art gothique, date de 1137 à 1147. On croit mérovingiens les petits chapiteaux du triforium; ceux de la nef sont curieux aussi, du moins ceux qui n'ont pas été refaits. Quant à la voûte de la grande nef, elle est du XV^e^ siècle.

La fin du XII^e^ siècle vit l'évêque Maurice de Sully commencer la construction de la *cathédrale Notre-Dame* pour remplacer les deux basiliques de Saint-Étienne et de Sainte-Marie devenues trop petites. Le pape Alexandre III posa la première pierre en 1163; le grand autel fut bénit à la Pentecôte de l'an 1182; la nef, presque achevée en 1196, fut terminée au XIII^e^ siècle ainsi que la façade et les tours; et vers 1240 la cathédrale était construite. Presque immédiatement des modifications étaient entreprises : élévation des fenêtres hautes de la nef, où de beaux vitraux représentaient les évêques de Paris; édification des chapelles latérales entre les arcs-boutants refaits; agrandissement du transept par le maître de l'œuvre Jean de Chelles qui termine vers 1257 le portail méridional; édification des chapelles du chœur par son neveu Pierre de Chelles. Vers 1315, la cathédrale avait son aspect définitif. Elle devait avoir fort à souffrir. Les chanoines du XVIII^e^ siècle lui firent subir de graves mutilations, détruisant les splendides verrières anciennes, évidant la partie centrale du portail principal; la Révolution fit là aussi son œuvre dévastatrice. Une restauration complète a été exécutée au XIX^e^ siècle par Lassus et surtout par Viollet-le-Duc; et c'est le 13 mai 1864 que Mgr Darboy fit la consécration de la cathédrale.

La façade, magnifique d'harmonie et de grandeur, se divise en trois étages. Au bas, triple portail surmonté de la galerie des rois; la porte centrale dont les sculptures représentent le Jugement dernier est presque entièrement moderne; la porte de droite, dite de *sainte Anne*, est formée de sculptures du XII^e^ siècle raccordées entre elles au XIII^e^ : scènes de la vie de la Vierge et de sainte Anne, et la Vierge entre deux anges vénérée par Louis VII et Maurice de Sully. Les anciennes pentures en fer forgé sont des chefs-d'œuvre. Quant à la porte de gauche, dite *de la Vierge*, d'une belle composition escortant Marie des prophètes qui l'ont annoncée et des rois ses ancêtres, elle est surmontée d'une des plus admirables sculptures du Moyen Age : la figure monumentale de Jésus couronnant Marie, d'une majesté calme et d'une beauté pleine de noblesse. Au-dessus des portails de la façade, vingt-huit statues des rois de Juda, refaites sur les dessins de Viollet-le-Duc, sont surmontées d'une balustrade avec la Vierge et deux anges entre Adam et Ève. Le deuxième étage est orné d'une belle rose large de 9 m. 60 et flanquée de fenêtres. Le troisième est une galerie d'élégantes colonnettes au-dessus de laquelle s'élèvent les tours, hautes de 68 m.

Le portail sud, commencé, par Jean de Chelles, en 1256, est consacré à saint Étienne; le portail nord, à peu près contemporain, retrace des scènes de l'enfance du Christ et l'un des plus populaires à cette époque des miracles de la Vierge, l'histoire du diacre Théophile. La *Porte rouge*, réservée aux chanoines, célèbre la Vierge et saint Marcel; à sa gauche, des bas-reliefs

du XIVe siècle retracent des scènes de la Vierge.

La flèche, qui s'élève à 95 mètres au-dessus du sol, est surmontée d'une boule qui supporte la croix et renferme des reliques de la vraie Croix et de la Couronne d'épines. Il faut citer aussi la beauté de l'abside, avec ses arcs-boutants aériens; et l'amusante variété des statues monumentales de monstres, les célèbres gargouilles.

L'intérieur se compose d'une nef flanquée de doubles collatéraux qui se prolongent autour du chœur et de trente-sept chapelles. Les voûtes reposent sur des piles presque toutes cylindriques à chapiteaux à feuillages et à crochets. La cathédrale renferme une multitude d'œuvres d'art : splendides roses qui seules ont conservé en partie leurs verrières du XIIIe siècle avec leurs bleus et leurs rouges profonds; boiseries délicatement fouillées des stalles du XVIIe siècle qui remplacent les stalles gothiques; sculptures de la clôture de chœur commencée par Jean Ravy et achevée en 1351 par son neveu Louis le Bouteiller; une Vierge du XIVe siècle dite *Notre-Dame de Paris;* un *Saint Denis*, une *Pieta* et un *Louis XIII* de Coustou, un *Louis XIV* de Coysevox, le tombeau du comte d'Harcourt par Pigalle; des tombeaux, des statues, des peintures, sans compter les richesses du *Trésor*.

L'église *Saint-Julien le Pauvre*, qui date du XIIe siècle, est aujourd'hui consacrée au culte grec; elle est fort curieuse à visiter.

L'église *Saint-Séverin*, commencée au début du XIIIe siècle, montre l'évolution du style gothique pendant toutes ses périodes jusqu'au gothique flamboyant. Ses belles verrières du XVe et du XVIe siècle sont connues; quant à son portail il a été rajouté : c'est celui de l'église gothique *Saint-Pierre-aux-Bœufs*. (XIIIe siècle).

Saint Louis a doté Paris de la *Sainte-Chapelle* (voir CHAPELLE) enclavée dans le *Palais de Justice*, dont les tours sont du XIIIe et du XIVe siècle, les grandes constructions du XVIIIe et du XIXe et la façade sud moderne. La Conciergerie, obscur réduit situé entre la tour de l'Horloge et la tour de César, et qui fut le lieu de détention de Marie-Antoinette, a été transformée en chapelle expiatoire en 1816.

De saint Louis encore date *Saint-Germain-l'Auxerrois*, église fondée en 560 mais détruite au Xe et au XIIe siècle. Le clocher qui est à droite du chœur est un reste de l'ancienne église; le chœur, l'abside, la porte principale sont du XIIIe siècle; les chapelles nord, du XIVe; la nef, la façade, le porche, les croisillons, les chapelles du chœur, des XVe et XVIe. Cette très belle église gothique, ancienne paroisse des rois de France, a été très restaurée au XIXe siècle; et certaines des restaurations sont déjà fort dégradées, telle la décoration du joli porche dû à Jean Gausset (XVe siècle).

L'église *Saint-Leu-Saint-Gilles* fut commencée au XIVe siècle, mais les bas-côtés et les chapelles sont du XVe et du XVIe, le chœur et l'abside du XVIIe dans le le style Renaissance, le portail jadis gothique dénaturé au XVIIIe, le déambulatoire refait au XIXe.

Vers la fin du XVe siècle fut commencée l'église *Saint-Médard*, une des plus pittoresques de Paris; le chœur est du XVIe et du XVIIe, l'ancien cimetière attenant a été converti en square. A l'intérieur, un *Christ au tombeau* est attribué à Philippe de Champagne, une *Sainte Geneviève gardant ses moutons*, à Watteau.

La *Tour Saint-Jacques*, seul reste d'une église aujourd'hui disparue, date de 1508 à 1522. Son élégante structure est couronnée de statues colossales modernes, exactes reproductions des anciennes.

L'église *Saint-Étienne du Mont*, où Paris vient vénérer sainte Geneviève sa patronne, fut commencée en 1517 dans le style gothique de l'époque. En vingt années on éleva le chœur et la partie méridionale de la nef; puis le reste des constructions fut achevé dans le style Renaissance. Des colonnes élevées, des voûtes à nervures avec des clefs pendantes, une grande variété d'ornementation, caractérisent ce beau monument. Le célèbre jubé du temps d'Henri II, de très précieux vitraux du XVIe et du XVIIe siècle, des tableaux des frères Lenain, de Philippe de Champagne, de J.-F. de Troy, de Fragonard, composent un riche trésor artistique.

En 1522, cinq ans après Saint-Étienne du Mont, étaient entrepris les travaux de *Saint-Eustache*. L'alliance du plan architectural gothique et de l'ornementation italianisante chère à la Renaissance y apparaît plus, peut-être, que dans nulle église de Paris, surtout à l'intérieur où 40 piliers carrés sont flanqués de trois étages de colonnes de tous les ordres.

Saint-Laurent est du XVIe et du XVIIe siècle, dans le style gothique avec quelques détails Renaissance.

Saint-Nicolas des Champs, église bâtie au XVe siècle, fut très refaite et agrandie au XVIe. A l'intérieur le passage du gothique à la Renaissance est très sensible, des travées à arc en plein cintre succédant à des ogives en arc brisé. Le portail, de 1575, fut élevé d'après un dessin attribué à Philibert Delorme. Une *Assomption* et *Les Apôtres au tombeau de la Vierge*, de Simon Vouet, une *Adoration des bergers* de Coypel, une toile de Philippe de Champagne parmi les portraits des curés, un *Saint Michel* de Vanloo, sont les plus connues des peintures de l'intérieur.

Saint-Gervais-Saint-Protais, du style gothique du XVIe siècle avec ses riches clefs pendantes, a cependant un portail classique bâti par Salomon de Brosse au XVIIe. Ses beaux vitraux du XVIe, ses stalles reproduisant des scènes de métiers, sa belle grille de fer forgé fermant le vestibule de la sacristie, un *Christ en croix* de Philippe de Champagne, sont des documents précieux pour l'historien d'art.

Saint-Merry, église construite de 1520 à 1612, est aussi dans son ensemble un monument gothique. On y remarque des clefs de voûte pendantes richement ornées, de belles verrières du XVIe siècle, et l'originale disposition de la croisée du transept, ainsi que plusieurs peintures du XVIIIe et du XIXe siècles et un retable de Simon Vouet.

Au XVIIe siècle, furent construites de nombreuses églises de style classique avec colonnes, frontons, enroulements, d'aspect trop souvent froid et monotone. Il faut pourtant noter *Saint-Joseph des Carmes*, le premier dôme construit à Paris; *Saint-Paul-Saint-Louis*, le second. On conserve à Saint-Paul un *Louis XIII offrant à saint Louis le modèle de l'église*, par Simon Vouet, et un *Christ aux Oliviers*, par Delacroix. *Notre-Dame des Victoires*, commencée en 1629, conserve aussi un *Louis XIII dédiant l'église à la Vierge*, et des *Scènes de la vie de saint Augustin*, de Vanloo. L'église *Sainte-Élisabeth*, dont Marie de Médicis posa la première pierre et qui fut agrandie au XIXe siècle, possède de magnifiques boiseries du XVIe, bas-reliefs de l'Ancien et du Nouveau Testament, venant d'une église d'Arras. *Saint-Jean-Saint-François* possède d'intéressantes tapisseries et un *Saint François d'Assise* de Germain Pilon.

Dans la seconde moitié du XVIIe siècle s'élève *Saint-Roch*, monument classique de plus de richesse que de goût, terminé en 1740 par Jules de Cotte, et où l'on admire de nombreuses œuvres d'art du XVIIe, du XVIIIe et du XIXe siècle : marbres de Coustou, de Coysevox, de Le Moyne, de Pradier, de Falconet, de Michel Anguier; toiles de Largilière, de Restout, de Vien, Devéria, Chassériau.

En 1646 commençaient les travaux de *Saint-Sulpice*. Ils devaient être repris par des architectes différents

en 1655, en 1670, en 1719. Les tours de la façade furent confiées à Servandoni en 1733, et plus tard à Chalgrin. La façade offre la superposition de l'ordre dorique et de l'ordre ionique. L'intérieur très riche s'orne de marbres et de bronzes dorés. Plusieurs statues sont de Bouchardon; parmi les peintures il faut remarquer celles de Delacroix (voir ce nom).

L'église *Saint-Thomas d'Aquin* est de la fin du XVII^e siècle et ne fut terminée qu'en 1863. Son ancienne chapelle des catéchismes est ornée de peintures signées du Guerchin, de Vanloo, Lagrenée, Lemoyne.

En dehors des églises paroissiales dues à cette époque, il faut citer la chapelle du *Val-de-Grâce*, un des plus beaux exemples du style jésuite à Paris, décorée d'une vaste composition de Pierre Mignard et d'une *Communion* de Ph. de Champagne; la *Sorbonne*, chapelle fondée au XIII^e siècle, reconstruite par Richelieu dont elle abrite le tombeau, et décorée par Philippe de Champagne; et l'église des *Invalides*, formée de deux parties distinctes, la nef d'une part, le dôme de l'autre. Ce dôme, qui domine Paris du miroitement de ses lames dorées, est dû à J.-H. Mansart. La décoration intérieure répond à l'aspect de l'extérieur; la perfection des proportions et des sculptures, la richesse des mosaïques, des marbres, et des bronzes dorés, les peintures de Charles Delafosse, de Louis Boullongne, de Coypel, les nombreux mausolées, tout l'ensemble enfin est d'une grande beauté; mais c'est surtout le tombeau de Napoléon I^er qui, dans la crypte, attire les visiteurs.

Du XVIII^e siècle on peut citer l'église *Sainte-Marguerite*, dont l'intérêt artistique est surtout dans les tableaux qu'elle renferme; plusieurs d'entre eux reproduisent des traits de la vie de saint Vincent de Paul, par Restout, Galloche, le frère André (ils étaient à Saint-Lazare avant la Révolution); un *Saint Ambroise* est de Lagrenée; un *Massacre des Innocents*, de Giordano; une *Descente de Croix*, attribuée à Lebrun.

L'église *Saint-Philippe du Roule*, construite de 1769 à 1784 en forme de basilique d'après les dessins de Chalgrin, a la coupole de son hémicycle décorée d'une superbe *Descente de Croix* de Chassériau (voir ce nom).

La *Madeleine* fut commencée sous Louis XV en 1764; mais Napoléon ordonna plus tard de la transformer en temple romain. Elle en présente l'architecture avec son fronton triangulaire, ses portiques, ses colonnades, sa *cella* voûtée éclairée par en haut. La porte de bronze est ornée de bas-reliefs de l'Ancien Testament. L'intérieur somptueux contient des peintures, une grande mosaïque, et des statues de sculpteurs célèbres du XIX^e siècle, Rude, Foyatier, Barye, Pradier; quant au groupe du maître-autel, *Sainte Madeleine enlevée au ciel par les anges*, il est charmant de grâce, mais d'aucuns regrettent que la poésie en soit plus païenne que chrétienne.

Une œuvre architecturale importante de ce XVIII^e siècle est l'église de *Sainte-Geneviève*, commencée par Soufflot en 1757 mais retirée au culte catholique plusieurs fois depuis la Révolution, et consacrée au souvenir des grands hommes sous le nom de *Panthéon*. Construit en forme de croix grecque, le Panthéon est surmonté d'un dôme porté par une élégante galerie circulaire à colonnade et surmonté d'une lanterne. Sa façade est formée d'un vaste péristyle à colonnes corinthiennes et à fronton triangulaire sculpté par David d'Angers. A l'intérieur nos gloires nationales sont célébrées par des statues nombreuses et des peintures de Gros, Gérard, J. P. Laurens, Detaille, Bonnat, Lenepveu, et surtout Puvis de Chavannes dont les scènes de *Sainte Geneviève* sont universellement admirées. (Voir PUVIS DE CHAVANNES.)

L'extension de Paris et la densité de sa population se faisant de plus en plus importantes, le XIX^e siècle a été grand constructeur d'églises. Il y a tour à tour copié tous les styles. C'est ainsi que *Notre-Dame de Lorette* (1823-1836) imite la basilique romaine. Elle est fort riche en œuvres d'art du XIX^e siècle; Heim, Delorme, Devéria, Couder, etc., ont contribué à sa décoration, mais il faut surtout citer les noms de Perrin et d'Orsel; de même *Saint-Denis du Saint-Sacrement*, qui possède entre autres peintures une magnifique *Pieta* d'Eugène Delacroix. Le *Sacré-Cœur* (voir BASILIQUES) est de style romano-byzantin. *Sainte-Clotilde* (1846-1856) est la copie d'une église gothique, avec ses hautes tours à flèches de pierre et les roses de ses verrières. Se rapprochant de la Renaissance, *Saint-Augustin* (1860-1871) s'ouvre par une triple arcature en plein cintre surmontée d'une rose, et se couronne d'un dôme à lanterne. La *Trinité* rappelle la même époque ; son porche surmonté d'un haut clocher est décoré de statues; à l'étage de la grande rose sont quatre groupes statuaires dont l'un de Carpeaux. *Saint-François Xavier* (1860-1875) montre une façade flanquée de deux petites tours à dôme, *Saint-Vincent de Paul*, un fronton triangulaire supporté par des colonnes entre deux tours carrées; mais la richesse artistique de cette église est dans la magnifique frise de la nef, peinte sur fond d'or par Hippolyte Flandrin (voir ce nom).

Parmi les chapelles élevées au XIX^e siècle, il faut mentionner la *Chapelle expiatoire* élevée, sous la Restauration, au lieu même où furent inhumés Louis XVI et Marie Antoinette; elle est cependant massive et sombre et d'un néo-grec peu intéressant pour l'artiste; mais les deux groupes de marbre blanc des deux souverains sont, dans son jour funèbre, étrangement évocateurs.

Églises et chapelles continuent à s'élever; mais alors que certains architectes reproduisent toujours les vieilles formules usées, les autres cherchent une utilisation rationnelle des nouveaux matériaux mis à leur disposition par les progrès de la science. Leurs recherches ne sont pas toujours heureuses, les églises de conception ultra-moderne ne sont pas toujours riches de beauté, mais elles préparent la voie à d'autres chercheurs sincères. La *Chapelle paroissiale de Saint-Honoré d'Eylau*, l'église *Saint-Jean de Montmartre*, font partie de ces édifices où le ciment armé fit son apparition.

II. MUSÉES. — Les musées parisiens sont parmi les plus riches du monde et demanderaient une étude particulière et approfondie. Même si l'on s'en tient aux musées d'art, ils sont fort nombreux.

Musée des Arts décoratifs, installé au pavillon de Marsan dans le palais du Louvre et riche en bois sculptés, meubles, tapisseries, étoffes, porcelaines, faïences, orfèvreries anciennes et modernes; *Musée des Beaux-Arts de la Ville*, au Petit Palais des Champs-Élysées, où les peintures, les sculptures, les estampes voisinent avec de riches collections d'objets d'art; *Musée Carnavalet*, dans l'ancien hôtel de Madame de Sévigné, spécialement consacré à l'histoire de Paris; *Musée Cernuschi*, *Musée d'Ennery*, tous deux dans des hôtels particuliers et composés de collections d'Extrême-Orient; *Musée de sculpture comparée*, au Trocadéro; *Musée Galliera*, où sont réunies des tapisseries et sculptures appartenant à la Ville et où se fait une exposition permanente d'objets d'art industriel; *Musée Guimet*, consacré aux religions, à l'histoire et aux arts de l'Extrême-Orient et de l'Antiquité; *Musée Gustave Moreau*, où l'on peut étudier l'œuvre considérable de ce maître; *Musée du Louvre*, le plus beau et le plus riche, dans l'ancien palais de nos rois; *Musée du Luxembourg*, affecté aux œuvres des peintres et sculpteurs contemporains et occupant l'ancienne Oran-

gerie du jardin du Luxembourg; *Musée Victor Hugo*, où des dessins du grand poète lui-même et des peintures ou dessins illustrant ses œuvres sont réunis dans la maison qu'il habita.

Cluny, le Louvre, le Luxembourg, sont d'anciennes résidences royales.

Sur l'emplacement de l'actuel musée de *Cluny* les empereurs romains avaient jadis un palais dont il ne reste guère que des fragments d'épaisses murailles et la salle des bains, grande et voûtée, connue sous le nom de *Palais des thermes*, et contenant des sculptures. Le palais servit de résidence aux rois Mérovingiens, puis il fut délaissé. Au XIVe siècle, il fut abandonné à l'abbé de l'ordre de Cluny. En 1480, l'abbé Jacques d'Amboise fit édifier sur ses ruines le charmant hôtel que nous connaissons et qui devait abriter souvent des hôtes royaux ou des personnages illustres. On y montre encore la Chambre de la reine Blanche qui fut celle de Marie d'Angleterre, veuve de Louis XII. C'est M. du Sommerard qui, au XIXe siècle, y installa ses objets d'art du Moyen Age et de la Renaissance; ce musée fut acquis depuis par l'État et augmente toujours ses richesses. Ses ivoires, ses dentelles, ses meubles et bois sculptés, ses faïences, ses tapisseries, ses cuivres, ses orfèvreriess offrent le plus magnifique champ d'études.

L'origine du *Louvre* est aussi très ancienne. En 1204, Philippe-Auguste le reconstruisit et en fit une forteresse redoutable; Charles V le transforma, l'agrandit, lui donna une étendue correspondant au tracé que des lignes d'étroits pavés montrent dans la cour du Louvre actuel. François Ier voulut remplacer le château féodal par un édifice Renaissance dont il chargea Pierre Lescot; mais ses successeurs élargirent le projet. Henri II, Catherine de Médicis, Charles IX, Henri III, Henri IV, Louis XIII, Louis XIV, Louis XV, Louis XVI, puis Napoléon et tous les gouvernements qui suivirent son règne, y travaillèrent. C'est seulement en 1857 qu'il fût terminé. La partie la plus ancienne du superbe palais est celle qui, dans la cour carrée dite *Cour du Louvre*, se trouve à gauche du *pavillon de l'horloge*. C'est une des plus belles productions de la Renaissance française; au-dessus des portes, des œils-de-bœuf sont encadrés de charmantes figures de femmes aux proportions allongées très caractéristiques dues à Jean Goujon. Le *pavillon de l'horloge*, dit aussi *pavillon Sully*, fut élevé sous Louis XIII et les cariatides de sa partie supérieure sculptées par Sarrazin. La célèbre colonnade de la façade Est, élevée par Claude Perrault sur l'ordre de Louis XIV, n'est qu'un placage et ne se raccorde qu'imparfaitement au reste du monument; elle porte au centre un fronton triangulaire orné de bas-reliefs à la gloire du roi soleil. — Les collections que renferme le Louvre sont parmi les plus riches et les plus belles du monde. Toutes les époques, tous les pays, tous les genres d'art y sont représentés; en peinture, en sculpture, en gravure, dans les arts divers appliqués à l'industrie, les chefs-d'œuvre y côtoient les chefs-d'œuvre et leur quantité rend impossible dans une courte énumération la réunion même incomplète des plus admirables ou des plus connus.

Le *Palais du Luxembourg*, dit aujourd'hui *palais du Sénat*, fut commandé à Salomon de Brosse par Marie de Médicis; mais celle-ci profita peu de sa nouvelle résidence et en fit don à son second fils, Gaston d'Orléans, après qui des possesseurs divers se succédèrent. Le Luxembourg est surtout célèbre pour son beau et vaste jardin, dû au même architecte que l'édifice, et pour le musée installé dans l'Orangerie agrandie à cet effet. C'est le lieu où l'on peut le mieux étudier la peinture et la sculpture françaises de notre époque.

Henri Sauval, *Histoire et recherche des antiquités de la ville de Paris*, 3 vol.; Auguste Bouillet, *Les églises paroissiales de Paris, monographies illustrées;* A. de Champeaux, *L'art décoratif dans le vieux Paris;* Marcel Aubert, *Notre-Dame de Paris;* Stein, *Le Palais de Justice et la Sainte-Chapelle;* A. Babeau, *Le Louvre;* H. Cain, *Promenades à travers Paris*. Dans la coll. *Les richesses d'art de la ville de Paris*, Amédée Boinet, *Les édifices religieux. Moyen Age, Renaissance;* Jean Bayet, *Les édifices religieux. XVIIe, XVIIIe, XIXe siècles.*

Carletta DUBAC.

PARISIS Pierre-Louis (1795-1866), né à Orléans, curé de Gien, est nommé, en 1834, évêque de Langres et, en 1851, évêque d'Arras.

I. L'ÉVÊQUE DE LANGRES (1835-1851). — L'un des premiers en France, il rétablit la liturgie romaine dans son diocèse (1839) et donne une instruction remarquable sur le chant de l'Église. Il prend une part active au concile provincial de Lyon (1850); il élabore même un projet de concile national.

Jusqu'en 1843, Mgr Parisis s'était renfermé strictement dans son ministère pastoral et n'avait pris aucune part à l'action publique. Peu à peu, ses idées se précisent, il se met en rapport avec l'évêque de Liége, Mgr Van Bommel, puis avec Montalembert. Il aperçoit la tactique à suivre pour conquérir la liberté d'enseignement. Il entre en lice et ne tarde pas à entraîner la plus grande partie de l'épiscopat de France.

1° Entre la publication de sa première brochure (décembre 1843) et le vote de la loi de 1850, on compte près de sept ans de combats opiniâtres, qui peuvent se distribuer en trois périodes. Dans la première (décembre 1843-octobre 1846), Montalembert marche en plein accord avec Mgr Parisis. C'est l'époque des luttes ardentes, des fières revendications, des brillants succès auprès de l'opinion publique. Les catholiques forment un groupe compact, qui a un programme, une méthode et des chefs. A cette date, le jeune prélat est, selon le mot du nonce, Mgr Fornari, « le premier évêque de France ». 2° Mais aux soldats succèdent les diplomates. Leur porte-voix est l'abbé Dupanloup. Montalembert se trouve, de 1846 à 1848, partagé et comme ballotté entre deux influences rivales. Cependant l'évêque de Langres reste fidèle à sa tactique, malgré les reproches que les uns font à sa bonne foi, les autres à sa doctrine. Il se défend contre ces attaques dans les *Cas de conscience* (1847). 3° Cependant la révolution de 1848 éclate et Falloux devient ministre de l'Instruction publique. Sa méthode est celle des transactions, des concessions réciproques, des traites basés sur de mutuels sacrifices. C'est ce qui explique les caractères de la loi de 1850 sur la liberté de l'enseignement. Depuis 1848, Mgr Parisis est député du Morbihan. Il prend une part active aux discussions parlementaires, qui ne le satisfont guère. Mais, la loi votée, il juge qu'il faut en user, et donne l'exemple à ses collègues en fondant, dès 1849, le collège ecclésiastique de Saint-Dizier.

II. L'ÉVÊQUE D'ARRAS (1851-1866). — Transféré à Arras en 1851, il y implante aussitôt la liturgie romaine, et se signale par de nombreuses institutions et entreprises, très opportunes et sur lesquelles il met sa marque pour longtemps. Mais en dépit de ses travaux absorbants, il ne peut se désintéresser des affaires générales de l'Église de France : il est le prisonnier de son passé.

Sur la question du ralliement à l'Empire les catholiques se partagent en deux camps hostiles : c'est la scission définitive entre les anciens frères d'armes. D'un côté, Falloux, Montalembert, Dupanloup, Lacordaire; de l'autre, Veuillot, Guéranger, Parisis. Des polémiques passionnées s'engagent à propos des droits du journalisme catholique. A plusieurs reprises (1852-

1856), l'*Univers*, menacé de mort, est sauvé par l'intervention énergique de l'évêque d'Arras, que Pie IX appelle familièrement son « Pierre de France ». Mais voici que Napoléon III, à propos de l'unité italienne et du pouvoir temporel du pape, s'oriente peu à peu vers une politique qui provoque l'opposition unanime des catholiques. Mgr Parisis combat à son rang; il a sa part des mesures hargneuses et tracassières prises alors contre les évêques.

Lorsque paraît le *Syllabus*, Mgr Parisis n'hésite pas. Non seulement il s'empresse de le publier et lui donne son adhésion loyale, mais c'est pour le prélat l'occasion de reviser ses *Cas de conscience*. Il en supprime les parties caduques; il conserve et renforce la plupart de leurs conclusions et résume son programme en deux mots : inflexibilité sur les principes, indulgence pour les personnes.

On a pris parfois Mgr Parisis pour un esprit outrancier. Il était d'un caractère décidé et d'un tempérament autoritaire; mais il avait l'esprit juste et pondéré. C'est un homme soucieux des réalités contemporaines autant qu'intrépide dans l'affirmation de la vérité.

III. Parmi ses OUVRAGES PRINCIPAUX, il faut signaler : 1° Sur la liberté d'enseignement : quatre *Examens*, décembre 1843-août 1844; *La vérité sur la loi de l'enseignement*, 1850; *Instruction historique et pratique sur la loi de l'enseignement*, 1850; — 2° Sur la liberté de l'Église : trois *Examens*, décembre 1844-décembre 1845; deux lettres à Montalembert sur la *Mission des laïques*, 1844, 1850; deux séries de *Cas de conscience*, 1847, 1849, nouvelle édition en 1865; — 3° Questions religieuses : *De la question liturgique*, 1846; *Le chant de l'Église*, 1846; *L'évêque d'Arras à l'auteur de la brochure : « Le Pape et le Congrès »*, janvier 1860; *Du spirituel et du temporel dans l'Église*, février 1860; — 4° Mandements, lettres pastorales et circulaires, numérotés à Langres de 1 à 110, à Arras de 1 à 153.

Louis Veuillot, *Mgr Parisis*, Paris, 1862; L. Follioley, *Montalembert et Mgr Parisis*, Paris, 1901; Ch. Guillemant, *Pierre-Louis Parisis*, 3 vol., in-8°, Paris, 1916, 1917, 1925.

Ch. GUILLEMANT.

PAROISSIALE ET DIOCÉSAINE (ACTION). — On n'entend point parler ici de tout ce qui concerne la paroisse et le diocèse, ni répéter ce qui est dit ailleurs, par exemple aux articles : BÉNÉFICES ECCLÉSIASTIQUES, BIENS ECCLÉSIASTIQUES, CURÉS, CURIE DIOCÉSAINE, ÉVÊQUES, ou encore BIBLIOTHÈQUES, BULLETIN PAROISSIAL, SEMAINE RELIGIEUSE, etc. On s'en tient à l'action catholique dans et par la paroisse, dans et par le diocèse. — I. Comité paroissial et Union paroissiale. II. Comité diocésain et Union diocésaine.

I. COMITÉ PAROISSIAL ET UNION PAROISSIALE. — 1° *Comité paroissial.* Le comité paroissial n'est pas à confondre avec le conseil paroissial ou curial. Celui-ci, qui, sans avoir d'existence légale, remplace en partie le conseil de fabrique disparu depuis la loi de séparation, s'occupe, avec le curé, des questions matérielles et financières intéressant la paroisse, l'aidant de ses bons conseils et mettant ainsi son administration à l'abri de tout soupçon de négligence, d'imprudence, d'arbitraire ou d'irrégularité; celui-là a pour but de promouvoir les œuvres de la paroisse.

Le nombre des membres du comité paroissial varie selon la population de la paroisse et, plus encore peut-être, selon les circonstances. Même dans les grandes paroisses, il est bon, en général, de ne pas aller au delà de 25.

Les règlements des comités paroissiaux se ressemblent d'assez près, de diocèse à diocèse. Il suffira de reproduire ici le règlement qui est proposé ou imposé aux comités paroissiaux du diocèse de Paris.

ART. PREMIER. — Il est formé dans la paroisse de ... un Comité de catholiques, en vue de soutenir et de promouvoir, sous l'autorité et la direction de Mgr l'Archevêque et de M. le Curé, toutes les œuvres utiles au bien religieux, moral, social et matériel de la paroisse.

Ce comité ne s'occupe pas de l'organisation et de l'exercice du culte, sauf pour donner son concours à M. le Curé, si celui-ci le réclame, dans la collecte du denier du culte.

Il reste étranger à toute action politique.

ART. 2. — Le comité est administré par un bureau, qui est son organe exécutif.

Ce bureau comprend : M. le Curé, président de droit; deux vice-présidents, un secrétaire et, s'il y a lieu, un trésorier, élus chaque année par le comité.

ART. 3. — Le comité se compose d'un nombre restreint de membres, tous catholiques convaincus, pratiquants et résolus à seconder, dans la mesure de leurs moyens, l'action du pasteur dans la paroisse.

Après la première constitution du comité, les nouveaux membres sont choisis par M. le Curé, après entente avec le bureau.

(*En note* : Le comité paroissial doit être un comité d'*hommes*. Lorsqu'on le juge nécessaire pour représenter certaines œuvres de la paroisse, quelques dames pourront être admises aux réunions.)

ART. 4. — Les œuvres dont peut s'occuper le comité sont les suivantes :

1° Œuvres de religion et de piété, telles que réunions des hommes à l'église, messe des hommes, confréries du Saint-Sacrement et du Sacré-Cœur, adoration nocturne, etc., œuvre des séminaires, repos hebdomadaire, baptême des enfants, Propagation de la foi, Sainte-Enfance, etc.;

2° Œuvres d'enseignement et d'éducation : écoles libres, surveillance de la neutralité dans les écoles publiques, catéchismes volontaires, propagande en faveur des collèges et de l'enseignement supérieur catholique, etc.;

3° Œuvres de persévérance et de patronage : patronages, cercles d'études, sociétés de gymnastique, cercles d'étudiants, colonies de vacances, etc ;

4° Œuvres charitables et sociales : visite des pauvres, loyers, logements salubres et à bon marché, dispensaires, mutualités, antialcoolisme, etc.;

5° Œuvres de presse et de propagande : diffusion des bons journaux, bulletins paroissiaux, tracts, affiches, bibliothèques, conférences en dehors de l'église, projections, etc.

ART. 5. — Le comité se partagera utilement en sections, chacune s'occupant d'un des genres d'œuvres ci-dessus désignées.

Les membres du comité pourront recruter dans la paroisse des adhérents pour donner leur concours à ces différentes œuvres.

ART. 6. — Le comité se réunira habituellement au moins une fois par mois.

Cette réunion sera précédée d'une réunion du bureau qui préparera l'ordre du jour.

Chaque année, il y aura une réunion solennelle, à laquelle seront invités les paroissiens.

ART. 7. — Le comité paroissial se tiendra en relations régulières avec le comité diocésain et se fera un devoir d'en suivre la direction.

Le secrétaire enverra chaque année, en mars ou avril, au comité diocésain, un rapport sur les travaux du comité paroissial et sur l'état des œuvres de la paroisse.

Il répondra exactement aux demandes de renseignements qui pourraient lui être adressées au nom du comité diocésain.

Ce n'est pas la besogne qui manquera aux comités paroissiaux, du moins dans bon nombre de paroisses. Mais, ainsi que le fait observer le *Manuel pratique d'action religieuse* (Action populaire), 1913, p. 254, 255, « si l'on veut que le comité paroissial ait une action sérieuse, il faut que ses séances soient intéressantes, régulières et pratiques... Il sera bon qu'à chacun soit assignée la tâche qu'il aura à remplir jusqu'à la réunion suivante. Si l'on ne prend pas cette mesure, les membres du comité compteront les uns sur les autres, tous compteront sur le curé, et rien ne se fera. Si, au contraire, chacun a son travail bien délimité, il ne pourra se reposer sur les autres du soin de l'exécuter. La réunion suivante commencera, du reste, par l'examen de ce qui aura été fait depuis la réunion pré-

cédente; chacun devra rendre compte de son action et de ses démarches, dire ses succès et ses insuccès. Peu à peu, le comité paroissial deviendra ainsi une école d'action. »

Le même *Manuel*, p. 261, note encore : 1° que, en plusieurs endroits, des comités de dames ont été établis pour s'occuper spécialement des œuvres de dames et de jeunes filles : catéchistes volontaires, œuvre des tabernacles, œuvres de charité, œuvres de propagande; et 2° que, « dans les paroisses où les hommes de bonne volonté font défaut, où rien, semble-t-il, ne peut être tenté avec quelque chance de succès, il y a toujours la ressource d'unir plusieurs paroisses voisines, et de fonder un *Comité interparoissial.* »

2° *Union paroissiale.* — L'union paroissiale est en quelque sorte l'extension du comité paroissial et elle collabore avec lui.

Voici le règlement des unions paroissiales d'hommes du diocèse de Paris :

ART. PREMIER. — L'Union paroissiale de ... a pour but de grouper *tous les hommes catholiques* de la paroisse pour concourir, en dehors de toute action politique, sous l'autorité de Mgr l'Archevêque, de concert avec le clergé et le comité paroissial, au bien religieux, moral, social et même matériel de la paroisse.

ART. 2. — L'union est dirigée, sous la présidence de M. le Curé, par le bureau du comité paroissial qui peut s'adjoindre à cet effet deux conseillers pris parmi les membres dudit comité.

ART. 3. — Pour faire partie de l'union, il faut avoir dix-huit ans accomplis, adhérer aux présents statuts, être présenté par deux membres du comité paroissial ou de l'union et agréé par le bureau.

ART. 4. — Le bureau statue souverainement sur l'admission des membres et, s'il y a lieu, sur les radiations.

ART. 5. — Les membres de l'union se font un devoir d'assister aux diverses réunions auxquelles M. le Curé juge utile de les convoquer, telles que messes d'hommes, conférences, adoration du Très Saint-Sacrement, etc.

ART. 6. — Outre ces réunions, les membres de l'union sont convoqués chaque année à une assemblée générale où il est rendu compte de la vie de l'association.

Dans quelques diocèses, Orléans, etc., on forma d'abord l'union paroissiale elle-même, et c'est parmi les hommes de cette union qu'on choisit ensuite une élite, qui composa le bureau de l'union ou comité paroissial. « Quelle méthode est préférable? Nous croyons, écrit le *Manuel pratique d'action religieuse*, p. 262, qu'il faut laisser sur ce point une grande liberté d'action, car les circonstances varient à l'infini, de paroisse à paroisse. »

Comme il y a des comités interparoissiaux, il peut y avoir et il y a pareillement des unions interparoissiales.

II. COMITÉ DIOCÉSAIN ET UNION DIOCÉSAINE. — Dans plusieurs diocèses, il y a des *comités cantonaux* pour servir de lien entre le bureau ou comité diocésain et les comités paroissiaux. Le comité cantonal est présidé par le doyen et, d'ordinaire, se compose : 1° du comité paroissial du doyenné; 2° du président et d'un délégué de chaque comité paroissial. Il s'occupe de fonder, s'il y a lieu, les comités paroissiaux et d'organiser les œuvres et les services communs à tout le doyenné, par exemple, l'association scolaire, la presse religieuse, les mutualités. Chaque année, il pourra réunir en un congrès les membres des comités paroissiaux du doyenné. Comme il y a la *journée paroissiale* pour les membres de l'union paroissiale, il peut y avoir aussi la *journée cantonale* pour les membres de toutes les unions paroissiales du doyenné.

Arrivons, sans plus tarder, au comité et à l'union qui concernent le diocèse entier. Pour le fond, les statuts des diverses unions diocésaines se ressemblent assez, bien qu'ils insistent davantage, les uns sur l'action civique-religieuse, les autres sur les œuvres. Nous pouvons donc nous borner à publier ceux de l'Union des catholiques de Reims (*Manuel* ..., p. 185, 186. Se rappeler que cet ouvrage a paru en 1913, avant la guerre, avant le rétablissement des relations diplomatiques entre le Saint-Siège et la France).

ART. PREMIER. — Il est formé dans le diocèse de Reims une Union des catholiques, sous la présidence et la direction de Mgr l'Archevêque.

ART. 2. — Son but est de grouper et d'organiser les forces catholiques en vue de la défense et de la revendication des droits de l'Église et de l'action religieuse dans le diocèse.

ART. 3. — En tête de ses revendications, l'union place le rétablissement de la paix religieuse par une entente avec le souverain pontife, la restitution complète de la liberté d'enseignement à tous les degrés, et le respect, dans les écoles publiques, de la foi et de la morale catholiques.

ART. 4. — L'union se constitue en dehors et au-dessus de tous les partis politiques. Elle n'aura pas à s'occuper de politique proprement dite; elle ne désignera pas de candidats, mais elle s'emploiera, en tenant compte des circonstances de fait, à obtenir, sur le terrain électoral, le plus de garanties possibles au point de vue du succès des revendications catholiques.

Le comité d'action prendra, à ce sujet, toute initiative utile.

ART. 5. — En ce qui concerne l'action religieuse, l'union entend vouloir favoriser par sa coopération morale et matérielle les œuvres qu'inspirent la foi et la charité chrétiennes. Ces œuvres, tout en conservant leur autonomie propre, sont groupées en cinq sections qui comprendront :

la 1re, les œuvres de foi, de piété et de zèle;

la 2e, les œuvres d'enseignement, d'éducation et de persévérance;

la 3e, les œuvres charitables, économiques et sociales;

la 4e, les œuvres de presse et de propagande;

la 5e, les œuvres de défense religieuse.

Chaque section aura ses réunions particulières et délibérera sous l'autorité du bureau diocésain, avec lequel elle se tiendra en rapport par son président, qui en fera partie.

Le président de chaque section est nommé par Mgr l'Archevêque.

ART. 6. — L'*Union diocésaine* se compose des hommes et jeunes gens âgés de dix-huit ans au moins, qui adhèrent aux présents statuts.

Les dames et jeunes filles peuvent faire partie de l'union à titre de membres auxiliaires.

ART. 7. — Le minimum de la cotisation annuelle des adhérents est fixé à 0 fr. 25. Cette cotisation est destinée à subvenir aux besoins de l'union.

ART. 8. — L'union est dirigée par un *Comité* siégeant à Reims, aidé dans sa tâche par les comités cantonaux et paroissiaux.

ART. 9. — Le comité directeur est composé ainsi qu'il suit : Mgr l'Archevêque, président; MM. les Vicaires généraux; les membres du bureau diocésain; le président et un délégué laïque de chacun des comités cantonaux.

ART. 10. — Le *Bureau diocésain*, dont font partie les présidents des sections, constitue le bureau permanent du comité directeur; il nomme deux vice-présidents, un ecclésiastique et un laïc, un ou plusieurs secrétaires, et un trésorier qui n'a de comptes à rendre qu'au comité directeur.

ART. 11. — Il se réunit régulièrement tous les quinze jours, sous la présidence de Mgr l'Archevêque, ou d'un vice-président, pour régler les affaires urgentes, préparer les questions à soumettre au comité directeur, faire exécuter ses décisions, et assurer le recrutement des adhérents à l'union par l'intermédiaire des comités cantonaux et paroissiaux.

ART. 12. — Le comité directeur se réunit tous les trois mois et toutes les fois que Mgr l'Archevêque le juge utile.

ART. 13. — Il convoque les adhérents à des réunions générales et organise, selon les besoins du moment, des congrès diocésains ou régionaux.

ART. 14. — Il prononce souverainement sur l'admission et l'exclusion des membres de l'union.

Aucune réclamation ne pourra être formée, pour quelque cause que ce soit, ni par leurs adhérents ou leurs ayants droit, ni par les personnes ayant cessé de faire partie de l'union.

Il n'y a encore, en France, qu'une bonne vingtaine d'unions catholiques diocésaines : c'est que, sans doute, on juge çà et là que le comité diocésain, sans

union diocésaine proprement dite, suffit pour unifier l'action catholique dans un diocèse et imprimer le mouvement nécessaire aux unions paroissiales (et cantonales).

Conclusion. — Sous quelque forme que se fassent les fédérations diocésaines, il convient, enfin, qu'elles soient reliées elles-mêmes en une fédération nationale. C'est ce que proclamait l'Assemblée annuelle des cardinaux et archevêques français réunis à Paris, les 28 et 29 février 1923, lorsqu'elle émettait le vœu suivant :

L'Assemblée appelle de ses vœux une organisation des catholiques sur le terrain du dogme, de la morale et du droit, pour une action religieuse, scolaire et sociale sous toutes ses formes. Cette organisation, sans se mêler directement aux luttes électorales, s'occupera de former la conscience des catholiques groupés en unions catholiques ou paroissiales. *Les fédérations diocésaines seront reliées elles-mêmes en une fédération nationale.* La commission permanente de l'Assemblée des cardinaux et archevêques enverra aux évêques son plan d'étude et d'action afin de faciliter le fonctionnement des unions paroissiales.

On peut dire que la Fédération nationale catholique (voir ce mot), fondée à la fin de 1924 et dirigée par le général de Castelnau, est en train de réaliser l'union des catholiques français sur le terrain civique-religieux. Pour ce qui est des œuvres diverses, dont se soucient avant tout les comités paroissiaux et la plupart des comités diocésains, il ne semble pas que la Fédération nationale catholique ait à les inscrire toutes dans son programme d'action. Il semble aussi, comme le pensent de bons juges, que l'Assemblée annuelle des cardinaux et archevêques, avec sa commission permanente, pourrait devenir, finalement, le pouvoir législatif des unions et comités de toutes sortes (paroissiaux, cantonaux, diocésains, national); ce qui n'empêcherait pas les laïques d'en être, assez souvent, les présidents effectifs. Il en serait, à certains égards et *mutatis mutandis*, de nos divers organes d'union et d'action catholique comme de l'Association catholique de la Jeunesse française (voir ce mot), où le prêtre-aumônier ne préside pas, mais est le conseiller doctrinal.

Notons toutefois que ce dernier point paraît inadmissible à certains. Ainsi, dans son numéro du 24 janvier 1926, la *Semaine religieuse d'Avignon* (cf. *Documentation catholique*, 11 septembre 1926, t. xvi, col. 366, 367) écrit : « Il y a, dans chaque paroisse — ou il devrait y avoir — trois organismes distincts : le « Conseil paroissial », le « Comité paroissial », et le « Comité de la Ligue » filiale de la Fédération nationale catholique (F. N. C.). » Si l'on distingue nettement les deux derniers organismes, c'est qu'on estime que l'un, s'occupant des *œuvres spirituelles* de la paroisse, doit être sous la présidence du curé, tandis que l'autre, chargé de la *défense civique des intérêts religieux* soit dans la paroisse soit dans le pays, devrait être, pense-t-on, présidé par un laïc. « Le curé, ajoute-t-on, quelque prépondérante que puisse être en certains endroits son action, n'en sera que membre. »

Quoi qu'il en soit de ces « précisions », on est en droit d'affirmer que nous avons ou pouvons avoir des organisations et des cadres tout préparés : à nous d'en tirer parti, grâce à notre zèle persévérant et à notre esprit de discipline.

Outre le *Manuel pratique d'action religieuse*, cité au cours de l'article, on pourra lire Albert Bessières, S. J., *L'Union catholique*, Paris, 1924. On y trouve toute la documentation désirable. Cet ouvrage contient de bons renseignements sur nos tentatives passées et récentes d'organisation catholique et, ce qui n'est pas moins intéressant, sur les organisations catholiques nationales d'Italie, des États-Unis, de Belgique, de Hollande, d'Allemagne et de Suisse.

J. Bricout.

PAROISSIEN. — 1. *Qu'est-ce que le paroissien?* — Le paroissien est le livre liturgique du fidèle. C'est le livre qui met entre les mains des fidèles ce qui les intéresse le plus dans les livres liturgiques officiels de l'Église.

Nous avons étudié ces livres liturgiques officiels de l'Église. Ce sont : le missel, qui contient le texte de la messe, et pour la partie fixe et pour les parties variables; le bréviaire, où se trouve l'office divin; le pontifical avec les consécrations et bénédictions réservées à l'évêque; le rituel avec les bénédictions que le prêtre peut donner; le martyrologe et ses listes de saints.

Le paroissien reproduit ou abrège ces livres. Il comporte nécessairement un *missel*, puisque le paroissien doit servir aux *paroissiens* pour prendre part à la vie liturgique, dont l'acte principal est la messe. La bonne coutume des fidèles étant de sanctifier plus complètement le dimanche en assistant encore à vêpres et à complies, au missel doit s'ajouter, dans ce paroissien, une partie du *bréviaire*, à savoir celle qui reproduit les vêpres et les complies. Par le fait qu'il indique les fêtes fixes et mobiles, le paroissien participe dans une certaine mesure du *martyrologe*. Enfin on y trouve parfois des bénédictions, des textes pour l'administration du baptême, de la confirmation, de l'extrême-onction, et ce sont là des emprunts au *pontifical* et au *rituel*.

2. *De diverses sortes de paroissiens* — Les fidèles ont à leur disposition bien des variétés de paroissien. Du point de vue de la *langue*, on peut d'abord distinguer les paroissiens en latin, qui se contentent de reproduire les textes liturgiques; les paroissiens qui, au contraire, ne donnent guère que des traductions françaises; enfin les paroissiens latin-français.

Du point de vue des textes liturgiques reproduits, la variété est très grande. Le plus grand nombre des paroissiens jadis se contentait de donner les offices du dimanche ou des fêtes qui se peuvent célébrer le dimanche. Pour avoir des textes liturgiques plus complets, il fallait recourir aux *Années liturgiques* comme celle de dom Guéranger. Encore doit-on observer que l'*Année liturgique* de Guéranger donne beaucoup plus de considérations que de textes; quant aux traductions, elles y sont presque toujours des paraphrases. — Le mouvement liturgique actuel a orienté dans une voie meilleure les éditeurs de paroissien. Beaucoup de paroissiens s'efforcent de reproduire complètement les textes, soit dans un missel-vespéral en un seul volume, soit dans un missel et un vespéral séparés. Les offices de la semaine sainte et de Pâques, les offices de Noël sont l'objet de publications à part, qui en donnent le texte intégral. Les explications visent à être courtes et substantielles; la traduction veut être fidèle.

A un autre point de vue, il faut noter l'existence de paroissiens romains purs et simples si l'on peut dire, et de paroissiens romains avec propre diocésain. Certains diocèses ont laissé tellement appauvrir leur liturgie propre, qu'ils n'ont plus, à dire vrai, de propre diocésain : l'office et la messe de leurs saints particuliers se contentent de renvoyer au commun. Mais il y a encore beaucoup de diocèses, en France, qui ont gardé leurs traditions, ces traditions vénérables que nous avons plus d'une fois montrées fidèles à l'antiquité romaine contre les abandons du rit romain lui-même : ces diocèses ont besoin de paroissiens particuliers, soit sous forme de livres spéciaux, soit sous forme de *propres* à ajouter au paroissien romain.

3. *Du choix à faire d'un paroissien.* — Qu'on choisisse un paroissien pour soi ou pour d'autres, il faut tenir compte de diverses considérations.

Le paroissien doit tout d'abord être intelligible à celui qui s'en sert. Et voici qui élimine, par exemple, les paroissens latins à l'usage des gens qui ne savent pas le latin. Nous avons vu, entre les mains d'enfants qui lisaient tout juste le français, des paroissiens latins sans aucune traduction. Sûr moyen de garder le secret des mystères! Moyen plus sûr encore d'entretenir l'ignorance et de provoquer l'ennui. Le paroissien doit être intelligible, donc, en général, expliquer et traduire.

Pour ce qui est du contenu, il faut tout d'abord et absolument exiger du paroissien qu'il donne l'ordinaire de la messe, texte et traduction pour la partie dite ou chantée à haute voix, traduction tout au moins, mais plutôt texte et traduction pour les prières que le prêtre dit à voix basse. Et nous ne prétendons pas interdire au paroissien de donner des *prières durant la messe*, mais qu'on y trouve tout d'abord les *prières de la messe*. Des actes *avant la communion* peuvent servir; mais que tout d'abord on donne en leur place le texte du *Pater*, de l'*Agnus Dei*, des trois oraisons officielles qui suivent, et qu'une brève explication apprenne au lecteur que ces admirables prières sont la plus belle préparation à la communion.

Quant aux autres développements du paroissien, il faut voir à quels besoins ils répondent et à quelles personnes ils s'adaptent. Le mieux ici serait parfois l'ennemi du bien. On ne saurait trop encourager les chrétiens habitués de la messe quotidienne à user de paroissiens ou missels complets. Mais ces gros livres pourraient embarrasser les simples. Le paroissien de notre enfance, avec les offices des dimanches et fêtes, convient encore à beaucoup de gens.

Dans les diocèses qui ont un propre, il va sans dire qu'il faut avoir le paroissien diocésain ou le propre du diocèse. Il faut aimer, il faut vénérer les saints de chez soi. Cet amour et ce culte, bien compris, servent l'esprit catholique.

4. *Utilité du paroissien.* — C'est peu de dire que le paroissien est utile. Assurons qu'il est nécessaire. Pour les fidèles, le paroissien est le livre de la prière liturgique, c'est-à-dire de la prière qu'ils font en union avec tous les chrétiens de tous les pays et de tous les temps, suivant les rites et les formules consacrés par l'Église et par l'usage des siècles. C'est donc le livre de la prière catholique.

Ne proscrivons pas les livres de piété : eux aussi ils sont autorisés et utiles. Mais plaçons au premier rang, comme le livre de la piété, le volume, riche ou humble d'aspect, par lequel nous communions à la piété même, à la prière même de l'Église.

5. *Utilisation du paroissien.* — Pour avoir toute son utilité, encore faut-il que le paroissien soit bien utilisé. Et pour que les fidèles sachent utiliser le paroissien, il faut que ceux qui sont chargés de leur formation spirituelle leur apprennent à s'en servir. Le clergé et les maîtres chrétiens ont à guider enfants et grandes personnes dans le choix du paroissien; ils ont à les guider aussi dans la manière de s'en servir.

Et pour apprendre aux enfants et aux fidèles à se servir du paroissien, quelle meilleure méthode que de le leur expliquer? Pourquoi les catéchistes ne donneraient-ils pas une place dans leurs leçons à l'explication du paroissien? Pourquoi, dans les cercles d'études, dans les réunions d'Enfants de Marie, au lieu d'exhortations que rend assez vaines leur répétition même, n'ouvrirait-on pas le paroissien afin de le mieux pénétrer? Dans le petit livre où confluent tant de livres vénérables, ce ne sont pas les sujets de leçon qui manquent. Grandes fêtes de l'Église, anniversaires des martyrs et des confesseurs, dédicaces des plus célèbres sanctuaires de la chrétienté; textes de l'Ancien et du Nouveau Testament, hymnes des poètes chrétiens de l'antiquité, du Moyen Age et des temps modernes, oraisons et prières liturgiques si riches de pensée et si achevées de forme, quelle mine inépuisable d'enseignements! Ces enseignements on peut les adapter à tous les auditoires.

Tous les maîtres, des classes enfantines jusqu'aux Facultés, savent la valeur formatrice de la *lecture expliquée*. Puissions-nous faire apprécier, par expérience, la valeur formatrice d'une lecture expliquée du paroissien.

Pierre PARIS.

PAROUSIE (dans le Nouveau Testament). — Le mot parousie vient du grec et signifie littéralement « présence », II Cor., x, 10, mais il se dit aussi de l'action de se présenter, de l'arrivée. C'est en ce sens qu'il est souvent employé dans le Nouveau Testament pour désigner l'arrivée par excellence, la venue du Christ dans sa gloire à la fin des temps, Matth., XXIV, 3, 27, 37, 39, etc. On a exposé à FIN DU MONDE les diverses modalités de la catastrophe finale dont la parousie doit constituer le point culminant. Toutefois, cette seconde apparition du Sauveur sur la terre mérite d'être étudiée à part. Là-dessus, en effet, les exégètes rationalistes prétendent convaincre Jésus d'erreur : il aurait cru à l'imminence de la fin du monde; il aurait annoncé pour une date très prochaine son dernier avènement; il aurait même formulé toute sa doctrine et envisagé toute son œuvre en fonction de cette perspective eschatologique. Partant, les apôtres, confidents de sa pensée, auraient partagé, eux aussi, la même croyance ou plutôt les mêmes illusions : ils auraient vécu dans l'attente très ferme de son prochain retour glorieux et ce rêve chimérique les poursuivrait dans leurs pressantes exhortations aux premières communautés chrétiennes. Il importe donc d'examiner : I. La parousie dans l'enseignement de Jésus; II. La parousie dans les écrits apostoliques; III. Conclusions.

I. LA PAROUSIE DANS L'ENSEIGNEMENT DE JÉSUS. — Sans aucun doute, le Sauveur a prédit sa venue dans la gloire, pour juger tous les hommes, Matth., XVI, 27. Il a même promis à ses apôtres de les faire participer, comme assesseurs, à ce jugement général, Matth., XIX, 28, dont il a décrit la scène grandiose, Matth., XXV, 31-46. Mais quelle date a-t-il fixée pour ce retour triomphal? Il nous a laissé sur ce point toute une série de déclarations absolument concordantes et qui doivent nous servir à expliquer d'autres passages d'interprétation plus difficile.

1° *Les déclarations concordantes de Jésus sur l'époque de son dernier avènement.* — 1. *La date de la parousie est incertaine.* En deux circonstances au moins, le Christ s'est exprimé à ce sujet d'une manière catégorique, et cela en réponse à des questions pressantes posées par les apôtres. Gens du peuple, ils attendaient « en vrais israélites » le Messie triomphant et la restauration du royaume de David pour un avenir prochain. Jésus les avertit qu'ils n'ont pas à connaître le moment marqué par Dieu, Act., I, 7. C'est là le secret du Père céleste et le Fils n'a reçu mission de révéler ni le jour, ni l'heure, Marc., XIII, 32. Bien mieux, l'incertitude ne porte pas seulement sur le jour précis, sur l'heure exacte de la catastrophe finale, c'est le temps même du retour du Maître qu'il est impossible de prévoir, Marc., XIII, 33. Telle est la première leçon formelle du Sauveur. — 2. *La date de la parousie semble être plutôt lointaine.* Jésus laisse entendre que le royaume messianique n'entrera dans sa phase glorieuse, avec la consommation suprême, qu'après une période de préparation prolongée. Ainsi, lorsqu'il annonce à mainte reprise la prédication de l'Évangile dans tout l'univers, Matth., VIII, 11; XXVIII, 19. C'est encore le sens des nombreuses paraboles où la société évangélique, symbolisée de diverses manières, ne paraît devoir s'étendre

que progressivement dans le monde, Marc., IV, 26-32. Enfin, dans les paraboles de la semaine sainte, le Christ va jusqu'à insinuer que son retour pourrait tarder plus qu'on ne pense, Matth., XXIV,48. Autant d'indications prophétiques qui, dissimulées à dessein sous les voiles de l'allégorie, n'en conservent pas moins pour nous assez de lumière. Certes, elles ont pu passer inaperçues aux yeux des premières communautés chrétiennes dont les vives préoccupations eschatologiques gardaient plus d'un reflet des espérances juives. Mais nous comprenons pourquoi le Sauveur n'a pas voulu dissiper toutes les ombres : il entendait rester fidèle à sa mission religieuse et donner toute son efficacité à sa prédication du grand devoir de la vigilance. — 3. *La parousie sera soudaine et inattendue.* Le Fils de l'homme viendra à l'improviste, comme le déluge au temps de Noé, Matth., XXIV, 37-39, ou encore comme un voleur ou un coup de foudre, Matth., XXIV, 27, 42-44. Aussi le divin Maître insiste-t-il auprès de ses apôtres sur la nécessité d'être toujours prêts, comme les serviteurs qui attendent leur maître, Marc., XIII, 33-37. Et il termine : « Ce que je dis à vous, je le dis à tous : Veillez! » Ses recommandations dépassent donc le cercle intime des disciples et s'adressent à *tous* les fidèles de l'Église dont la mort sera, d'ailleurs, comme une « anticipation secrète » de la parousie glorieuse. Pour mieux nous préparer aux jugements divins, Jésus mêle ainsi intentionnellement ces deux faits : la fin du monde et la fin de chaque homme. Doctrine de sagesse et de vérité : nous ne connaissons pas plus notre dernière heure que la dernière heure du monde, et la fin de ce monde sera pour nous le jour de notre mort qui fixera notre destinée éternelle avant la solennelle confirmation du jugement suprême.

2° *Les déclarations eschatologiques de Jésus moins faciles à interpréter.* — Il est de règle en exégèse d'expliquer les textes obscurs d'après les textes clairs. Ce principe ne doit jamais être perdu de vue dans l'examen des passages suivants : — 1. Matth., X, 23. La venue dont il est ici question n'est pas nécessairement la parousie glorieuse. « Le Fils de l'homme vient lorsqu'il exerce un grand jugement, surtout tel que la ruine de Jérusalem. » (Lagrange.) Or le contexte invite précisément à penser au châtiment exemplaire infligé en 70 aux premiers persécuteurs du christianisme. — 2. Matth., XVI, 28. Les variantes de ce passage dans Marc., IX, 1 et dans Luc., IX, 27 permettent d'en donner l'exacte interprétation. Dans saint Luc, en effet, la perspective n'est certainement pas eschatologique; dans saint Marc, la venue du règne de Dieu *en puissance* caractérise bien la puissante action divine animant l'Église dans la prédication de l'Évangile. Par conséquent, dans saint Matthieu, la venue du Fils de l'homme, sans aucun des traits habituels aux tableaux de la parousie, doit s'entendre de l'action du Christ dans son royaume, l'Église. Il y a ici une allusion à des événements décisifs de l'histoire de ce royaume : la ruine du judaïsme et le mouvement de conversion des gentils, dont quelques auditeurs de Jésus seront témoins. — 3. Matth., XXVI, 64. Cette réponse solennelle du Sauveur aux questions de Caïphe devant le sanhédrin n'annonce pas son retour glorieux avant la mort de ses juges. Elle précise seulement, par une citation de Daniel, VII, 13, la déclaration qu'il vient de faire, à savoir qu'il est le Messie et le Fils de Dieu. L'accent est ici sur la réalité de la gloire promise au Christ. Et c'est pourquoi saint Luc, XXII, 69, a très heureusement traduit la formule « vous verrez », imposée par la vision de Daniel, par la tournure narrative : « désormais le Fils de l'homme sera assis. » — 4. Joa., XXI, 22. Ce passage bien connu n'a rien d'une annonce formelle de la parousie imminente. Le verset suivant suppose, il est vrai, que cette attente existe parmi « les frères ». Mais Jésus, en la circonstance, refuse seulement de faire connaître le sort du disciple bien-aimé. — 5. Le discours eschatologique du Christ, Matth., XXIV, 1-XXV, 46, où se trouve la célèbre déclaration : « En vérité, je vous le dis, cette génération-ci ne passera pas que tout ceci n'arrive. » Par ce discours le Sauveur répond à une double question des apôtres, nettement posée dans Matth., XXIV, 3 : « Quand ceci (la ruine du Temple) arrivera-t-il? Quel sera le signe de la consommation du siècle? » A vrai dire, dans l'esprit des disciples, les deux événements semblent intimement liés. N'empêche que dans sa réponse Jésus les a rapprochés sans les confondre. Certes, il n'est pas toujours facile d'interpréter dans le détail chacun des traits de cette apocalypse. Mais de telles difficultés sont inhérentes à la nature du sujet traité; elles tiennent, en outre, au procédé littéraire des évangélistes et à la façon dont les paroles du Sauveur ont été groupées. Les exégètes catholiques ont donc vu dans ce discours, tantôt deux prophéties successives, tantôt deux prophéties entremêlées, tantôt même deux prédictions simultanées, la ruine du peuple juif étant la figure de la fin du monde. Il reste néanmoins que la conclusion de tout ce morceau distingue nettement la date des deux faits. A la première question : « Quand ceci (la destruction du Temple) arrivera-t-il? », Jésus répond : « *Ceci* arrivera avant que disparaisse la présente génération, » Matth., XXIV, 34. Prophétie qui s'est accomplie à la lettre. Et il poursuit, après une courte parenthèse, XXIV, 35, en abordant la seconde question touchant la parousie : « Quant à ce jour et à cette heure-*là*, personne ne sait, » XXIV, 36. Ainsi, aucune équivoque dans sa pensée. Il maintient, et avec raison, entre le désastre de l'an 70 et la catastrophe finale une relation de symbolisme, mais il a soin d'opposer les deux événements : le premier, qui est proche, sera annoncé par des signes; l'autre, subit et inattendu, ne surviendra que dans un avenir incertain. Il les confond même si peu qu'il place entre eux « les temps des nations », Luc., XXI, 24, qui embrassent toute l'histoire de l'Église. Que les paroles du Sauveur n'aient pas toujours été bien comprises, qu'elles aient même été parfois mal interprétées dans certains milieux chrétiens, nous n'y contredirons pas. Le Christ, lui, n'a pas prédit l'imminence de la fin du monde et, de ce chef, on ne peut attaquer son caractère divin.

II. La parousie dans les écrits apostoliques. — *En principe*, les apôtres et saint Paul, interprètes fidèles de la pensée de Jésus, n'ont pas dû avoir sur la parousie une autre doctrine que celle du Maître. Si, d'ailleurs, le retour prochain du Christ avait formé l'objet du message apostolique, comment la foi chrétienne aurait-elle pu survivre au démenti flagrant de l'histoire? Il est possible toutefois de constater qu'*en fait* l'enseignement des apôtres sur la parousie concorde avec celui du Sauveur, bien que là encore certains textes soient d'une interprétation moins facile.

1° *L'enseignement des écrits apostoliques.* — 1. *La date de la parousie est incertaine.* Si les apôtres rappellent souvent leur croyance ferme au second avènement de Jésus, II Thess., I, 6, 7; I Pet., IV, 5, s'ils insistent sur la soudaineté de cette apparition, I Thess., V, 2; II Pet., III, 10, ils affirment non moins nettement que la date du retour du Seigneur est inconnue. Saint Paul déclare le problème insoluble et, reprenant les paroles du Christ, il juge inutile d'écrire à ce sujet, I Thess., V, 1. Toutefois, il s'aperçoit bientôt des inconvénients de cette attitude. Il proteste alors vivement contre les bruits de parousie imminente qui circulent parmi les chrétiens : le dernier jour n'est pas si proche, puisque les signes qui doivent le précéder et dont la durée est incertaine n'ont pas encore paru, II Thess., II, 1-12. SaintPierre écarte, lui aussi, l'hypo-

thèse de la venue prochaine du Sauveur, II Pet., III, 3-10, et donne même le plus judicieux principe d'interprétation pour toutes les prophéties eschatologiques : « Pour le Seigneur, un jour est comme mille ans et mille ans sont comme un jour. » En somme, les deux apôtres refusent absolument de fixer au sujet de la parousie une date même approximative. — 2. *Le temps de la parousie est plutôt lointain.* C'est ce qui ressort des prédictions de saint Paul sur la conversion des gentils et des juifs qui doit précéder le temps de l'Antéchrist, Rom., XI, 25-29; II Thess., II, 1-7. C'est aussi l'impression générale qui se dégage à la lecture des instructions des apôtres sur les devoirs sociaux des fidèles.

Bien loin de sonner le glas du monde, les épîtres apostoliques en sonnaient plutôt le renouveau : ce renouveau magnifique que lui apportaient l'évangile et la grâce de Jésus-Christ. Nous y voyons, en effet, poindre la restauration de toutes choses dans le Christ, et non seulement de celles qui regardent la vie future, mais de celles-là aussi qui sont de la terre, et du bon ordre de la vie présente. Restauration de la société politique, I Pet., II, 13-17; Rom., XIII, 1-7. Restauration de la société conjugale, I Pet., III, 1-8; Eph., V, 21-33, etc. Restauration de la société domestique en toutes ses parties et toutes ses dépendances, I Pet., II, 18-23; Eph., VI, 1-9; Col., III, 18-25. Restauration enfin de l'entière société humaine, dans les différentes classes qui la composent, et les devoirs réciproques de justice et de charité qui les lient les unes aux autres, Jac., II, 1-17; V, 1-6; I Joa., III, 11-24, etc. Qu'on lise ces pages merveilleuses et qu'on dise qu'ils étaient dominés par l'idée que le monde allait finir, ceux qui les ont écrites, qui y ont posé avec tant de clairvoyance les bases de la reconstruction de tout l'ordre social tant public que privé, qui d'une main si sûre y ont établi les principes de cette admirable civilisation chrétienne que les siècles à venir devaient voir s'élever sur les ruines de la barbare civilisation du paganisme. (Billot.)

2° *Les textes moins faciles à interpréter.* — 1. *Les textes parénétiques.* On entend par là les fréquentes exhortations à veiller, à persévérer, que les apôtres adressent à leurs lecteurs et qu'ils terminent souvent par des formules de ce genre : le Seigneur est proche, Phil., IV, 5; le juge est à la porte, Jac., V, 9; le temps est court, I Cor., VII, 29. Il faut bien se garder d'y voir l'annonce de la proximité de la parousie, lorsque cette venue du Seigneur ou du Juge est présentée sans autre précision, sans aucune mention de gloire ou de majesté, en un mot sans le décor de la grande scène du jugement dernier. Ces diverses comparaisons expriment alors uniquement la brièveté de la vie et la soudaineté de la mort. Les recommandations qui les accompagnent ne sont elles-mêmes qu'une application, appropriée à la première génération chrétienne, des conseils du Sauveur sur la vigilance. — 2. *Les textes d'apparence eschatologique.* Certaines expressions employées par les apôtres (les derniers jours, Act., II, 16; II Tim., III, 1; la dernière heure, I Joa., II, 18; la fin ou l'achèvement des siècles, I Cor., X, 11) pourraient faire croire qu'ils attendaient comme prochaine la catastrophe finale. Mais il ne faut pas oublier que ces termes appartiennent à la langue des prophètes. Is., II, 2; Os., III, 5, et désignent simplement, dans l'exégèse biblique et dans la tradition rabbinique, la dernière période de l'histoire du monde, les temps messianiques qui doivent s'écouler de la venue du Messie à la consommation suprême. De fait, étudiées dans leur contexte, ces expressions courantes ne peuvent avoir une autre signification. En parlant du dernier âge du monde d'une durée indéterminée, les apôtres n'ont donc pas enseigné l'imminence de la parousie. — 3. *La réponse de saint Paul aux chrétiens de Thessalonique*, à propos de la résurrection : « *Nous, les vivants*, restés pour l'avènement du Seigneur, nous ne devancerons pas ceux qui sont morts, » I Thess., IV, 15-18. Ces paroles de l'Apôtre, souvent alléguées comme preuve de sa croyance à la proximité de la parousie, peuvent être expliquées de deux façons. Suivant l'interprétation traditionnelle, le mot *nous* ne serait qu'une figure de style et désignerait la catégorie des fidèles trouvés vivants par le Sauveur au dernier jour. Mais il n'est pas non plus impossible que saint Paul se soit placé dans l'hypothèse de ses correspondants, sans préjuger en rien sa valeur. — 4. *Plus spécialement dans l'Apocalypse*, de nombreuses expressions pourraient faire croire à l'imminente parousie du Christ, I, 7; II, 15, 16; III, 3, 20; VI, 11. On aboutit toutefois à une autre conclusion en faisant l'exégèse de ces divers passages. Les uns ne se rapportent pas d'une façon directe au dernier avènement de Jésus et visent, soit l'arrivée des temps messianiques, soit la parousie individuelle au moment de la mort de chacun. Les autres, qui sont proprement eschatologiques, ne précisent pas la date de la fin du monde. Au surplus, la nature des événements prophétisés (le règne de l'Antéchrist, le millénaire) recule dans un lointain indéfini la perspective du jugement dernier.

III. Conclusions. — 1° *L'exégète catholique* devra se rappeler, dans ses études, pour y conformer son enseignement : 1. Le décret du Saint-Office, *Lamentabili sane exitu*, en date du 3 juillet 1907, portant, en particulier, condamnation d'une proposition moderniste (n° 33) relative à la parousie. Voir Jésus-Christ (Conclusions). — 2. Les décisions suivantes de la Commission biblique en date du 18 juin 1915 :

Art. premier. — Pour résoudre les difficultés qui se rencontrent dans les épîtres de saint Paul et des autres apôtres, où il est question de la parousie, comme l'on dit c'est-à-dire du second avènement de Notre-Seigneur Jésus-Christ, est-il permis à un exégète catholique d'affirmer que les apôtres, bien que, sous l'inspiration de l'Esprit-Saint, ils n'enseignent aucune erreur, énoncent néanmoins leurs propres opinions humaines, où peut se glisser l'erreur et l'illusion? — *R.* Non.

Art. 2. — Si l'on considère la vraie notion de la charge apostolique et la fidélité indubitable de saint Paul à la doctrine du Maître, et, d'autre part, le dogme catholique sur l'inspiration et l'inerrance des saintes Écritures, selon lequel tout ce que l'écrivain sacré affirme, énonce, insinue, doit être regardé comme affirmé, énoncé, insinué par l'Esprit-Saint; si l'on pèse aussi attentivement les textes des épîtres de l'Apôtre, considérés en eux-mêmes et en conformité parfaite avec la manière de parler du Sauveur lui-même, faut-il affirmer que l'apôtre Paul n'a absolument rien dit dans ses écrits qui ne concorde parfaitement, en ce qui concerne l'époque de la parousie, avec cette ignorance que le Christ lui-même a proclamée commune à tous les hommes? — *R.* Oui.

Art. 3. — En tenant compte de la locution grecque : « Nous, les vivants qui sommes restés, » ainsi que de l'explication des Pères, notamment de saint Jean Chrysostome, si versé, soit dans la connaissance de sa propre langue, soit dans celle des épîtres de saint Paul, est-il permis de rejeter, comme cherchée trop loin et dépourvue de solide fondement l'interprétation traditionnelle dans les écoles catholiques (conservée aussi par les novateurs du XVI^e^ siècle eux-mêmes), qui explique les paroles de saint Paul, au chap. IV, 15-17 de la première épître aux Thessaloniciens, sans y voir en aucune façon l'affirmation d'une parousie si proche que l'Apôtre se range, lui et ses lecteurs, au nombre de ces fidèles qu seront alors vivants et iront au-devant du Christ? — *R.* Non.

2° *L'apologiste*, en réponse aux attaques de la critique rationaliste, montrera comment les difficultés du problème de la parousie sont résolues, dès le principe, en grande partie, par l'examen des différences entre la prophétie et l'histoire. Différences de perspective : l'historien est obligé de suivre la marche et la succession des événements; le prophète participe à la vision divine et contemple les faits d'un seul coup d'œil, comme dans une vue panoramique. Différences d'objectif et de clarté : l'historien étudie le passé et recherche la plus grande lumière possible; le prophète

embrasse l'avenir et dans son récit, où se mêlent parfois des événements situés sur deux plans distincts, une demi-obscurité est nécessaire : il suffit que la prophétie soit reconnaissable après coup.

3° *Les prêtres*, dans leurs instructions, rappelleront souvent aux fidèles qu'ayant la parousie glorieuse de la fin des temps il y a pour tout homme, au moment de la mort, une « parousie invisible du Seigneur ». Notre vie n'est qu'une attente du retour du Maître qui prononcera sur chacun de nous, au jugement particulier, la sentence définitive, publiée plus tard au grand jour, lors du jugement général.

En dehors des ouvrages généraux et des commentaires sur chacun des livres du Nouveau Testament, on pourra consulter : Billot, *La parousie*, Paris, 1920. A signaler aussi, dans le *Dictionnaire de la Bible*, l'art. : *Fin du monde*, par Mangenot, et, dans le *Dict. apol. de la foi cath.*, les art. : *Fin du monde*, par Lemonnyer, et *Jésus-Christ*, n. 264-294, par de Grandmaison.

Léon Vaganay.

PARTICIPATION AUX BÉNÉFICES.

— Elle peut se définir une institution basée sur un contrat entre un patron et ses ouvriers, d'après lequel ces derniers doivent recevoir, en sus du salaire ordinaire, une part à déterminer dans les profits de l'entreprise.

1. L'ancêtre de la participation aux bénéfices en France, si on laisse de côté le métayage qui en est la forme la plus ancienne, est Leclaire, qui la créa en 1842. Laroche-Joubert le suivit de près, en l'instituant dans sa papeterie en 1843. Dès 1848, Chaix offrait à ses ouvriers une répartition annuelle de 10 % sur les bénéfices, mais il vit sa tentative échouer parce que ses employés auraient voulu une répartition mensuelle. L'essai renouvelé par son fils en 1871 a réussi parfaitement. En 1867, M. Charles Robert, secrétaire général de Victor Duruy, présenta à l'Exposition qui se tenait alors à Paris un rapport remarqué sur la question. Mais ce fut après la guerre de 1870 que commença un développement plus rapide de la participation.

Un arrêté du 30 mai 1879 autorisa la Société pour l'étude pratique de la participation du personnel dans les bénéfices. Elle avait pour mission de faciliter à tous les intéressés l'étude pratique des diverses méthodes de participation des employés et des ouvriers dans les bénéfices de l'entreprise.

De nombreux projets de loi furent déposés sur le bureau de la Chambre. En 1879, Laroche-Joubert déposait une proposition ayant pour objet « de pousser au système coopératif, c'est-à-dire à l'association de l'intelligence, du capital et du travail, par la participation imposée aux adjudications, lors de la confection du cahier des charges des travaux à exécuter pour le compte de l'État, des départements et des communes. » En 1883, Waldeck-Rousseau instituait une commission extra-parlementaire des associations ouvrières, avec mandat : 1° de rechercher le moyen de leur faciliter leur admission aux adjudications de l'État; 2° d'étudier dans quelle mesure il serait possible d'obtenir des entrepreneurs la participation de leurs ouvriers dans les bénéfices de leurs entreprises. L'enquête dura cinq ans. En 1888, parut un rapport général dû à la plume de Barberet, rapport remarquable qui aboutissait aux conclusions suivantes : « La participation peut et doit être propagée et encouragée par la publicité et les moyens d'influence dont le Gouvernement dispose; mais elle ne doit être, ni subventionnée par le budget, ni imposée par la loi ... Aucune obligation ne doit être inscrite à cet égard dans notre code civil pour modifier le contrat de louage en y introduisant par voie de contrainte le principe de la participation aux bénéfices... C'est par la liberté que la participation devra se généraliser dans notre pays, si cet heureux avenir lui est réservé. »

En 1914, en France, on évaluait à 114 le nombre des entreprises pratiquant la participation aux bénéfices, non compris les sociétés coopératives de production.

2. *Depuis la grande guerre*, l'idée semble bien avoir mûri. Rapprochés les uns des autres par la communauté des périls et des sacrifices, on dirait que les hommes ont eu le désir plus vif du rapprochement des esprits, des cœurs et des intérêts. Un grand industriel, M. Charles Nicaise, administrateur-délégué de la Société Lorraine des anciens établissements de Diétrich et Cie, à Lunéville, écrivait : « La révolution n'est pas faite, mais elle se cherche. Il dépend peut-être de quelques-uns, de ceux-là qui détiennent la puissance réelle — vous, les grands industriels, les grands commerçants — qu'elle se fasse dans la concorde et dans l'union... Éclairer le peuple du travail — qu'avons-nous fait pour instruire son esprit? — lui faciliter l'accès à la propriété par générosité fraternelle..., faire du travailleur un propriétaire de sa maison, de son usine, de son âme, tel m'apparaît être le devoir et la charte de la société future. » De leur côté, à la Conférence internationale des syndicats chrétiens en mars 1919, les ouvriers exprimaient ainsi leur pensée : « Le terme de notre action syndicale serait de réaliser le principe de la collaboration pacifique du capital et du travail dans l'entreprise, et de répartir équitablement les profits laissés par celle-ci. »

On ne s'étonnera donc pas que la question de la participation aux bénéfices fut inscrite à l'ordre du jour du Conseil supérieur du travail. Mais comme préparation à la session du Conseil supérieur, et sur la demande du ministère du travail, sa Commission permanente organisa en 1923 une vaste enquête sur la question. En voici les résultats.

Quatre lois ont touché la matière de la participation aux bénéfices : 1° la loi du 18 décembre 1915 sur les sociétés coopératives ouvrières de production et le crédit au travail; 2° la loi du 26 avril 1917 sur les sociétés anonymes à participation ouvrière; 3° la loi du 9 septembre 1919 modifiant la loi du 21 avril 1810 sur les mines, en ce qui concerne la durée des concessions et la participation de l'État et du personnel dans les bénéfices; 4° la loi du 29 avril 1921 relative au nouveau régime des chemins de fer d'intérêt général qui contient des dispositions pouvant donner lieu, en faveur du personnel des grands réseaux, à une certaine participation aux bénéfices.

Après les lois, l'enquête rechercha les groupements qui les utilisent. En 1920, il y avait 475 sociétés ouvrières de production, dont 347 adhérentes à la Chambre consultative. Dix sociétés ont été signalées comme s'étant constituées sous le régime de la loi de 1917.

Quant aux initiatives privées, sur 168 établissements signalés, 75 ont été retenus comme remplissant deux conditions regardées comme essentielles, d'une part que les sommes attribuées aux travailleurs dépendent effectivement des bénéfices réalisés, d'autre part que la répartition soit individuelle. Signalons parmi ces établissements : la Compagnie du Chemin de fer d'Orléans, le Bon Marché, la Compagnie des Mines de Blanzy à Montceau-les-Mines, la Samaritaine, la Compagnie de Fives-Lille, l'imprimerie Chaix, etc. Dans la presque unanimité des cas, le personnel n'est autorisé à exercer aucun contrôle sur l'application des mesures prises en sa faveur, la participation étant accordée à titre de pure libéralité.

D'après l'enquête, les *modes de participation* sont extrêmement variables. Certains industriels réservent une partie des avantages accordés en la plaçant sous forme de capitalisation sur un livret individuel, le

reste étant remis en espèces aux ouvriers. D'autres emploient les bénéfices de fin d'année à rendre les ouvriers acquéreurs d'actions, par conséquent à leur permettre de devenir ainsi propriétaires d'une partie de l'usine. D'autres enfin donnent purement et simplement à leur personnel le montant du bénéfice annuel qui leur revient d'après le contrat établi.

La répartition des bénéfices est donc avant tout une institution de liberté. Nous devons faire ici une place à part à l'intéressant essai de répartition équitable des bénéfices commencé par M. Romanet aux usines métallurgiques Joya à Grenoble. On sait que M. Romanet est « l'inventeur », sinon des allocations familiales, du moins des Caisses de compensation qui en ont tant facilité le développement. Il croit que si l'on veut obtenir de l'ouvrier son maximum de rendement, il est bon qu'il soit intéressé aux résultats obtenus. Il a donc établi, non seulement un salaire suffisant pour permettre aux ouvriers d'accomplir leurs devoirs personnels, familiaux et sociaux, non seulement des primes à la production qui font corps avec le salaire et en sont la partie variable, mais aussi une répartition des bénéfices. Un tiers est accordé au capital, un tiers à la Direction, et un tiers aux ouvriers. La question du contrôle par les intéressés se posait fatalement. M. Romanet accepta la légitimité de ce contrôle, mais il le limita en ne le faisant commencer qu'à partir du moment où la commande passe par la Direction au rayon Travail.

Il faut lire sa remarquable conférence faite à la Chambre de commerce de Grenoble le 15 avril 1920. Tout y est clairement exposé, jusque et y compris seize objections réfutées d'ailleurs de main de maître. C'est l'honneur du patronat français d'avoir de ces chefs d'industrie qui comprennent, suivant l'expression de M. Joya lui-même, « que les temps sont changés, que maintes formules sociales qui paraissaient hier intangibles sont aujourd'hui périmées et qu'à l'heure où commence la plus grande bataille économique que le monde ait jamais connue, l'adaptation sage et éclairée de nos industries aux aspirations légitimes de notre époque apparaît, tout autant que les compétences techniques, le perfectionnement de l'outillage et la puissance financière, comme un des gages les plus certains du progrès. »

3. C'est appuyé sur tous ces renseignements d'ordre législatif et d'ordre pratique, que le *Conseil supérieur du Travail* a longuement délibéré et discuté du 12 au 16 novembre 1923. M. André Baudet, membre de la Chambre de commerce de Paris, présentait le rapport.

Après de longs débats sur lesquels nous reviendrons tout à l'heure, le conseil adopta les conclusions suivantes :

La participation aux bénéfices est un contrat par lequel l'employeur s'engage, en sus du payement du salaire normal, à partager entre les salariés de son entreprise une part de ses bénéfices nets, sans participation aux pertes.

Le Conseil supérieur du travail émet le vœu :

a) Que le contrat fixe à l'avance le *quantum* des bénéfices à répartir;

b) Que le contrat ne puisse imposer, pour avoir droit à la répartition des bénéfices, des conditions qui rendraient ce droit illusoire; que, notamment, l'employeur ne puisse se réserver la faculté, au moment de la répartition, d'exclure de celle-ci tels ou tels employés qu'il lui plairait d'exclure;

c) Que le contrat fixe les règles à observer pour le versement de la part des bénéfices revenant à chaque participant, étant entendu que cette part une fois fixée leur sera définitivement acquise, que le versement en soit immédiat ou différé;

Qu'il soit interdit de supprimer ou de modifier, pour la durée de l'exercice en cours, toute disposition relative à la participation qui aura été prévue par un règlement;

Que la participation aux bénéfices ressortissant, par sa nature du contrat de travail et non du contrat d'association, les contestations qu'entraînera son application relèvent de la juridiction prud'hommale ou, à son défaut, de la justice de paix, dans la limite de leur compétence respective;

Que les applications de la participation aux bénéfices soient multipliées et encouragées;

Que la propagande à cet égard soit intensifiée dans tous les milieux.

Ce qui compliqua le débat ce fut l'intervention de M. Justin Godart, député, qui, en son nom et au nom de 22 membres ouvriers du Conseil, présenta un contre-projet. Pour lui, la participation aux bénéfices ne doit pas être seulement, si l'on veut lui faire produire des fruits de pacification sociale réelle, un condiment du salaire, une œuvre de patronage, une distribution bénévole de quelques profits. Établie isolément, sans que l'atmosphère générale du travail soit modifiée, elle ne sera pas un progrès social. Il faut élargir le problème, et préparer une réelle collaboration du travail dans la technique et dans la gestion de l'entreprise. L'ingérence dans la gestion serait un danger, dit-on. Mais l'ignorance, par le personnel, de la vie intérieure de l'entreprise n'est-elle pas aussi dangereuse?

Il signala en outre les expériences concluantes de la prime à la gestion rapportées dans l'enquête même du ministère : celles de la maison Leclaire, du Familistère de Guise, de la papeterie Laroche-Joubert d'Angoulême, de la fabrique de porcelaine Marc Larchevêque de Vierzon.

Mais au nom du ministre du travail, M. Picquenard, directeur du travail, demanda au Conseil supérieur de ne point accueillir ce contre-projet de M. Godart, parce qu'il visait un autre problème que celui mis à l'ordre du jour. Il fut en effet rejeté. Reconnaissons-le pourtant, il y avait quelque chose de juste dans la position de M. Justin Godart. C'est toute la question, non pas du salariat, mais de l'amélioration du salariat qui se pose; et par amélioration, il ne faut pas entendre uniquement l'amélioration matérielle, mais aussi l'amélioration intellectuelle et morale du salariat. Dès lors la question ne pourra pas toujours être esquivée et il vaudrait mieux l'étudier avec prudence et sérénité, mais dans toute son ampleur.

4. Deux mots sur la participation *à l'étranger*. *En Angleterre*, à la date du 30 juin 1907, 51 entreprises mettaient en pratique la participation aux bénéfices. Elle a valu aux ouvriers occupés par elles une augmentation de 6,6 % de salaire.

En 1917, le fameux document connu sous le nom de Rapport Whitley — la présidence de la Commission de reconstruction ayant été confiée à M. Whitley, membre du Parlement et copropriétaire de filatures importantes — n'a pas passé sous silence la participation aux bénéfices. Il déclare que les conditions de chaque industrie sont trop variables pour qu'il soit possible de recommander quelque système que ce soit, mais il est nettement favorable à l'idée.

En Amérique, elle fit l'objet d'une enquête considérable. Le rapporteur a groupé les établissements en trois catégories : ceux où la participation est appliquée au moins au tiers du personnel, ceux où elle est appliquée aux collaborateurs principaux et employés de bureau, et ceux où fonctionne un système quelconque de prime au travail. De nombreux tableaux exposent l'infinie variété des formes de la rémunération du travail et un ensemble de participations vraiment admirable. Disons seulement que, dans l'industrie américaine, l'ouvrier participe à la formation du capital dans la proportion de 27 %.

Conclusion. — Il est évident que la participation, à quelque degré que ce soit, est conditionnée par la mesure même des capacités économiques et morales, et une fois de plus on aboutit à une question d'éduca-

tion et de morale, les régimes ne valant jamais que ce que valent les hommes. Il n'y a pas de panacée universelle.

Ajoutons que les organisations socialistes ne regardent la participation qu'avec une grande défiance. Le IX[e] congrès de la Fédération de l'alimentation (Lyon, septembre 1919) la juge « impraticable d'abord, ensuite n'apportant aucune solution sérieuse pour la classe ouvrière. » Leur position est logique d'ailleurs, puisque leurs doctrines n'envisagent pas l'entente des classes, mais la disparition même du patronat.

Des sociologues, même catholiques, parlent parfois des trois étapes, sagement ménagées, à parcourir : l'aide fraternelle à l'ouvrier, la participation, enfin l'association. L'avenir seul dira si la dernière étape est un rêve impossible, ou si l'évolution aboutira à cet idéal.

Outre les principaux rapports officiels cités, Waxweiler, *Participation aux bénéfices*, 1895; Paul Bureau, *L'association de l'ouvrier aux profits du patron*, 1893; Roger Merlin, *Le métayage et la participation aux bénéfices*, 1893; Böhmert, *La participation aux bénéfices*, traduit par Albert Trombert, 1888; Albert Trombert, *Guide pratique pour l'application de la participation aux bénéfices*, 1892; Romanet, *La répartition équitable des bénéfices*, Grenoble, 1920; Paul Delombre, *La participation aux bénéfices*, 1919.

Paul Six.

1. PASCAL Blaise fut un des génies les plus précoces, les plus universels, les plus prodigieux que la terre ait connus. I. Sa vie. II. Les *Provinciales*. III. Les *Pensées*. IV. Les *Opuscules*. V. Son influence.

I. Vie. — Il est né le 19 juin 1623 à Clermont en Auvergne, où son père Étienne Pascal était président de la cour des aides. Dès l'âge le plus tendre, raconte Mme Périer sa sœur, « il donna des marques d'un esprit extraordinaire par les petites réparties qu'il faisait très à propos. »

1° *Travaux jusqu'à la conversion et l'entrée à Port-Royal.* — En 1631, son père vendit sa charge et vint à Paris pour se consacrer à l'éducation de son fils et de ses deux filles, Gilberte, la future Mme Périer, née en 1620, et Jacqueline née, en 1625.

Quelqu'un ayant frappé avec un couteau sur un objet de faïence, l'enfant remarqua que si on le touchait le son était plus plat et se mit à faire des expériences sur les sons; à douze ans, il rédigea *Traité sur la communication des sons*. Son père fort instruit en mathématiques, effrayé de sa précocité en ces matières, lui en interdit l'étude; mais, sur quelques définitions saisies au hasard, Pascal, avec des barres et des ronds tracés sur le sable, découvrit en géométrie les trente-deux premières propositions d'Euclide. Il étudia comme en se jouant le grec et le latin, les lettres et la philosophie, les questions de physique et de mécanique. Tout jeune encore, il fréquente les conférences que tiennent chaque semaine les plus illustres savants de Paris, répond aux questions qu'on lui pose, propose les siennes; il est admis dans l'intimité du P. Mersenne, de Roberval... correspond avec les savants de l'Europe et, à l'âge où les autres commencent à apprendre, il s'est déjà fait une place d'élite dans la science.

A seize ans, il écrit son *Traité des sections coniques* qui suppose un tel effort d'intelligence que Descartes ne pouvait croire qu'il fût de lui et l'attribua à son père ou à ses maîtres. En 1639, son père fut nommé intendant à Rouen; pour l'aider dans ses calculs, il inventa une *Machine arithmétique* ou machine à compter qui étonna le génie de Leibniz au point que celui-ci voulut la perfectionner.

Sans être dissolu, Pascal aimait le plaisir. Deux gentilshommes normands, de la Bouteillerie et Deslandres, qui subissaient l'influence de M. Guillebert, curé de Rouville, l'un des amis de Saint-Cyran, eurent l'occasion de fréquenter la maison pour voir son père qui s'était cassé la jambe (1646), firent lire à Pascal des ouvrages jansénistes, sans doute *La fréquente communion* d'Arnauld; *Considérations sur les dimanches et les fêtes, Vie de la sainte Vierge, Lettres spirituelles* de Saint-Cyran; *Réformation de l'homme intérieur*, extrait de l'*Augustinus* et traduit par Arnauld d'Andilly. Ces lectures déterminent une « première conversion »; il embrasse l'austère doctrine de Jansénius, y amène son père et ses sœurs; avec une ardeur de néophyte, il dénonce à l'archevêque les hérésies d'un ancien religieux dit frère Saint-Ange.

De 1646 à 1649, tant à Rouen qu'à Paris, il s'applique à la physique, reprend, corrige et complète les travaux sur la pesanteur de l'air de Torricelli, connus par le P. Mersenne depuis 1644. Sur des expériences faites par M. Périer au Puy de Dôme et par lui à la tour Saint-Jacques à Paris, il prouve que ce qu'on attribuait à l'horreur du vide est l'effet de la pesanteur de l'air. Il écrit *Nouvelles expériences touchant le vide*, attaquées par le P. Noël jésuite; *Traité du vide*, dont il nous reste un fragment de préface, *De l'autorité en matière de philosophie*, où il essaie de restreindre à de justes limites, c'est-à-dire aux sciences de tradition « le respect que l'on porte à l'antiquité »; *Traité de l'équilibre des liqueurs* et *Traité de la pesanteur de la masse de l'air*, 1651, dans lesquels, établissant une analogie complète entre la pression liquide et la pression atmosphérique, il pose le principe de la barométrie, de la presse hydraulique et de beaucoup d'inventions modernes : « Les caissons pour bâtir les piles des ponts, les gazomètres de nos usines à gaz, les cheminées de nos chaufferies modernes fournissent des applications nombreuses des lois énoncées par Pascal... l'équilibre des corps flottants, la forme à donner aux navires pour assurer leur stabilité... Enfin, le ballon « flasque et mol » porté du bas au sommet d'une haute montagne devient montgolfière, ballon sphérique ou ballon captif ou ballon sonde ou encore dirigeable. ... L'Hydrostatique moderne dans ses plus merveilleuses inventions ne fait que développer les Traités de Pascal. » E. Carrière, *Bulletin de littérature ecclésiastique de Toulouse*, janvier-février 1923. Ce qu'il appelle « le crève-tonneau » n'est pas autre chose que ce gros tuyau par lequel on capte les eaux des montagnes pour les usines modernes. Il n'a pas inventé la brouette comme on le dit quelquefois, mais « le haquet et la vinaigrette » qu'on utilisa à Paris jusqu'en 1830; il établit par ses « carrosses à cinq sols » le principe des tramways...

En même temps, il rendait à la science un service, plus grand encore peut-être, en distinguant nettement sa méthode de celle de la théologie : l'une basée sur l'expérience est naturellement changeante avec elle, l'autre appuyée sur la tradition est de soi immuable, bien que perfectible aussi, mais d'une autre manière. Il révèle donc dans les sciences physiques le génie dont il avait d'abord fait preuve dans les mathématiques. Des travaux si considérables avaient ruiné sa santé et il écrit vers cette époque, 1647-1648 : *Prière pour le bon usage des maladies*, dans laquelle il montre que Dieu, juste et bon à la fois, impose à l'homme la souffrance comme expiation et la lui offre comme un moyen de se détacher des choses terrestres : depuis Jésus-Christ, la souffrance est un trait d'union entre l'homme et Dieu.

2° *Conversion et retraite à Port-Royal.* — La première conversion assez superficielle n'avait guère duré qu'un an et Pascal partageait de nouveau son temps entre le monde et la science; en 1647, il vint à Paris avec sa sœur Jacqueline pour consulter les médecins et entendit les sermons de M. Singlin qui n'admettait pas qu'un chrétien pût faire au monde sa part. La famille

revient se fixer à Paris en 1648; Blaise, trop affaibli pour continuer ses expériences, cherche de nouveau dans les divertissements un remède à l'ennui.

D'autres circonstances l'y portent : son père est mort en 1651; il écrit *Lettre de Pascal sur la mort de son père* : pour le païen, la mort est dans la réalité ce qu'elle est en apparence, la corruption et l'anéantissement; pour le chrétien, elle est une expiation que nous devons accepter à l'exemple de Jésus-Christ. L'horreur instinctive de la mort est une preuve que nous étions destinés à ne pas mourir. Sa sœur Jacqueline qu'il avait d'abord détournée du mariage pour se faire religieuse, qu'il supplie maintenant de rester encore un an avec lui, est entrée à Port-Royal le 4 janvier 1652; Gilberte est mariée depuis 1641. Blaise, resté seul et riche, mène une vie fastueuse; grâce à son ami le duc de Roannez, il est introduit dans la société du chevalier de Méré, fat de beaucoup d'esprit, du libertin Des Barreaux, du joueur Mithon, de Mme de Sablé; il veut acheter une charge et songe même à se marier. Il étudie maintenant le cœur humain, en cherche le secret en fréquentant les salons, en étudiant les philosophes, surtout Épictète, Montaigne, Charron; il écrit *Discours sur les passions de l'amour* (1652-1653), où il se révèle singulièrement perspicace et profond, mais épicurien : « L'homme, dit-il, est né pour le plaisir, il le sent, il n'en faut pas d'autre preuve, il suit donc sa raison en se donnant au plaisir... Qu'une vie est heureuse quand elle commence par l'amour et finit par l'ambition! »Nous voilà bien loin de l'austérité des *Pensées*, mais c'est déjà le même style et la même énergique concision.

Il ne néglige pas les mathématiques et s'occupe du calcul des probabilités, compose le *Traité du triangle arithmétique* et le *Traité des ordres numériques* (1653-1654). Mais, de plus en plus, il sent le vide de tout ce qui n'est pas Dieu, un appel intérieur le pousse à « s'appliquer à l'unique chose que Jésus-Christ appelle nécessaire. » Mme Périer a bien montré dans la *Vie* qu'avant ce qu'on appelle « la deuxième conversion » une évolution s'était faite dans les idées de son frère; il allait plus souvent à Port-Royal de Paris voir Jacqueline, devenue sœur Euphémie, qui prend peu à peu sur lui l'ascendant qu'il avait eu sur elle, et le trouve « détaché de tout à un point où il ne l'avait jamais été ».

On conteste aujourd'hui la réalité de l'accident qui lui serait arrivé au pont de Neuilly, où ses chevaux auraient été précipités dans la Seine, et qui aurait brusqué le dénouement; les documents contemporains écrits par Jacqueline, Mme Périer, Étienne son neveu n'en parlent pas; c'est seulement en 1737 que l'abbé Boileau mit en circulation la légende qui permit à Voltaire de traiter Pascal d'halluciné.

Le 21 novembre, il entend le sermon de Singlin et une grâce d'ordre mystique, une sorte de ravissement qu'il a dans la nuit du 23, le donne à Dieu tout entier; il consigna le souvenir de cette crise décisive sur un parchemin qu'il porta toute sa vie et qu'on trouva après sa mort cousu par lui-même dans ses vêtements : « Depuis environ dix heures et demie du soir jusqu'environ minuit et demi. — Feu. Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob, non des philosophes et des savants. — Certitude, certitude, Sentiment. Joie. Paix!... Oubli du monde et de tout hormis Dieu... Grandeur de l'âme humaine... Joie, joie, pleurs de joie... Renonciation totale et douce... »

A peine âgé de trente et un ans, il pose en règle de « renoncer à tout plaisir et à toutes superfluités »; pendant un an environ, il ne reste pas encore à Port-Royal, mais il y va souvent, se met sous la direction de Nicole et d'Arnauld dont il devient le disciple et l'ami. *L'Entretien avec M. de Sacy sur Épictète et Montaigne*, qui eut lieu en 1655 et fut conservé par Fontaine, secrétaire de M. de Sacy, prouve qu'il connaît à fond les philosophes mais qu'il n'a pas lu les théologiens; l'auteur des *Essais* surtout a exercé une profonde influence sur son esprit. Vers le même temps, il compose *De l'Esprit géométrique*, dans lequel il s'efforce de rapprocher la raison de la foi en montrant comment les sciences préparent à mieux connaître Dieu (1654-1655).

Malgré des souffrances presque continuelles, il se livre durant ses dernières années à une profonde austérité, refusant le secours de qui que ce soit pour le servir, portant une ceinture de fer qu'il serrait pour réprimer toute pensée non seulement mauvaise mais vaine, avalant goutte à goutte les affreuses médecines qu'on lui prescrivait, ne sentant même pas le goût des aliments dont la quantité et la qualité étaient invariablement réglées, menant en un mot ce que Victor Giraud appelle, dans un de ses livres, *la vie héroïque de Blaise Pascal* (Paris, 1923).

II. Les « Provinciales ». — La cause des *Solitaires* était si bien devenue la sienne qu'il entra dans leur animosité et leurs querelles et publia pour soutenir leur parti les *Petites Lettres*, appelées *Provinciales*, qui remuèrent si puissamment les esprits et les passions religieuses de son temps. Les cinq propositions extraites de l'*Augustinus* ayant été condamnées par Rome en 1653, Arnauld soutenait ardemment la distinction entre le droit et le fait imaginée par Nicole; en même temps, l'abbé Picoté ayant refusé l'absolution au duc de Liancourt parce qu'il logeait l'abbé de Bourzeis réputé janséniste et faisait élever sa petite-fille Mlle de la Roche-Guyon à Port-Royal, Arnauld écrit *Première lettre à une personne de condition*, puis en réponse au P. Annat, jésuite, *Seconde lettre à un duc et pair*. Sur la proposition des évêques réunis à Paris, le pape condamna le 20 mai 1655 la distinction du droit et du fait. Arnauld qui refusa de se soumettre fut condamné par le Parlement et exclu de la Sorbonne le 29 janvier 1656.

1° *Histoire de la publication.* — Poursuivi de toutes parts, il ne lui restait plus qu'à faire appel à l'opinion publique; sa plume n'étant pas assez alerte, il demande à Pascal, resté témoin bienveillant jusque-là, d'entrer en lice. C'est ainsi que, du 23 janvier 1656 au mois de mars 1657, parurent les dix-huit *Lettres de Louis de Montalte à un provincial de ses amis et aux RR. PP. jésuites sur la morale de ces Pères*. Celles publiées avant la condamnation ou immédiatement après (23, 29 janvier, 18 février) jettent le ridicule sur les assemblées de Sorbonne, raillent sur le droit et le fait, sur le pouvoir prochain et la grâce suffisante qui ne suffit point. Les treize suivantes sont dirigées contre la morale des jésuites, les deux dernières s'efforcent de prouver la bonne foi des jansénistes.

Pascal avait sa maison non loin du Luxembourg, faisant face à la porte Saint-Michel; pour mieux se dissimuler, il prit le nom de M. de Mons (d'où Montalte) dans une petite auberge de la rue des Poirées à l'enseigne du Roi-David derrière la Sorbonne et juste en face du collège des jésuites. Les premières lettres étaient tout à fait anonymes, la signature Louis de Montalte n'apparut que plus tard pour dérouter les recherches; par une sorte de défi, il met à sa troisième lettre cette énigmatique souscription : Votre très humble et très obéissant serviteur E. A. A. B. P.A.F. D. E. P. Votre serviteur *et ancien ami Blaise Pascal Auvergnat, fils d'Étienne Pascal.* L'impression se faisait clandestinement, mais la vente au grand jour : tirées à plus de dix mille exemplaires, les *Petites Lettres* étaient recherchées et lues avec avidité.

Entre la sixième et la septième lettre, se passa, le 24 mars 1656, un événement qui exerça sur l'âme de

Pascal une profonde influence : Marguerite Périer, sa nièce, parut guérie d'une fistule lacrymale par l'attouchement d'une épine de la couronne de Notre-Seigneur conservée à Port-Royal. Il y vit une approbation manifeste de Dieu et prit la résolution de commencer une œuvre à laquelle il pensait depuis longtemps, une apologie de la religion pour démontrer « suivant les principes même du sens commun, beaucoup de choses que les adversaires disent lui être contraires. » Lettre du 26 janvier 1648.

2° *Contenu et critique.* — Les *Provinciales* ont eu un succès si durable parce que, sous une querelle acerbe qui passionnait l'opinion, se trouvent traitées des questions fondamentales de la théologie. En dogmatique, quelle est la part laissée par la grâce à la liberté humaine? En morale, jusqu'où peuvent et doivent aller ses prescriptions, où finit le précepte, où commence le conseil? Saint Augustin avait laissé peu de place à la liberté en face de la grâce, saint Thomas un peu plus, Molina davantage au point que d'aucuns le disaient pélagien; Calvin, Baïus, Jansénius avec des nuances diverses arrivaient à enseigner que le Christ n'est pas mort pour tous, que la grâce est toujours efficace pour ceux qui sont prédestinés, que les non élus ne reçoivent que des grâces appelées suffisantes mais qui par définition n'obtiennent pas leur effet. En morale, le dominicain Médina avait enseigné que, s'il n'est pas certain qu'un acte est obligatoire, on peut ne pas l'accomplir quand on a une raison *sérieuse* de s'en exempter, c'est ce qu'on appelle le probabilisme; quelques théologiens ont pu se contenter d'une raison insuffisante pour dispenser de l'acte, ils ne voulaient point pour cela détruire la morale. Des questions si délicates ne peuvent être étudiées sagement que dans une classe par un professeur compétent et des élèves déjà préparés, qui cherchent à comprendre et à s'instruire. Le tort de Pascal a été d'établir comme juge un public trop peu compétent et passionné; les *Provinciales* sont un pamphlet, elles en ont toutes les qualités de forme, la plupart des défauts pour le fond.

1. C'est dans ces *Petites Lettres* que la prose française se dépouilla, pour ainsi dire, de la rouille du passé et revêtit cette forme achevée et souveraine qui la laissa sans rivale parmi les littératures de l'Europe; la phrase, au lieu de cette lourdeur qu'elle avait encore dans le *Discours de la méthode*, est vive, alerte, souple, cadencée. Tous les genres d'éloquence y sont renfermés : vigueur de raisonnement ou de passion, ironie délicate ou terrible selon le cas. Pascal possède, au suprême degré, le sens du comique, le rire de Molière est déjà dans les *Provinciales*, dans les réparties, dans la physionomie des personnages. On doit y admirer un art singulier de traduire les idées abstraites en actes, en gestes, en accents, une grande puissance d'imagination.

2. Mais le fond des pensées prête beaucoup à la critique : sans doute il y avait à dire sur les discussions stériles faites en Sorbonne sur la prédestination et la grâce efficace ou suffisante; la théologie morale du XVII^e^ siècle, et c'est là son principal défaut, se considérait trop comme un code de prescriptions et semblait oublier un peu qu'elle doit en même temps tracer une règle d'ascétisme. La meilleure preuve qu'il y avait vraiment quelque chose à faire c'est que, dès 1656, les curés de Rouen, puis ceux de Paris déférèrent à l'Assemblée du clergé 38 propositions de morale relâchée; en 1658 les curés de Paris dénoncèrent une *Apologie des Casuistes*, qui fut condamnée; Alexandre VII en 1665, Innocent XI en 1679 censurèrent comme scandaleuses, l'un 45, l'autre 65 propositions. Mais : *a*) avant de tourner en ridicule les opinions des autres, il faut les rapporter exactement. Or Pascal ne s'est pas donné la peine de savoir ce que la théologie entend au juste par grâce suffisante et efficace; il est facile de présenter une caricature de Molina, mais cette question n'est-elle pas l'éternel et insoluble problème des rapports de « l'Être infini et sans parties » avec les pauvres êtres finis que nous sommes. A l'égard des casuistes, Pascal ne pouvait avoir tout lu, il s'en est rapporté à des citations fournies par Arnauld et Nicole. D'après Weiss, *F. Antonio de Escolar...*, Fribourg-en-Brisgau, 1911, il n'y a pas moins de 67 passages des *Provinciales* où la pensée d'Escobar est mal interprétée; de même pour Filliucci, 8 ou 9 de ses citations sont complètement défigurées. Même quand ce qu'il cite est juste, il induit en erreur car il présente à l'état brut les décisions des casuistes sans les considérants et les restrictions qui souvent en atténuent l'effet; il supprime les nuances qui en pareille matière sont essentielles, comme quand il reproche à Lessius de permettre l'homicide pour se défendre, en supprimant : quand il n'y a pas d'autre moyen d'éviter cette injustice. Cette inexactitude dans l'exposé des détails, il la transporte dans l'examen des théories générales qu'il reproche à ses adversaires; de ce qu'il a existé un probabilisme laxiste, il n'en résulte pas qu'il ne peut exister un probabilisme sage et approuvé par l'Église. Il est possible qu'en tout cela, Pascal ait été sincère, mais il a usé de procédés de polémique d'une fâcheuse déloyauté. — *b*) C'est une manœuvre pitoyable, dont il a abusé à satiété, de profiter de ce que le nom d'un auteur n'est pas très harmonieux pour le tourner en ridicule. Escobar sur lequel il s'acharne était un très saint homme qui fut même, dit-on, dénoncé à l'Inquisition espagnole pour excès de sévérité, un peu naïf dans l'énoncé de ses questions, plus juriste peut-être que théologien, mais dont les décisions, à les bien prendre, ne diffèrent guère de ce qu'on enseigne aujourd'hui. Un autre procédé tout aussi déplaisant consiste à aligner les noms qui ont la même terminaison : Fernandez, Martinez, Suarez, Henriquez, Vasquez, Lopez, Gonez, Sanchez... pour en extraire un ridicule qui n'existe pas. C'est au contraire une gloire pour la Compagnie de Jésus, d'avoir eu tant de théologiens en si peu de temps. — *c*) En faisant le procès de certains casuistes, il a porté atteinte à la casuistique, chose excellente, nécessaire, que les stoïciens, les jansénistes les plus sévères eux-mêmes ont pratiquée malgré eux. La casuistique est au bout de toutes les sciences d'application qui ont l'homme pour objet : le droit, la médecine, la politique, la sociologie ont leur casuistique comme la morale; si la théologie est une *science* avec ses principes, la casuistique est un *art* par lequel elle s'efforce d'atteindre la plus grande *approximation* possible dans la poursuite de la perfection. — *d*) En s'en prenant exclusivement aux jésuites (bien que d'autres théologiens aient fourni à Rome des propositions condamnées et que les sermons de Bourdaloue soient une revanche des *Provinciales*), il a fait tort, non seulement à une congrégation qui a toujours rendu des services éminents à l'Église, mais à la religion tout entière : en proposant à la raison laïque de décider sur tel dogme, sur telle doctrine, il a permis aux philosophes d'appliquer la même méthode à tout le dogme et de le nier au nom de la raison. Il donna corps à ce que l'on pourrait appeler la *légende du jésuite* qui, jusqu'à Béranger, Courrier, Eugène Sue, a défrayé tant de pamphlets et de romans irréligieux.

Les *Provinciales* ont peut-être contribué à rappeler à certains que le christianisme est un principe d'effort moral, en cela elles ont pu être utiles. Grande œuvre certainement, mais de passion et de colère plus que de justice, elles méritent presque le mot un peu dur de Chateaubriand : « un mensonge immortel ».

III. Les « Pensées ». — Heureusement, Pascal n'est

pas seulement pour nous l'auteur des *Provinciales*, il est surtout celui des *Pensées*. Au milieu des intolérables souffrances de ses dernières années et, comme pour distraire son esprit, il s'était appliqué à la géométrie et avait découvert comme en se jouant la *théorie des cycloïdes* qui l'amena pour ainsi dire au seuil du calcul infinitésimal et lui eût permis, si la mort ne l'avait surpris, de ravir à Leibniz et Newton la gloire de cette prodigieuse découverte.

1° *La composition.* — Mais déjà sa pensée n'avait plus qu'un suprême dédain pour cette « altière et sublime géométrie » qu'il appelle « le plus beau métier du monde... mais bonne pour faire l'essai et non l'emploi de notre force. » Lettre à Fermat, 10 août 1660. Ce qu'il voudrait laisser à l'Église et à la postérité comme un monument de son génie, comme un testament de sa foi et de son zèle, c'est une défense, une apologie de la religion chrétienne contre les incrédules, les libertins, les athées de son temps et de tous les temps. Sa sœur Jacqueline eut une grande influence pour le déterminer à cette œuvre capitale de sa vie et de sa pensée. Sans elle, pense V. Giraud, nous n'aurions pas les *Pensées*. *Sœurs des grands hommes*, Paris, 1926. Comme la maladie lui interdisait tout travail suivi, il dut se borner à fixer au hasard sur des feuilles volantes les pensées ou, pour mieux dire, les éclairs de pensée se rapportant à ce sujet qui traversaient son esprit. A peine lui fut-il possible de tracer les lignes principales de l'édifice qu'il voulait élever à la gloire de son Dieu.

Aux tortures physiques s'ajoutaient les souffrances morales : les *Provinciales* avaient été condamnées par le Saint-Office dès 1657; la même année, sous l'influence des archevêques de Rouen et de Toulouse, l'Assemblée du clergé avait imposé la signature du *Formulaire* qui obligeait d'obéir en conscience aux constitutions d'Innocent X et d'Alexandre VII; en 1661, après la mort de Mazarin, défense est faite à Port-Royal de recevoir des novices. Les vicaires généraux de Paris (le cardinal de Retz était en exil) ayant proposé une mitigation du *Formulaire* suggérée peut-être par Pascal lui-même, Rome exigea la soumission complète; la sœur Sainte-Euphémie signe en protestant et meurt (6 octobre 1657). Pascal n'étant que simple laïque n'avait pas à signer; s'il lui reste encore quelques difficultés sur le Saint-Siège et l'Église, à mesure qu'il vit plus profondément son christianisme, il brise les cadres trop rigides de la théologie qui lui a été enseignée. Et quand, après sa dernière communion, M. Beurrier, curé de Saint-Étienne-du-Mont, qui l'avait souvent visité pendant sa maladie, l'interrogea sur les principaux mystères de la foi : « Oui, Monsieur, répondit-il, je crois cela de tout mon cœur. » Il mourut le 19 août 1662, à l'âge de trente-neuf ans et deux mois.

2° *La publication.* — Aussitôt après sa mort, « l'on eut un très grand soin de recueillir tous les écrits qu'il avait laissés » sur la religion. « On les trouva tous ensemble enfilés en diverses liasses, mais sans aucun ordre, sans aucune suite... Tout cela était si imparfait et si mal écrit qu'on eut toutes les peines du monde à le déchiffrer. » Ses amis ne pouvaient pas, sans réveiller des querelles mal assoupies, sans nuire à la réputation de Pascal, publier les *Pensées* telles que celui-ci les avait laissées; on fit un choix et l'on retint seulement « les plus claires et les plus achevées » non sans leur faire subir quelques « embellissements »; on réduisit sous les mêmes titres celles qui étaient sur le même sujet après avoir « supprimé toutes les autres qui étaient ou trop obscures ou trop imparfaites. » L'édition dite de Port-Royal parut après la paix de Clément IX en 1670 en un volume in-12 de 365 pages.

On a blâmé, Cousin surtout, cette liberté prise avec le texte qui répondait au goût du XVII^e^ siècle; les éditions données par Condorcet en 1776, Bossut en 1779, plus complètes, restèrent fort différentes de l'original; depuis Cousin, on s'est attaché à reproduire exactement le manuscrit : Faugère, 1844, Molinier, 1877, Michaut, 1896, Guthlin, 1896, Brunschvicg, 1897 et 1904, ont peu à peu résolu ce difficile problème; en 1905 Brunschvicg a reproduit en phototypie le manuscrit des *Pensées*.

3° *Plan.* — Ainsi, comme le dit Sainte-Beuve, « chaque époque va refaisant une édition à son usage, ce sont les aspects et comme les perspectives du même homme qui changent en s'éloignant. » *Port-Royal*, t. III, p. 388. Les liasses de papier laissées par Pascal étaient dans un complet désordre; mais il avait expliqué son projet dans un entretien tenu entre 1657 et 1659, qui nous est conservé par son neveu Étienne Périer dans la préface de l'édition de Port-Royal, par Filleau de la Chaise dans un *Discours sur les Pensées de M. Pascal*, par Mme Périer dans la *Vie*, et même dans certains fragments retrouvés par les derniers éditeurs : « I^re^ partie : misère de l'homme sans Dieu; II^e^ partie : félicité de l'homme avec Dieu... Les hommes ont mépris pour la religion, ils en ont haine et peur qu'elle soit vraie. Pour guérir cela, il faut commencer par montrer que la religion n'est point contraire à la raison; ensuite qu'elle est vénérable, en donner respect; la rendre ensuite aimable, faire souhaiter aux bons qu'elle fût vraie; et puis montrer qu'elle est vraie... La loi chrétienne ne va principalement qu'à établir deux choses : la corruption de la nature et la rédemption de Jésus-Christ. » On peut même deviner le genre de composition qu'il aurait adopté. On a retrouvé ces mots : « Ordre par lettres, ordre par dialogues... une lettre de la folie de la science avant le divertissement. » Peut-être aurait-il repris la forme épistolaire qui lui avait si bien réussi; le dialogue se révèle dans le fragment du *pari*.

L'ordre qu'aurait suivi Pascal et qui est en effet très logique paraît être celui-ci : 1. Mettre l'homme en face de sa faiblesse et de sa grandeur. En raison de sa grandeur, il ne peut écarter le problème de sa destinée : « Il faut avoir perdu tout sentiment pour être dans l'indifférence de ce qui en est... Entre nous et l'enfer ou le ciel, il n'y a que la vie entre deux, qui est la chose du monde la plus fragile. » Sa faiblesse l'empêche de le résoudre : « Je suis dans une ignorance terrible de toutes choses... Il y a un hasard de gain contre un nombre infini de hasards de perte et ce que vous jouez est fini. » Ayez donc de la religion, elle n'est pas contraire à la raison, la foi est un moyen supérieur de connaître; elle est vénérable parce qu'elle a bien connu l'homme : la doctrine de la chute explique seule le contraste de notre grandeur et de notre bassesse; elle est aimable parce qu'elle promet le vrai bien : « Vous auriez bientôt la foi si vous aviez quitté les plaisirs... Voilà ce que c'est que la foi : Dieu sensible au cœur et non à la raison. » — 2. Les philosophes de toute secte ont débité sur l'homme tant de faussetés, tant de contradictions qu'on ne peut les croire et leur confier sa destinée. — 3. Les autres religions que la religion chrétienne ne sont remplies que d'erreurs, de vanités, de folies et ne peuvent satisfaire en rien. — 4. La religion juive a « la plus ancienne loi du monde, la plus parfaite et la seule qui ait toujours été gardée sans interruption dans un État. » Elle a la Bible qui donne l'explication de la misère de l'homme, en apprend le remède; ce livre parle seul dignement de l'Être souverain, rapporte les prophéties, raconte les miracles, montre les figures qui doivent faire connaître le Messie. — 5. La divinité du Christ est prouvée par sa personne même, ses miracles, sa doctrine; les apôtres ne sont ni trompeurs, ni trompés; les miracles, les martyrs, les saints, l'histoire de l'Église ont bien

montré que Dieu seul a « pu conduire l'événement de tant d'effets différents. »

4° *Doctrine.* — L'originalité de cette apologie de la foi chrétienne, car c'en est une et très puissante, c'est que Pascal y montre son intelligence et son âme, qu'il essaie de faire passer dans le lecteur le frisson que produit en lui « le silence éternel de ces espaces infinis » qui l'effraie; il résout pour lui le problème de la destinée avant d'obliger les autres à le résoudre.

A cause de cela sans doute, Cousin inventa et mit à la mode le prétendu scepticisme de Pascal. On n'est pas sceptique quand on vise ceux qu'il appelle les pyrrhoniens aussi vivement qu'il le fait; quand on établit avec tant de netteté les trois degrés de nos connaissances : connaissance par les sens, connaissance par la raison, connaissance par la foi; quand on écrit dans le *Mystère de Jésus :* « Console-toi : tu ne me chercherais pas, si tu ne m'avais déjà trouvé; » et ailleurs : « J'aime la pauvreté, parce que Jésus-Christ l'a aimée... Voilà quels sont mes sentiments : et je bénis tous les jours de ma vie mon Rédempteur qui les a mis en moi... Si ce discours vous plaît et vous semble fort, sachez qu'il est fait par un homme qui s'est mis à genoux, auparavant et après, pour prier cet Être infini et sans parties, auquel il soumet tout le sien. » Pascal est au contraire un grand croyant et presque un saint.

Si par leur sévérité, leur défiance à l'égard du pape, quelques expressions se prêtent à une interprétation janséniste, on a le devoir de supposer qu'il les eût adoucies s'il en avait eu le loisir; la conviction janséniste de Pascal avait été ardente au moment des *Provinciales*, elle ne fut jamais très profonde : « Je tends les bras à mon libérateur; et par sa grâce, j'attends la mort en paix, dans l'espérance de lui être éternellement uni; et je vis cependant avec joie, soit dans les biens qu'il lui plaît de me donner, soit dans les maux qu'il m'envoie pour mon bien et qu'il m'a appris à souffrir par son exemple. » Il est difficile de découvrir même un reste de jansénisme dans ces paroles.

Si Pascal avait eu le temps d'achever, il eût fait des *Pensées* une œuvre d'art incomparable. Si les matériaux sont si beaux, qu'eût été l'œuvre entière? Le style, admirable déjà, eût atteint une perfection plus grande. Malgré le décousu dans lequel elles furent laissées, les *Pensées* sont un des plus beaux livres de notre prose, une pure et haute image du génie français.

IV « Opuscules ». — On imprime ordinairement à la suite des *Pensées* quelques opuscules dont l'époque de composition est incertaine.

Comparaison des chrétiens des premiers temps avec ceux d'aujourd'hui, publiée par Bossut. Si Pascal regrette l'ancienne discipline où « on n'entrait dans l'Église qu'après de grands travaux et de longs désirs, » il ne blâme pas la discipline moderne mais gémit de ce que « l'Église des saints se trouve toute souillée par le mélange des méchants... Ses enfants portent... jusqu'à la participation de ses plus augustes mystères le plus cruel de ses ennemis, l'esprit du monde... On est persuadé de la nécessité du baptême, et on ne l'est pas de la nécessité de l'instruction. »

Trois discours sur la condition des grands, adressés soit au duc de Roannez, soit au duc de Chevreuse, fils aîné du duc de Luynes et recueillis par Nicole qui en parle ainsi : « Tout ce que disait ce grand homme fait une impression si vive sur l'esprit qu'il n'était pas possible de l'oublier. » Ils furent publiés peu après les *Pensées :* « Votre âme et votre corps, dit Pascal aux grands, sont d'eux-mêmes indifférents à l'état de batelier ou à celui de duc. » Quand il a distingué les grandeurs d'établissement « qui dépendent de la volonté des hommes, » et les grandeurs naturelles qui consistent « dans les qualités réelles et effectives de l'âme, » il conclut : « Si vous étiez duc sans être honnête homme... en vous rendant les devoirs extérieurs que l'ordre des hommes a attachés à votre naissance, je ne manquerais pas d'avoir pour vous le mépris intérieur que mériterait la bassesse de votre esprit. »

De l'art de persuader, où il montre que les hommes « sont presque tous emportés à croire, non par la preuve, mais par l'agrément, » et *Pensées sur l'esprit de géométrie et l'esprit de finesse :* en l'un « les principes sont palpables, mais éloignés de l'usage commun; » en l'autre, « ce sont choses tellement délicates et si nombreuses, qu'il faut un sens bien délicat et bien net pour les sentir. » Aussi est-il rare que « les géomètres soient fins et que les fins soient géomètres. » Ces deux traités devaient sans doute faire partie de l'*Esprit géométrique*.

On ajoute quelquefois un écrit, *Sur la conversion du pécheur*, publié pour la première fois par Bossut, dont l'authenticité reste douteuse, dans lequel l'auteur essaie de consoler ceux qui ne peuvent pas *sentir* Dieu, il leur suffit de connaître, d'avoir la foi.

V. Son influence. — Pascal « est assez riche, dit Bremond, assez profond pour se prêter à des interprétations différentes. » *Op. cit.*, p. 383. Aussi l'on devait se livrer bataille sur un si puissant génie.

1° *Opinion jusqu'à nos jours.* — Sans l'avoir estimé peut-être à sa juste valeur, le XVII^e^ siècle a cependant admiré Pascal : Mme de Sévigné le met « de moitié à tout ce qui est beau »; Mme de Lafayette juge que « c'est méchant signe pour ceux qui ne goûteront pas ce livre » des *Pensées;* Bossuet en garde une « impression profonde »; La Bruyère, Vauvenargues appréciaient leur auteur.

Au XVIII^e^ siècle, on l'étudie surtout avec un esprit de parti. Voltaire rêve « de combattre ce géant vainqueur de tant d'esprits. » Lettre à Formont, juin 1737. C'est pour lui un ennemi personnel, il en fait, depuis le prétendu accident de Neuilly, un cerveau détraqué, écrit des *Remarques* narquoises et perfides pour ruiner la valeur philosophique des *Pensées* et enlever à la religion l'autorité d'un si grand nom. Condorcet appuie cette tentative en donnant une édition défigurée.

Au XIX^e^ siècle, Chateaubriand lui rend plus de justice : « Il jeta, dit-il, sur le papier des *Pensées* qui tiennent autant de Dieu que de l'homme. » Mais, après lui, on recommence à chercher dans ses œuvres des arguments pour telle doctrine : Cousin, qui a eu le mérite d'attirer l'attention sur le manuscrit, fait servir les variantes à la thèse du scepticisme de Pascal; Havet fait subir à Pascal l'empreinte de son propre scepticisme libre penseur; vers 1860, sous l'influence de la philosophie *scientiste*, on s'accorde à déclarer qu'en tant qu'œuvre d'édification, le livre des *Pensées* a fait son temps et Sainte-Beuve, Renan, Schérer renchérissent sur ce thème.

2° *De nos jours.* — Depuis la fin du siècle dernier, de très sérieux travaux, dans lesquels on a cherché à étudier Pascal en lui-même sans le faire servir à une doctrine préconçue, ont été faits : la même année 1897, Boutroux, Lanson, Nourrisson l'ont pris comme sujet de cours en cherchant à penser à sa suite et dans son influence.

On constate que le trait distinctif de la philosophie pascalienne est d'être en réaction violente contre le rationalisme cartésien, contre la doctrine des « idées claires et distinctes ». A la raison abstraite, telle que la conçoit Descartes, Pascal oppose le sentiment au sens le plus profond du mot et qui n'est pas contraire à la raison, mais la complète et la dépasse; on revient en le connaissant davantage aux doctrines qui mettent en premier lieu la connaissance immédiate, l'intuition, la vie intérieure : « C'est le cœur qui sent Dieu, et non

la raison. » — « Travaillez non pas à vous convaincre par l'augmentation des preuves de Dieu, mais par la diminution de vos passions. »

On remarque que, dans presque toutes les conversions retentissantes : Chateaubriand, Maine de Biran, Brunetière, Psichari... les *Pensées* ont eu leur part. Combien d'âmes ont été éveillées à la vie spirituelle par ce héros, par ce saint de la pensée française!

Qui dira ce qui est entré exactement de Pascal dans Gratry, Ollé-Laprune, de Broglie, Fonsegrive, Maurice Blondel, Laberthonnière, Bremond, sans oublier Lacordaire, Perreyve, Bougaud et tant d'autres? Il influence même les poètes Lamartine, Hugo, etc. En concevant l'apologétique sous une forme rigoureuse, pressante, scientifiquement ordonnée, où le christianisme se présente avant tout comme une explication de la vie, il marque une date dans le développement de la pensée chrétienne à travers les siècles, il est l'héritier des grands philosophes chrétiens des premiers siècles et du Moyen Age, préthomiste surtout ou scotiste, et l'ancêtre des penseurs qui ont su allier dans leurs écrits ce que Dieu a uni, la nature et la grâce, la raison et la foi, la création et l'incarnation.

En 1923, au tricentenaire de sa naissance, pour qu'aucun suffrage ne manquât à sa gloire, conférenciers, écrivains ont rivalisé de zèle pour faire l'éloge de celui qui a réalisé dans son style une des formes les plus exquises de la langue française et dont la pensée reste plus vivante que jamais; on ne peut compter les articles, les ouvrages même composés à cette occasion. Et pour que cet enthousiasme ait un lendemain, il y a maintenant à Paris, à la salle des Sociétés savantes, une chaire de Pascal, une revue les *Entretiens des Amis de Pascal*. Son nom est un de ceux qui font le plus d'honneur aux lettres françaises.

Après les éditions et les études que nous avons citées, on peut signaler J. Chevalier, *Pascal, Pensées sur la vérité de la religion chrétienne*, Paris, 1924; E. Boutroux, *Pascal*, Paris, 1900; H. Petitot, *Pascal, sa vie religieuse et son apologie du christianisme*, Paris, 1911; Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux*, t. IV, p. 318 sq. On a commencé une bibliographie de Pascal : Albert Maire, *Bibliographie générale des œuvres de Blaise Pascal*, 2 vol. parus, Paris, 1925-1926.

A. Molien.

2. PASCAL (Devoir). — Tout chrétien, parvenu à l'usage de la raison, *doit* communier au moins une fois par an, au temps pascal. C. 859.

1° *Historique.* — Notre-Seigneur, en instituant l'Eucharistie par mode de nourriture, nous a certainement laissé entendre qu'elle était l'aliment normal de notre vie surnaturelle; mais il n'a pas déterminé combien de fois nous devions la recevoir. Dans les premiers siècles, nous ne trouvons aucune prescription de l'Église à ce sujet, car l'usage des chrétiens était de communier souvent et même tous les jours, ou du moins toutes les fois qu'ils assistaient au saint sacrifice. La ferveur des fidèles s'étant ralentie, les conciles insistèrent sur l'obligation de communier au moins à Pâques, et même à Noël et à la Pentecôte (Agde, 506). Ces trois communions passèrent en coutume.

De ces trois communions, celle de Pâques était la plus importante : elle comprenait parfois une double communion, le jeudi saint et le jour de Pâques. Dans certaines églises, on réussit même à imposer la communion chaque dimanche en carême.

En 1215, le quatrième concile de Latran ne maintint la communion obligatoire qu'à Pâques (encore permettait-il au curé d'autoriser son paroissien à s'abstenir temporairement de cette communion pour un motif raisonnable), mais punit la désobéissance à cette loi d'une double peine : exclusion de l'église pendant la vie, et privation de la sépulture ecclésiastique après la mort.

Conformément à la discipline antérieure, c'était le jour de Pâques, dans l'église paroissiale, et de la main du curé, que tout chrétien parvenu à l'âge de discrétion devait communier. Mais les statuts diocésains, la coutume, les décisions des moralistes permirent de recevoir la communion pascale dans son église paroissiale, de tout prêtre qui y célèbre. Pâques fut entendu non du jour même mais de la quinzaine qui va des Rameaux à Quasimodo.

2° *Discipline actuelle.* — Elle est codifiée aux canons 859-861. C'est à peu près la discipline du IV^e^ concile de Latran, avec quelques adoucissements.

1. Tout fidèle, une fois parvenu à l'*usage de la raison* (c'est ainsi que le Code interprète l'âge de discrétion), est obligé au moins une fois dans l'année, à Pâques, de recevoir le sacrement d'Eucharistie, à moins que sur le conseil de son propre prêtre (curé ou confesseur) il ne croit, pour un motif raisonnable, devoir s'en abstenir pour un temps.

2. La communion pascale doit se faire entre les Rameaux et Quasimodo. Mais les Ordinaires des lieux ont le droit, si les circonstances de personnes et de lieux l'exigent, d'anticiper ou de proroger ce temps, même pour tous leurs fidèles. Ils ne peuvent pas cependant faire commencer le temps pascal avant le quatrième dimanche de carême, ni le faire terminer après la Trinité, à moins d'indult.

3. Il faut conseiller aux fidèles de faire cette communion pascale dans leur propre rite et dans leur paroisse (ce n'est plus une obligation, c'est un conseil). Ceux qui auraient rempli leur devoir dans une autre paroisse auront soin d'en avertir leur curé.

4. Le devoir pascal oblige encore ceux qui ne l'auraient pas accompli dans le temps fixé, pour quelque motif que ce soit.

5. On ne satisfait pas au précepte par une communion sacrilège.

6. L'obligation de la communion qui atteint les impubères retombe aussi surtout sur ceux qui en ont la charge (parents, tuteurs, confesseur, instituteurs et curé).

F. Cimetier.

3. PASCAL BAYLON naquit en 1540 au royaume d'Aragon. A sept ans, il fut préposé à la garde d'un troupeau : il manifesta dès lors un vif attrait pour la solitude et pour la prière; s'étant procuré quelques livres de piété, un chapelet, et les heures de la sainte Vierge, il s'entretenait avec Dieu durant les loisirs que lui laissait le soin de ses brebis. Dans une des extases dont il était favorisé, il vit Notre-Seigneur dans la sainte Eucharistie et en recueillit une ardente dévotion qui devait embaumer toute sa vie. A vingt-quatre ans, il fut admis sur sa demande chez les frères mineurs de l'Observance, trop honoré de servir ses frères dans les plus humbles emplois, et refusant d'être mis au nombre des religieux de chœur. On lui confia habituellement les emplois de portier, de réfectorier ou de frère quêteur. Ses dernières années se passèrent au couvent de Villaréal, devenu célèbre par les prodiges qui depuis cette époque se sont opérés à son tombeau. Le caractère propre de sa dévotion fut le culte de la sainte Eucharistie : tous les moments dont il pouvait disposer, il les passait au pied du tabernacle, les bras étendus, ravi en extase et quelquefois élevé de terre. Il expira le 17 mai 1592 au jour de la Pentecôte, et au moment précis de l'élévation de la sainte hostie, pendant la grand'messe de cette solennité. Pendant la messe célébrée pour ses obsèques, son corps était étendu à découvert au milieu de l'église : on le vit alors ouvrir les yeux et adorer le Saint-Sacrement, au moment des deux élévations : ce fait miraculeux a été relaté dans le procès de béatification sous Paul V en 1618.

En 1680, Alexandre VIII a canonisé Pascal, et en 1897, Léon XIII a déclaré saint Pascal Baylon patron des congrès eucharistiques et des associations qui ont pour but le culte de l'Eucharistie.

J. Baudot.

PASCHASE RADBERT *(Paschasius)*. — Né dans le Soissonnais vers la fin du VIIIe siècle, Radbert prit au cours de sa carrière littéraire le nom de Paschase, conformément à un usage reçu chez les écrivains de son époque. On a voulu, mais à tort, le confondre avec un diacre de l'Église romaine qui vécut sous Symmaque. Privé de sa mère en naissant, il fut recueilli par des religieuses qui confièrent son éducation aux moines de Saint-Pierre de Soissons. Il répondit d'abord assez mal aux soins qui lui étaient prodigués; car, ayant reçu la tonsure à un âge peu avancé, il rentra dans le monde et s'adonna à la dissipation. Cependant, à vingt-deux ans, il alla se présenter à l'abbaye de Corbie, où l'abbé Adélard, frère de sa bienfaitrice, l'accueillit avec bonté. Admis à la profession après un fervent noviciat, il fut chargé d'enseigner les lettres divines et humaines, s'acquit une grande réputation, donna une célébrité à l'école de Corbie, où se formèrent sous sa direction des hommes éminents. En 844, n'étant encore que diacre, il devenait abbé de Corbie, assistait en 847 au concile de Paris, obtenait pour son abbaye la confirmation de divers privilèges. En 851, après sept ans d'abbatiat, il donna sa démission pour se retirer à Saint-Riquier. On a pensé que c'était peut-être à cause des discussions entre l'abbé de Corbie et l'un de ses moines, nommé Ratramne, sur certaines expressions relatives à l'Eucharistie et à la prédestination; il est plus probable que ce fut à cause de certains moines relâchés auxquels Radbert reprochait leur peu de ferveur. Radbert préféra se retirer pour s'adonner complètement à l'étude. Sur les instances de la communauté, il consentit à rentrer au bout de quelques années à Corbie, mais ce fut pour y vivre en simple religieux. Sur le point de mourir, il supplia ses frères en religion de ne pas écrire le récit de sa vie : ce qui fut fidèlement observé. Radbert mourut le 26 avril 865, jour de la fête de saint Riquier, pour lequel il avait une grande dévotion. Il a laissé un certain nombre d'écrits, notamment des commentaires sur l'évangile de saint Matthieu, sur le psaume XLIV, sur les Lamentations de Jérémie (traité qui renferme un curieux passage sur l'invasion de Paris par les Normands en 846); le traité *Du corps et du sang de Jésus-Christ*, écrit en 831 et retouché quinze ans plus tard; une *Vie de saint Adélard*, abbé de Corbie, en forme de panégyrique, etc.

J. Baudot.

1. PASSION (Récits de la). — La passion de Notre-Seigneur est racontée dans les quatre évangiles, Matth., XXVI, 1-XXVII, 66; Marc., XIV, 1-XV, 47; Luc., XXII, 1-XXIII, 56; Joa., XIII, 1-XIX, 42. On trouvera à Jésus-Christ un résumé des principaux événements. Toutefois, comme l'autorité historique de ces textes est attaquée par les critiques rationalistes, nous répondrons ici, d'une façon sommaire et plutôt générale, à leurs principales objections.

Première objection : Divergences entre les récits évangéliques de la passion. — 1. Les divergences qui proviennent d'omission, telle la comparution de Jésus devant Hérode propre à saint Luc, s'expliquent par des sources, écrites ou orales, particulières aux évangélistes et manifestent simplement l'indépendance de leur tradition respective. — 2. Les divergences dans les endroits parallèles : le reniement de saint Pierre, le jugement devant Pilate, ne constituent pas de véritables contradictions. Elles peuvent être le résultat, soit du but spécial des auteurs sacrés qui mettent l'accent sur des points différents, soit de leurs procédés littéraires, soit de l'insuffisance de nos informations. — 3. En réalité, il est possible de présenter dans une histoire continue les quatre récits évangéliques de la passion. Certes, l'harmonie des textes n'est pas toujours facile à établir et il existe, pour les détails, plusieurs essais de concordance. Il n'en reste pas moins que l'ordre général des faits et leur valeur historique sont garantis par l'accord fondamental de toutes ces traditions partiellement indépendantes.

Deuxième objection : Invraisemblance de certains événements de la passion. — 1. Le caractère miraculeux de quelques-uns d'entre eux, Luc., XXII, 51; Matth., XXVII, 51, 52, ne peut être un motif suffisant de les contester. L'*a priori* philosophique de l'exégèse rationaliste est d'autant moins recevable que le merveilleux de nos évangiles est plus discret et plus opposé à celui des productions apocryphes. — 2. Le caractère soi-disant tendancieux de plusieurs épisodes ne repose sur aucune preuve sérieuse. Le procès religieux fait à Jésus par le sanhédrin, l'attitude indécise de Pilate dans le jugement du Sauveur ne sont pas des inventions apologétiques destinées à charger les Juifs pour innocenter le procurateur romain. La première action judiciaire devant Caïphe est on ne peut plus naturelle, car le sanhédrin était compétent en matière religieuse. Les tergiversations de Pilate sont tout à fait dans la note du fonctionnaire ambitieux qui craint d'encourir une dénonciation. Au reste, les évangélistes ne cachent pas la responsabilité du représentant de Rome dans cette affaire : la crucifixion est une peine romaine, Jésus est crucifié par des soldats romains et c'est un magistrat romain qui rend la sentence de condamnation. Il suffit, d'ailleurs, de lire l'*Évangile de Pierre*, 1-34, pour se rendre compte de la manière très différente dont les auteurs d'apocryphes ont traité le même sujet. Enfin, aucun détail des récits canoniques n'est contraire aux lois et coutumes juives ou romaines. — 3. L'absence supposée de témoins pour certaines parties du procès n'a rien d'un argument péremptoire. Pierre et Jean, qui avaient pénétré dans la cour du grand-prêtre, ont pu recueillir quelques informations. En outre, les apôtres, après le crucifiement, étaient en mesure, par leurs relations (Joseph d'Arimathie, Nicodème), d'être exactement renseignés, même sur ce qui s'était passé à huis-clos. Il n'y a pas que les actes officiels et les témoins oculaires qui comptent en histoire.

Troisième objection : Influence des oracles de l'Ancien Testament sur la composition des récits évangéliques de la passion. — 1. Les traits de la passion de Jésus où les auteurs sacrés ont vu un accomplissement des anciennes prophéties, Matth., XXVI, 54, 56; XXVII, 9-10; Joa., XIX, 24, 28, 36, 37, sont relativement peu nombreux et ne renferment en eux-mêmes rien d'invraisemblable. Ils ne peuvent donc être écartés *a priori*. Parfois même les textes sont traités d'une manière assez libre : un faussaire respecterait les textes en dénaturant les faits. — 2. Les traits de la passion de Jésus, rapportés à des oracles de l'Ancien Testament par les écrivains ecclésiastiques postérieurs aux évangélistes, ne sont sans doute pas toujours la réalisation de véritables prophéties. Mais ces rapprochements n'ont pu influer sur la composition des écrits canoniques qui, eux, ne laissent jamais supposer la transformation d'un texte en un fait concret. L'argumentation rationaliste repose donc sur des conjectures déraisonnables et porte à faux.

Il n'existe aucun ouvrage spécial d'auteur français catholique sur l'autorité historique des récits de la passion. En revanche, nous avons de nombreux travaux où les données de l'histoire, de la topographie et de l'archéologie palestiniennes sont utilisées dans un but d'édification. Citons, parmi les principaux : Ollivier, *La Passion, essai historique*.

Paris, 1897; de Laï, *La passion de Notre-Seigneur*, Paris, 1925; Sertillanges, *Ce que Jésus voyait du haut de la Croix*, Paris, 1924.

Léon VAGANAY.

2. PASSION (SERMONS DE). — I. La théorie du sermon de Passion. II. Quelques sermons célèbres.

I. LA THÉORIE DU SERMON DE PASSION. — Le vendredi saint est resté, avec la Noël et le jour des Morts, une fête éminemment populaire. Même au sein de nos grandes villes et dans les milieux les plus hostiles, les plus indifférents ou les plus légers, le souvenir du Sauveur crucifié est présent à l'esprit de tous. Ce soir-là, nos églises sont pleines, et la foule se presse au pied de la chaire, avide d'entendre, une fois de plus, le dramatique récit de la Passion et de la mort de Jésus. Les cœurs sont prêts à s'émouvoir, et les volontés, à prendre quelque bonne résolution. C'est une belle occasion pour nous de faire un peu de bien et de rallumer dans les âmes une étincelle d'amour pour Dieu! Que devons-nous faire pour en tirer parti?

1° *Ce que le sermon de Passion ne doit pas être.* — 1. Fond. 2. Forme.

1. *Fond.* — Nous devons impitoyablement bannir la politique de la chaire : l'église n'est pas une vulgaire « maison du peuple », et le prêtre n'y est pas un tribun. Et surtout, le vendredi saint, qui est un jour de deuil, de pardon, de miséricorde, d'amour infini, comment le prêtre peut-il s'oublier au point de réveiller la haine et la discorde dans les cœurs? De grâce, laissons les allusions trop faciles aux événements du jour, et ne comparons pas tel ou tel de nos adversaires à Judas ou à Pilate. A quoi bon?

Arrière également les déclarations d'antisémitisme! Les juifs de notre temps peuvent être aussi coupables que les juifs d'autrefois, et le sang du Juste condamné par les pères marque toujours le front des fils. S'il y a lieu de se défendre contre les juifs, qu'on le fasse. Mais, encore une fois, à l'église, dans la chaire, un prêtre n'a pas à se mêler des querelles qui divisent les citoyens d'une même patrie, à épouser les inimitiés des uns et à frapper les autres. Je me rappelle le serrement de cœur que j'éprouvai, il y a quelques années, en entendant tomber de la bouche d'un jeune prêtre, assez éloquent du reste, une virulente apostrophe contre les traîtres, qui vendent la patrie pour une poignée d'or. Le nom de Dreyfus, Dieu merci, ne fut pas prononcé; mais l'allusion était si transparente et si inconvenante que tout l'auditoire la comprit et, intérieurement, la désapprouva. Il suffit de quelques bévues de ce genre pour détruire tout l'effet du plus beau sermon.

Pas de politique ni d'antisémitisme. J'ajoute : pas trop de théologie ni, non plus, d'archéologie.

Chaque chose à son temps et à sa place. Faites de la théologie, de la bonne, de la vraie, faites-en résolument, les dimanches ordinaires : rien de mieux, si vous savez vous mettre à la portée des personnes pieuses qui vous écoutent et si vous réussissez à éclairer et à fortifier leur foi. Mais songez que, le soir du vendredi saint, vous avez affaire à un auditoire en grande partie composé d'hommes ou même de femmes qui ne savent rien, qui ont tout oublié de la religion chrétienne et de ses mystères. Est-ce bien le moment de se livrer à des considérations profondes sur l'essence du péché, sur la nécessité hypothétique de l'Incarnation et de la Rédemption? Est-ce bien le moment de consacrer tout son sermon — comme je l'ai entendu, je n'invente rien — à une comparaison très obscure entre le serpent d'airain et Jésus crucifié? Les auditeurs n'y comprenaient pas grand'chose, et ils s'ennuyaient en conséquence.

D'autres ne font, en revanche, que de l'archéologie. Nous avons d'excellents ouvrages sur la Passion et nous connaissons, jusque dans les détails les plus précis, la géographie, l'histoire, les personnages, les instruments de la Passion de Jésus. Qu'on se serve de ses connaissances pour donner à tous l'intelligence du drame qu'on déroule devant eux, personne ne trouvera à s'en plaindre; mais qu'on soit discret, et que l'on ne se noie pas dans des détails inutiles et fastidieux. Le tact, la mesure est nécessaire ici comme partout.

2. *Forme.* — Et si du fond nous passons à la forme, que de défauts encore contre lesquels il faut se mettre en garde!

Le ton chantant, déclamatoire et ce que, dans certains pays, on appelle le *genre grosse-caisse*, sont en toute circonstance ennuyeux et ridicules. Même et surtout en face d'un auditoire pressé et ému et dans l'exposition du sujet le plus dramatique qui soit concevable, il faut que nous sachions comprendre que l'emphase et que l'affectation sont juste le contraire de la grande éloquence. Pas de phrase ampoulée, pas de débit théâtral.

Mais aussi, pas de simple causerie, familière à l'excès, triviale. La causerie est à recommander aux prédicateurs, mais pas pour les sermons de Passion. L'auditoire attend autre chose, et il a raison. Ce n'est pas sur le ton et dans le style de la causerie que le drame de la Croix se raconte, se dépeint, frappe l'imagination et remue le cœur. On ne parle pas de la Passion comme on fait un catéchisme ou un prône.

Il n'est pas jusqu'à la durée du sermon qui, ce jour-là, n'ait son importance. Les Français du XX^e^ siècle aiment que les sermons, comme les offices, soient généralement courts. Mais ils demandent aux prédicateurs d'être assez longs le vendredi saint : la matière du sermon, ils le savent, est abondante, et ils seraient stupéfaits, presque scandalisés que toute la cérémonie fût finie en une demi-heure; ils désirent, au contraire, qu'on les tienne à l'église « un bon moment ». Donnons-leur pleine satisfaction.

2° *Ce que le sermon de Passion peut être.* — Donc, le sermon de Passion durera une heure au moins, surtout si, comme une louable coutume le veut, il est coupé par le chant de quelques strophes pieuses du *Stabat Mater*, du *Vexilla Regis* ou d'un cantique approprié.

Le style en sera soigné, le ton grave et ému, le débit expressif : tout cela, sans affectation d'aucune sorte.

On s'attachera avant tout au récit évangélique de la Passion, depuis l'agonie au Jardin de Gethsémani jusqu'à la mort sur le Calvaire. Quelques mots sur ce qui a précédé et sur ce qui a suivi suffiront. Trois parties semblent tout naturellement désignées : l'Agonie et l'Arrestation; le Jugement (Caïphe, Pilate) et la Condamnation; le Chemin de la Croix et la Mort. Vous pouvez encore, pour ne pas vous répéter tout à fait chaque année et tout en redisant à votre auditoire le récit de la Passion qu'il veut entendre, prendre comme division soit les amis et les ennemis de Jésus, dans sa Passion, soit les sept Paroles de Jésus en Croix ou quelque chose d'analogue. Quels thèmes superbes et pour peu qu'on sache s'y prendre, pour peu qu'on ait éprouvé en son âme quelque chose de la douleur de Jésus, pour peu qu'on ait compris et senti la bonté du divin Crucifié, pour peu qu'on se laisse émouvoir par la pitié de l'humaine souffrance et qu'on ait un mot, un cri du cœur pour les misères de l'homme, les auditeurs seront saisis, remués, subjugués. Il sera facile alors de leur suggérer discrètement quelque bonne résolution, celle, par exemple, de se procurer un beau et grand Crucifix qu'ils mettront, dans leurs foyers, à la place d'honneur et qui leur rappellera les enseignements de la Croix. Peut-être même réussirez-vous à en décider quelques-uns à se réconcilier avec le Sauveur. Mais ne soyez pas trop exigeants, et persuadez-vous bien qu'un sermon de Passion n'est pas et, d'ordinaire, ne peut pas être un sermon de mission. Vous risqueriez de ne rien obtenir en voulant demander

trop; sachez le vendredi saint vous contenter de faire aimer Jésus et d'inspirer à vos auditeurs le dégoût, l'horreur des péchés dont Judas, Caïphe, Hérode, Pilate, le saint Pierre du reniement, ou encore l'amour, le goût des vertus dont sainte Véronique, saint Jean, Marie-Madeleine, la Vierge debout sur le Calvaire, sont les types populaires.

Je n'insiste pas davantage. Une méditation prolongée et répétée, affectueuse, au pied de la Croix, l'intelligence des besoins religieux des âmes contemporaines et particulièrement de celles à qui il doit s'adresser, l'amour vrai et profond des hommes que Jésus a aimés jusqu'à la mort, voilà ce qui, bien mieux que tous les conseils, fera du prédicateur de la Passion l'orateur ému et émouvant qu'il doit être.

II. Quelques sermons célèbres. — On ne peut songer à énumérer ici tous les sermons de Passion qu'il y aurait profit à méditer. Les conférenciers de Notre-Dame notamment, depuis un demi-siècle surtout, nous en offrent, chaque année, dans leurs Retraites de la Semaine Sainte, de beaux spécimens. Mais, comme il faut être bref, on se bornera à mentionner ceux de Bossuet et de Bourdaloue, qui sont en quelque sorte classiques.

1° *Bossuet.* — *Œuvres oratoires de Bossuet*, édit. Lebarq, Urbain et Levesque. Trois sont particulièrement connus.

a) Le premier, t. III, p. 366-391, fait partie du carême des Minimes (1660). « Dans une église qui n'était pas exclusivement le rendez-vous des courtisans, notent les éditeurs, Bossuet aime à conserver à sa prédication une forme à la fois savante et populaire... Les exigences des auditoires d'élite amèneront bientôt notre orateur à éliminer des expressions familières jusqu'à l'excès, sinon en elles-mêmes, du moins par rapport aux beaux esprits et au beau monde, dont il ne faut pas irriter inutilement la nerveuse susceptibilité. » Mais on doit reconnaître que cette première Passion est une œuvre pathétique et puissante.

Texte, Is., LIII, 6 : « Dieu a mis en lui seul l'iniquité de nous tous. » Le pécheur mérite d'être livré aux mains de trois sortes d'ennemis : sa conscience, les autres créatures employées pour venger l'injure de leur Créateur, Dieu lui-même. « O Jésus! ô Jésus! Jésus que je n'oserais plus nommer innocent, puisque je vous vois chargé de plus de crimes que les plus grands malfaiteurs, on va vous traiter selon vos mérites. Au jardin des Olives, votre Père vous abandonne à vous-même : vous y êtes tout seul, mais c'est assez pour votre supplice; je vous y vois suer sang et eau [1er point]. De ce triste jardin, où vous vous êtes si bien tourmenté vous-même, vous tomberez dans les mains des Juifs, qui soulèveront contre vous toute la nature [2e point]. Enfin vous serez attaché en croix, où Dieu, vous montrant sa face irritée, viendra lui-même contre vous avec toutes les terreurs de sa justice, et fera passer sur vous tous ses flots [3e point]. Baissez, baissez la tête : vous avez voulu être caution, vous avez pris sur vous nos iniquités; vous en porterez tout le poids; vous payerez tout du long la dette, sans remise, sans miséricorde. » La seconde partie est souverainement dramatique.

b) La Passion des Carmélites (1661), qui fut redonnée à Saint-Thomas-du-Louvre (1665), t. IV, p. 76-108, 611-613, paraît à nos contemporains trop peu appropriée à un vendredi saint : l'auteur y développe cette pensée que Jésus crucifié nous y enseigne la science du salut, c'est-à-dire le mépris des biens périssables, l'estime de nos âmes et le désir du ciel. Venons-en aussitôt à la Passion prêchée au Louvre, devant Louis XIV, le vendredi saint de l'année 1662. On y trouve, disent les éditeurs, « une prédication à la fois savante et pathétique ». T. IV, p. 377-399.

Texte, Matth., XXVI, 28 : « C'est ici mon sang, le sang du Nouveau Testament. » « J'ai dessein, déclare l'orateur, de vous faire lire le testament de Jésus, écrit et enfermé dans sa Passion. Pour cela je vous montrerai combien ce testament est inébranlable, parce que Jésus-Christ l'a écrit de son propre sang [1er point] ; combien ce testament nous est utile, parce que Jésus nous y laisse la rémission de nos crimes [2e point] ; combien ce testament est équitable, parce que Jésus nous y ordonne la société de ses souffrances [3e point], c'est-à-dire nous commande d'unir nos souffrances aux siennes. La dernière partie est courte. Les deux autres risquaient d'être trop exclusivement théologiques, mais l'orateur a su heureusement joindre les faits de la Passion aux considérations abstraites. De nos jours, on préfère généralement la Passion des Minimes.

c) La dernière Passion, t. V, p. 192-220, a été, elle aussi, prêchée devant Louis XIV, à Saint-Germain, en 1666. Bossuet en avait laissé en blanc certaines parties; on a comblé les lacunes par des passages empruntés à la Passion du Louvre. Pensons à la mort du Juste, Is., LVII, 1, et « considérons attentivement avec quelle malice on le persécute, avec quelle obéissance il se soumet, avec quelle bonté il pardonne... Nous trouverons dans ses persécutions notre crime, dans son obéissance notre exemple, dans le pardon qu'il accorde notre grâce et notre espérance. » Nos contemporains portent volontiers sur cette Passion le même jugement que sur la précédente.

2° *Bourdaloue.* — De l'illustre jésuite nous avons trois Passions prêchées également devant le roi, *Œuvres de Bourdaloue*, Paris, 1877, t. II, p. 284-296, 296-308, 308-322.

Dans la première Bourdaloue montre que la Passion de Jésus-Christ a été causée par le péché, Ire partie; qu'elle est renouvelée par le péché, IIe partie; qu'elle est rendue inutile et préjudiciable par le péché, IIIe partie. L'histoire de la Passion, surtout dans la deuxième partie, se mêle très utilement aux réflexions doctrinales et morales.

Il faut en dire autant des deux autres Passions de Bourdaloue : de la deuxième, où il fait voir, dans la Passion, Jésus-Christ jugé par le monde et le monde jugé par Jésus-Christ; de la troisième, où il établit que le péché a fait mourir Jésus-Chrsit et que Jésus-Christ a fait mourir le péché. Il y a là beaucoup à utiliser pour méditations et sermons.

J. Bricout.

3. PASSION (en musique). — En dehors des récitatifs liturgiques de la Passion de Notre-Seigneur Jésus-Christ, confiés à trois diacres différents depuis environ le XIe siècle, le drame sacré inspira, au cours des âges, les antiennes, et les répons surtout, de la Semaine Sainte, destinés à couper les lectures de l'office nocturne, ou encore l'admirable ensemble chanté pour l'Adoration de la Croix, au matin du vendredi saint. Lorsque le chant vulgaire commença à se répandre, aux IXe et Xe siècles, on vit naître aussi les complaintes populaires sur la Passion, dont quelques provinces ont encore conservé une tradition fort ancienne, et qui sont l'origine de nos cantiques. (Voir Cantiques, Grégorien et Musique, I.)

Au XVe siècle, où l'on prit l'habitude de donner la Passion en représentations théâtrales ou « mystères » (voir Théatre), la nécessité d'y introduire des épisodes musicaux porta les compositeurs à mettre en musique à plusieurs voix différents versets du texte sacré. En même temps, le même usage entrait en vigueur pour la Passion liturgique, tout particulièrement pour les phrases mises dans la bouche de la foule, les *turbæ*, nom francisé en « turbes ». Le modèle en fut donné en 1437 par le célèbre maître belge Binchois,

à la chapelle des ducs de Bourgogne, à Bruges. Depuis ce temps, chaque grand compositeur tint à mettre à son tour ces « turbes » en musique, en prenant ordinairement comme base de son œuvre l'un des tons liturgiques en usage : ainsi la Passion liturgique devint-elle dramatisée, l'un des diacres tenant le rôle de l'évangéliste, un autre représentant le Christ, chantant sur un ton plus grave, le troisième, sur un ton élevé, réunissant les autres personnages isolés, le chœur enfin tenant la place de la foule, disciples, juifs, scribes. De plus, en certains pays, la fin au moins de ce chant de la Passion était close, et ses principaux épisodes séparés, par l'un des cantiques populaires traditionnels, en langue vulgaire.

Les plus célèbres turbes en musique, destinées ainsi à s'encadrer dans le récit liturgique, datent du XVI^e^ siècle : nommons celles de Claudin de Sermisy, de Soriano et de Victoria, ces deux dernières ayant reconquis depuis assez longtemps une juste célébrité. A la même époque, les luthériens d'Allemagne augmentèrent, dans le récit liturgique de la Passion, dont ils avaient conservé l'usage, le rôle du cantique populaire intervenant à différents moments de l'action pour exprimer les sentiments des fidèles. De là provint une nouvelle forme musicale, dont les grandes Passions composées par J.-S. Bach et Hændel (voir ces noms) offrent, au XVIII^e^ siècle, un type parfait. La *Passion selon saint Jean*, et surtout celle *selon saint Matthieu*, de Bach, sont des points culminants de toute la musique religieuse, non plus cultuelle, mais de concert, leur exécution ayant lieu avec tous les moyens de l'oratorio (voir ce mot) et, pour cette dernière Passion, durant plusieurs heures. Cependant, malgré le déploiement orchestral qu'elles représentent, elles se rattachent encore à la tradition, par le choix des exécutants, rôle de l'évangéliste, turbes, chorals populaires ayant conservé leur mélodie et leur place, le texte évangélique étant en général respecté, et seulement coupé par les airs et les chœurs qui le paraphrasent. Depuis ce moment, nul maître n'a plus rivalisé avec un tel ensemble, resté toujours admirable.

Mais les épisodes de la Passion ont été traités à part, sous forme de tableaux séparés, ou d' « histoire sacrée ». Tel fut, en 1704, le *Reniement de saint Pierre*, par M.-A. Charpentier, justement célèbre, ou, récemment (1899), la « trilogie sacrée » de Mgr L. Perosi sur la Passion. Toutefois, il faut donner une place à part aux compositions sur les *Sept paroles* de Jésus en croix, qui ont, dès le début du XVII^e^ siècle, constitué un genre spécial, par suite de l'habitude des prédicateurs, aussi bien catholiques ou protestants (voir MUSIQUE, § VI), de les commenter au cours de l'après-midi du vendredi saint. Tantôt le texte sacré y est seul mis en musique, sous des formes diverses, tantôt il est paraphrasé par des airs, des chœurs, des interludes d'orgue ou d'orchestre. Les *Sept paroles* qui sont les plus représentatives de ces diverses variétés, sont celles de Schütz, en 1623, s'en tenant presque uniquement aux versets évangéliques, traités pour chœur, qui encadrent les paroles du Christ; celles de Haydn, composées tout d'abord pour l'orchestre seul (1785), œuvres auxquelles furent ensuite adaptées des paroles (1801); celles de Gounod (vers 1845), en forme de sept motets « a cappella »; de Th. Dubois (1867), qui appartiennent complètement au style de l'oratorio; enfin les compositions récentes du P. Hartmann et de F. de La Tombelle, où les caractères des différentes compositions précédentes ont été fondus très heureusement.

Nous n'avons pas à parler ici des compositions musicales accompagnant des représentations de la Passion, et ressortissant aux exécutions théâtrales (voir THÉATRE).

A. GASTOUÉ.

4. PASSION ET INCLINATION. — I. Inclination. II. Passion.

I. INCLINATION. — Par là même qu'il possède la vie, l'homme aspire naturellement à la conserver, à la développer et à la propager. Cette tendance profonde à vivre toujours davantage, s'exprime sous forme d'impulsions intérieures, qui le portent dans une direction bien déterminée, et qu'on désigne sous le nom d'inclinations. Qu'il cède à leur élan spontané et il en éprouvera du plaisir; s'il contrarie leur mouvement, cette résistance entraînera une douleur. On pourrait dès lors définir l'inclination : *une tendance naturelle à accomplir certains actes*.

Il s'agit donc d'une force d'expansion, d'une orientation d'énergies latentes. Or, en vertu de sa nature même, une force ne tombe pas directement sous les sens; il n'appartient qu'à ses effets de révéler sa puissance et sa direction. Ainsi, une lampe qui éclaire, un moteur en marche, manifestent la présence invisible d'un courant électrique. Il faut en dire autant de nos inclinations : nous ne pouvons deviner leur existence qu'à travers leur activité. Je me sens, par exemple, porté à rechercher la présence de mes amis, leur rencontre fait naître en moi un sentiment de plaisir. Ce mouvement spontané, cette émotion agréable trahissent une inclination à vivre en société.

Si nos inclinations sont l'expression même de notre nature — les inclinations acquises étant elles-mêmes fondées sur des penchants innés — il ne dépend pas de nous d'en augmenter ou d'en diminuer le nombre. Nous les apportons toutes en naissant. Comme l'instinct chez l'animal, elles nous sollicitent vers nos fins naturelles par une impulsion nécessaire, mais avec cette différence cependant, qu'elles ne nous imposent pas le choix des moyens à adopter. C'est à l'intelligence qu'il appartient d'examiner et de décider quelle est la voie la meilleure, à la volonté de s'y engager.

D'ordinaire, on range les inclinations d'après l'objet qu'elles poursuivent. De ce chef, on peut distinguer des inclinations *personnelles*, *sociales* et *idéales*.

a) Les inclinations *personnelles* tendent à réaliser le bien propre de l'individu, qu'il s'agisse de la vie physique ou de la vie psychologique. A cet ordre appartiennent les penchants qui se greffent sur les trois facultés de l'âme, je veux dire, le besoin d'émotions, le désir de savoir, la tendance à agir avec autorité et indépendance.

b) Mais, « l'homme, dit Aristote, n'est pleinement homme que dans la cité. » De là naissent les inclinations *sociales*, ordonnées à assurer la vie en société. Tel est précisément le rôle de l'amour, qui nous unit à la famille, à la patrie, à l'humanité en général, à des amis de notre choix.

c) Il y a encore d'autres aspirations plus hautes, qui élèvent l'homme au niveau d'un monde supérieur. Ces inclinations *idéales* se résument en l'amour du Vrai, du Bien, du Beau, ou plus exactement, elles ne sont que les reflets d'un amour unique, l'amour de l'Infini. Et comme une abstraction ne saurait pleinement répondre aux besoins de l'homme, ce que l'intelligence entrevoit au terme de ses recherches, c'est une Intelligence infinie, identique à la vérité même; ce que la volonté cherche dans les biens particuliers, c'est le Souverain Bien; ce que le cœur poursuit au delà des affections passagères, c'est la Beauté parfaite; en un mot, Dieu, synthèse vivante du Vrai, du Bien et du Beau.

II. PASSION. — Bossuet définit la passion : un mouvement de l'âme, qui, touchée du plaisir ou de la douleur ressentie ou imaginée dans un objet, le poursuit ou s'en éloigne. Cependant les philosophes modernes réservent ce nom à des mouvements de la sensibilité qui atteignent un certain degré d'intensité et de

stabilité. *La passion*, dit Malapert, *c'est une inclination qui s'exagère, surtout qui s'installe à demeure, se fait centre de tout, se subordonne les autres inclinations et les entraîne à sa suite.* (*Les éléments du caractère*, p. 230.)

Ainsi définie, la passion est une tendance qui s'exalte et se fixe à l'état d'habitude. On a souvent fait remarquer que, dans le domaine de la sensibilité, elle joue le même rôle que l'idée fixe dans celui de l'intelligence. De là sans doute le sens péjoratif qu'on attache de préférence à ce mot.

Trop souvent, en effet, la passion recherche la satisfaction de certains penchants inférieurs de la nature humaine, sans souci de la hiérarchie des diverses puissances. D'autres fois, l'objet poursuivi reste dans l'ordre, mais telle est l'impétuosité des amours et des haines, la violence des désirs, que l'équilibre de l'âme en est rompu. Car la passion résulte, selon le mot de Ribot, « d'un drainage à son profit de l'énergie » vitale. *Essai sur les passions*, p. 145. Et comme l'âme possède un budget limité, toute dépense excessive sur un chapitre entraîne un déficit ailleurs. Si l'on n'y prend garde, la passion risque d'aveugler l'intelligence, en ne lui laissant voir qu'un seul côté des choses, elle tend à dominer, à accaparer la volonté, et à rendre le cœur indifférent à tout le reste. Quant aux réactions physiologiques qu'elle provoque à certaines heures de crise, elles sont trop connues, pour qu'il soit besoin d'y insister. Le cœur ralentit son allure ou accélère ses battements, la respiration devient haletante, les traits du visage s'altèrent, les fonctions de nutrition et d'assimilation sont troublées. Pour avoir une idée juste des effets psychologiques et moraux de la passion, qu'on relise les délicates peintures qu'en ont faites les poètes et les moralistes du XVII^e^ siècle. Tel ou tel personnage de Racine ou de Molière, certains portraits de Bossuet ou de La Bruyère restent comme la personnification des passions de l'âme humaine.

Quoi qu'il en soit des excès auxquels elle peut conduire, la passion n'est pas essentiellement mauvaise. C'est une force, et comme toute force, elle peut indifféremment se mettre au service du bien, comme au service du mal : « On pourrait comparer l'élan de la passion dans l'être humain, dit Mgr d'Hulst, à la vitesse acquise d'un vaisseau qui fend les flots. Cette vitesse, elle est une condition pour que le navire soit gouverné, mais elle n'est pas la direction du navire. Quand le pilote est à la barre, il aime sentir le navire emporté par une impulsion puissante; mais par son action intelligente et libre, il détermine la direction du bâtiment : il le gouverne et avec d'autant plus de sûreté que la vitesse est plus grande; il lui appartient de décider, par son habileté ou par son erreur, de la marche et du sort même de l'édifice flottant, confié à sa garde; le même élan, sous le gouvernement d'un pilote sage ou imprudent, peut faire entrer le vaisseau dans le port ou le précipiter sur un écueil. » *Carême de 1894*, instruction du lundi saint. A la passion donc de fournir la puissance, mais c'est à la volonté, éclairée par la raison, qu'il appartient d'en fixer la direction.

Il en est de l'ordre moral comme de l'ordre physique: les forces les plus redoutables sont les plus précieuses, dès lors qu'elles sont captées et drainées par l'intelligence de l'homme. Pourvu qu'elle soit bien dirigée, la passion peut apporter un concours utile à l'accomplissement des tâches difficiles : « Il faut à l'homme, dit Ozanam, quelque chose qui le possède et le transporte, qui domine sa pensée et l'élève. » De fait, l'histoire ne nous apprend-elle pas que les grandes découvertes, les œuvres les plus puissantes, les dévouements héroïques sont nés d'une grande passion? Qu'il suffise de rappeler les noms de saint Paul, de sainte Thérèse, ou de Pasteur. L'apathie, la vulgaire médiocrité des tempéraments froids, plus timides qu'audacieux, plus calculateurs qu'entreprenants, n'a jamais réussi à forcer le succès.

Le devoir s'impose donc à l'homme, d'étouffer les germes des passions mauvaises, et de favoriser l'éclosion et le développement des autres. Il est vrai que certaines tendances plus accusées sont souvent le fruit de l'hérédité : un tempérament sanguin, par exemple, sera naturellement plus porté au plaisir, un tempérament bilieux à la colère. Ajoutez à cela l'influence bonne ou mauvaise, des circonstances : éducation, milieu, profession ou, simplement, exemples.

Ces causes extérieures n'agissent d'ordinaire qu'avec le concours ou la complicité d'un allié intérieur : l'imagination. C'est elle, en effet, qui ramène avec insistance devant les yeux l'image de l'objet aimé ou haï; c'est elle qui la transforme à son gré, en la revêtant de couleurs tantôt brillantes, tantôt sombres.

Mais le dernier mot reste encore à la volonté libre : « Nous savons, dit le P. Janvier, que nos vouloirs sont féconds, que tous dans leur évolution exercent une action sanctifiante ou perverse; de la qualité du grain que nous jetterons dans le sillon de notre âme, dépend la moisson d'honneur ou d'infamie que nous récolterons; c'est à nous d'étudier la semence et de ne nous engager qu'à bon escient. Or précisément, par les circonstances dans lesquelles nous nous plaçons, par les occasions que nous faisons naître, par les séductions et les sollicitations au-devant desquelles nous nous précipitons, par l'atmosphère pure ou malsaine que nous nous créons, par les tempéraments que nous nous formons, par les instincts que nous imposons à notre sang, nous préparons l'explosion des convoitises, l'échec ou la victoire des consciences. » *Carême de 1905*, 3^e^ conférence. N'attendons pas l'heure de la crise. C'est en pleine paix qu'il faut entraîner l'âme à garder la maîtrise de ses mouvements. Une ascèse vigilante et énergique y contribuera efficacement. Les remèdes préventifs ne sont-ils pas les plus sûrs?

En dehors des traités de philosophie, il convient de signaler une instruction de Mgr d'Hulst : *Carême de 1894, lundi saint*, et surtout la série de conférences du P. Janvier : *Carême de 1905*, tout entière consacrée à l'étude des passions.

A. ETCHEVERRY.

PASSIONISTES. — L'institut des Passionistes, ou, suivant la dénomination officielle, des « clercs déchaux de la Sainte-Croix et Passion de Jésus-Christ », fut fondé, vers 1735, par saint Paul de la Croix, en vue, s'il faut en croire le P. Faber, « d'effrayer la torpeur du XVIII^e^ siècle... et pour ramener sur la terre l'esprit de sévérité des anciens monastères, au mépris de tous les usages et de tous les adoucissements introduits dans les temps modernes. » *Progrès de l'âme dans la vie spirituelle*, t. II, p. 203, Paris, 1857.

En groupant autour de lui quelques confidents de ses pensées intimes, le saint avait en effet l'intention de les former à un apostolat spécial. Il croyait opportun de ramener l'attention de la chrétienté sur les plaies du divin Crucifié. Ainsi avait fait en son temps, pour d'autres raisons, saint François d'Assise. Aux siens Paul proposa de s'engager, par un quatrième vœu, à prêcher le Calvaire et la croix. En tête de ses constitutions, il inscrivit ce défi de l'Apôtre des Gentils à l'entêtement des Juifs, à la sagesse des Grecs : « Quant à nous, nous enseignons Jésus et Jésus crucifié. »

Les épreuves ne manquèrent pas à l'œuvre naissante. L'une d'elles fut particulièrement douloureuse : l'abandon presque total des premiers compagnons. En outre, le Saint-Siège hésitait à octroyer l'approbation canonique en raison des rigueurs de la règle nouvelle. Enfin le pape Benoît XIV accorda tour à tour le

décret laudatif, puis un rescrit de confirmation (1741-1746). Une bulle de Clément XIV, datée de 1769, conféra l'autorisation définitive, avec les privilèges des anciens ordres monastiques.

C'est dans un cadre de vie contemplative que le religieux passioniste se sanctifie et se prépare à sanctifier autrui sous l'égide du crucifix. Chacune des « retraites » ou couvents de l'ordre campe, autant que possible, dans la solitude. Les austérités claustrales y sont en vigueur. Jeûnes, abstinences, disciplines, veilles, s'ajoutent à la nudité des pieds. Les exercices spirituels s'échelonnent toutefois selon l'ordonnance d'un horaire qui ménage les forces humaines.

On se lève une première fois, vers une heure du matin, pour la psalmodie des nocturnes et des laudes. Le deuxième réveil a lieu vers cinq heures. Il est suivi de la récitation de prime et de tierce, puis d'une heure d'oraison au cours de laquelle a lieu la célébration de la sainte messe. Après une légère réfection, chacun se rend au travail commandé par l'obéissance ou par l'exercice du ministère ou par l'initiative personnelle. Au milieu de la matinée, à la suite d'une promenade silencieuse dans l'enclos du couvent, tous se retrouvent au chœur pour sexte et none. Puis c'est le temps du déjeuner, de la récréation, du repos facultatif en cellule. Entre vêpres, la lecture spirituelle, la reprise du travail, la psalmodie de complies, l'oraison du soir, s'intercale encore la promenade solitaire de l'après-midi. Vers huit heures chacun se retire pour le sommeil de la nuit.

Les occupations de l'intérieur varient suivant que l'on est novice, étudiant, missionnaire ou convers. Mais le régime de vie est le même pour tous sans acception des personnes. Paul de la Croix ne se lassait pas de rappeler à ses disciples l'importance des services rendus aux prêtres et aux clercs par les simples frères lais voués « aux quêtes, à la préparation des repas, à l'entretien de la propreté, aux soins des malades ».

Les chroniques de l'institut relatent, sitôt après les défections du début, une diffusion visiblement bénie de Dieu. Du vivant même du fondateur, en dépit des obstacles suscités par l'enfer, quatorze retraites avaient été érigées. Les vocations affluèrent. La grande révolution ralentit sans doute ce mouvement. Il reprit son allure vers 1838 sous l'impulsion du P. Dominique de la Mère de Dieu. Le P. Dominique introduisit et accrédita les siens en Belgique et en Angleterre. Dans le royaume uni, il fut l'Ananie de Newman. Sa cause est introduite en cour de Rome. En outre l'ordre essaima d'Italie aux États-Unis, en Espagne, en Argentine, au Mexique, au Brésil, en Chine, en Australie, en Palestine, en Bulgarie. La France compta de nouveau les retraites de Boulogne-sur-Mer, d'Hardinghen, de la Roche-sur-Yon, de Bordeaux, de Latane en Guyenne, de Melay-Montaigue en Vendée.

Les quatorze retraites anglaises accusent une prospérité peu commune. Il semble manifeste que l'ordre de saint Paul de la Croix a reçu mission de collaborer activement à l'œuvre importante de la réunion des églises britanniques à l'Église romaine. D'avance la sympathie lui était assurée auprès des anglicans dont on connaît le goût pour la prédication de la Passion.

A Rome, les Passionistes ont leur maison mère des Saints-Jean-et-Paul, le sanctuaire de la *Scala-Santa*, un couvent à Rocca-di-Papa, non loin de la Ville sainte.

Au total, les recensements de 1918 affectent à l'institut un ensemble de 13 provinces, 118 retraites, 2600 religieux. Gabriel de l'Addolorata (1838-1862), canonisé en 1920 et proposé à la jeunesse contemporaine comme modèle et patron de surcroît, est la gloire la plus récente de l'institut.

Le costume se compose d'une tunique de bure noire serrée à la taille par une ceinture de cuir à laquelle pend le rosaire. Le manteau est de la même couleur. Il porte à la poitrine ainsi que la tunique, le chiffre gréco-latin de Jésus crucifié : JESU XPI PASSIO. Les lignes de ce « signe » se détachent en blanc sur le fond noir de l'habit. Les seules chaussures admises sont les sandales. Les religieuses se couvrent la tête d'un voile noir.

Le cérémonial de la profession propre à l'ordre est d'une suggestion émouvante. Le novice s'avance dans le sanctuaire une croix sur l'épaule. Il reçoit du célébrant une couronne d'épines. Il se prosterne à terre pour entendre le récit évangélique de la Passion.

Les *Religieuses de la sainte Croix et Passion de Notre-Seigneur Jésus-Christ* fondées, en 1771, par saint Paul lui-même, avec l'aide de Mère Marie Crucifiée de Jésus, alors moniale bénédictine de Corneto, forment le contingent officiel des auxiliaires contemplatives. Leur rôle de réparatrices, le Sauveur daigna le définir lors d'une apparition fameuse à l'extatique vierge de Lucques, Gemma Galgani, qui aspirait à entrer dans l'ordre. « Ce sont elles, proclama le Christ, qui... apaisent le juste courroux de mon Père. » Les Passionistines se substituent aux pécheurs plus spécialement le vendredi de chaque semaine. La clôture est stricte. Le jeûne est seulement de trois jours par semaine, hormis les temps de l'Avent et du Carême.

P. Joachim de l'Immaculée-Conception, *Quant à nous?... Jésus crucifié!* Paris, 1923; *The catholic Encyclopedia*, New-York, 1911, vol. XI, p. 521 sq.; Pius a Spiritu Sancto, *The life of S. Paul of the Cross*, Dublin, 1868; P. Bernard, *Vie de saint Gabriel de l'Addolorata*, Paris-Bruxelles-Rome, 1921; P. Joachim, *Vie du bienheureux Strambi*, Latané-Tonneins (Lot-et-Garonne), 1926; *Mère Marie-Thérèse-Marguerite du Sacré-Cœur*, Mamers, 1923; P. Félix de Jésus Crucifié, *Gemma Galgani*, Latané-Tonneins.

Périodique de langue française : *La Revue de la Passion*, mensuel, rédact. à Mérignac, près de Bordeaux.

Élie MAIRE.

PASTEUR, illustre savant français qui fut l'un des plus insignes bienfaiteurs de l'humanité.

I. SA VIE. — Louis Pasteur est né à Dôle (Jura) le 27 décembre 1822. Son père était un modeste tanneur. Louis fit ses études à Arbois, où sa famille s'était établie, à Besançon, au lycée Saint-Louis, à Paris, à l'École normale supérieure. Il est successivement préparateur à cette école, professeur au lycée de Dijon, suppléant à la Faculté de Strasbourg, professeur à la nouvelle Faculté de Lille, administrateur et directeur scientifique à l'École normale. En 1862, il devient membre de l'Académie des sciences; en 1873, associé libre de l'Académie de médecine; en 1882, membre de l'Académie française. Le 14 novembre 1888, était inauguré, à Paris, rue Dutot, l'Institut Pasteur. Quinze ans après, on célébrait le jubilé des soixante-dix ans du maître. Le 25 septembre 1895, Louis Pasteur mourait à Villeneuve-l'Étang, où s'organisait le service du sérum antidiphtérique. Des funérailles nationales lui furent faites à Notre-Dame de Paris. « Du caveau provisoire de Notre-Dame, écrit le chanoine Verdunoy, *Pasteur*, p. 155, le corps fut porté au Monument Pasteur, rue Dutot, crypte plus impressionnante peut-être que le tombeau de Napoléon aux Invalides. Les restes mortels reposent là, au milieu des laboratoires et des bibliothèques, dans une chapelle admirable, où la mosaïque et le marbre célèbrent le maître défunt. Aux quatre angles du tombeau sont disposées quatre images : les trois vertus théologales, Foi, Espérance, Charité, et la Science : on ne pouvait trouver synthèse plus courte et plus exacte du génie, de l'âme de Pasteur. »

Bien des vertus seraient à louer en Louis Pasteur : amour passionné du travail, désintéressement et

bonté, haute tenue morale, culte de la famille, foi religieuse. Mais on ne parlera ici que du savant, du patriote et du croyant.

II. Le savant. — Brouardel disait de Pasteur, en 1884, qu'il est l'auteur de « la plus formidable révolution qui, depuis trente siècles, ait secoué la science médicale. » Et Charles Richet écrivait de lui, en 1887, presque dans les mêmes termes : « Pasteur! Quel nom dans l'histoire! Quand on évoque ce grand nom, on ne pense pas à l'œuvre d'un savant qui a enrichi par une importante découverte le patrimoine de l'humanité, mais à une colossale révolution qui a bouleversé et rénové la science la plus utile aux hommes : la médecine et la biologie... Dans l'histoire des sciences on ne peut guère, à Pasteur, comparer que Lavoisier, qui a créé la chimie... Pour moi, je ferais volontiers cette classification dans l'histoire de la médecine : il y a eu la médecine avant Pasteur, il y aura la médecine après Pasteur. »

Le centre de ses travaux fut, à n'en pas douter, son étude des ferments (ou substances organiques qui, mises en contact avec d'autres, les décomposent) et des fermentations causées par ces vivants microscopiques, ces infiniment petits, animaux et surtout végétaux, qu'on appelle les microbes. Paul Bert rangeait ses découvertes en trois séries qui, comme le dit Antonin Eymieu, *La part des croyants dans les progrès de la science au XIX^e^ siècle*, t. II, p. 260, « s'échelonnent, se soutiennent et se complètent » :

1° Chaque fermentation est le produit du développement d'un microbe spécial;

2° Chaque maladie infectieuse est produite par le développement, dans l'organisme, d'un microbe spécial;

3° Le microbe d'une maladie infectieuse, cultivé dans certaines conditions déterminées, est atténué dans son activité nocive : de virus il devient vaccin.

Les deux premières propositions prises dans toute leur généralité, ne sont sans doute pas encore établies scientifiquement. Mais passons...

Pasteur étudie donc la vie des microbes, leur œuvre; il les dépiste dans les maladies infectieuses et les utilise pour en guérir ou en préserver. Dans toute l'échelle des êtres, dans le règne végétal, dans le règne animal, dans l'homme surtout, il leur livre bataille, il en triomphe ou il montre à ses disciples, à ses successeurs, avec quelles armes il faut les attaquer et les vaincre. Les maladies du vin, du vinaigre, de la bière; le choléra des poules, le rouget des porcs, le charbon des bœufs et des moutons, la pébrine des vers à soie; la rage, la diphtérie (angine couenneuse, croup, etc.), la peste, la typhoïde, la méningite, la gangrène gazeuse, bien d'autres fléaux sont ou seront supprimés grâce à lui. La chirurgie, elle aussi, lui reste redevable des méthodes d'antisepsie et de stérilisation. Et, chaque jour, des découvertes nouvelles parachèvent son œuvre de lumière et de salut.

III. Le patriote. — Pasteur ne fut pas seulement une des plus pures gloires de la France, mais il l'a aimée, comme un fils sa mère.

Sans doute, la vérité scientifique, toute vérité, est de valeur universelle, et des frontières géographiques n'en limitent pas la bienfaisance : en ce sens la science n'a pas de patrie. Mais, suivant le mot de Pasteur lui-même, le savant comme l'artiste en a une. Et le même Pasteur qui a écrit : « Je crois invinciblement que la science et la paix triompheront de l'ignorance et de la guerre et que les peuples s'entendront non pour détruire, mais pour édifier », se montra toujours fervent patriote.

Lors de la guerre de 1870, il renvoya à l'Université de Bonn le diplôme de docteur en médecine qu'elle lui avait offert en 1868, et jusqu'à la fin de sa vie, il refusa les décorations que voulait lui conférer l'empereur d'Allemagne. Mieux encore, il rêvait de contribuer au relèvement de la France par l'établissement d'un Institut de recherches scientifiques. Son désir devait se réaliser plus tard, en partie du moins. Quelle n'eût pas été son allégresse, s'il avait été des nôtres le 11 novembre 1918!

IV. Le croyant. — L'attitude de Pasteur vis-à-vis de sa foi chrétienne ressemble de quelque façon à l'attitude qu'il observait à l'égard de sa patrie.

« La science, déclarait-il, ne doit s'inquiéter en quoi que ce soit des conséquences philosophiques de ses travaux. » Aussi, dans sa fameuse controverse sur les générations dites spontanées, en savant qui ne veut dégager des expériences qu'une conclusion « de fait », se soucia-t-il uniquement de conduire ces expériences avec la dernière rigueur. « Il découvrait, a-t-on écrit à ce propos, des microbes, et non des systèmes philosophiques. » Mais, s'il laissait aux philosophes le soin de spéculer sur les faits acquis et de remonter, suivant leurs méthodes à eux, jusqu'à la cause première, il n'ignorait pas que la raison scientifique n'est pas l'homme tout entier. Et ces grands problèmes dont il refusait de lire la solution dans des cornues, Dieu, l'âme humaine, la vie future, il leur portait, pour son compte, un intérêt passionné. Il les résolvait conformément à la foi chrétienne, et il proclamait bien haut sa croyance, contrebalançant ainsi l'influence néfaste de Taine, de Renan, de Littré.

« Cher maître, lui dit un jour un de ses élèves, comment vous qui avez tant réfléchi et tant étudié, pouvez-vous croire? » Et Pasteur de répondre : « C'est pour avoir réfléchi et étudié beaucoup que j'ai gardé une foi de Breton. Si j'avais réfléchi et étudié davantage, j'en serais venu à une foi de Bretonne. »

« Heureux, s'écriait-il encore dans son célèbre et superbe discours de réception à l'Académie française, heureux celui qui porte en soi un Dieu, un idéal de beauté, et qui lui obéit : idéal de l'art, idéal de la science, idéal de la patrie, idéal des vertus de l'Évangile! » Ces belles paroles ont été gravées sur sa tombe. Il n'est personne qui ne puisse s'en inspirer avec profit. A cet égard, comme à tant d'autres, notre illustre bienfaiteur est aussi notre modèle.

« Toute sa vie, lisons-nous encore dans Verdunoy, *op. cit.*, p. 9, 10, fidèle au *Credo* de son baptême, aux croyances que sa mère lui avait inculquées, il pratiqua sa religion sans crainte comme sans ostentation. Jusqu'à sa mort, à Pâques, il remplissait pieusement, simplement, par la confession et la communion, ses devoirs de chrétien. Certain vendredi, dans un dîner officiel, il refusa de faire gras. « Il n'y a aucun mérite « à cela, répondit-il, à quelqu'un qui le félicitait; je « suis chrétien, j'obéis à l'Église. Du reste, pourquoi « irais-je désobéir pour un poulet aujourd'hui, quand, « les six autres jours de la semaine, je puis faire gras « tant qu'il me plaira? »

Louis Pasteur mourut, après avoir reçu les derniers sacrements, une de ses mains dans la main de sa femme, l'autre tenant un crucifix, qu'il portait sans cesse à ses lèvres pour le baiser avec un tendre respect.

René Vallery-Radot (gendre de Pasteur), *La vie de Pasteur*, 1 vol. in-8°, Paris, 1900, publié en une édition in-12 à l'occasion du centenaire, en 1922; Verdunoy, *Pasteur*, Dijon, 1922; A. Eymieu, *op. cit.*, p. 253-273, Paris, 1920.

J. Bricout.

PASTOR Ludwig. — Historien allemand, né à Aix-la-Chapelle, le 31 janvier 1854. Professeur d'histoire à l'Université d'Innsbruck (1887), il a fait de fréquents voyages d'études en Allemagne, en France, en Italie, surtout au Vatican, dont toutes les archives lui furent ouvertes par Léon XIII. De là son grand ouvrage, si abondamment documenté et si conscien-

cieux, traduit en français, anglais, italien, espagnol : *Geschichte der Paepste seit dem Ausgang des Mittelalten*, Fribourg, 1886 sq. La traduction franaise, due à Furcy Raynaud et à Alfred Poizat, comprend onze volumes, Paris, 1888 sq. Le tome XI de la traduction, paru en 1926, est très en retard sur l'œuvre allemande : il aborde la première partie du pontificat de Paul III (élu en 1534, † 1549), alors que Pastor a déjà publié l'histoire des six pontificats suivants, jusqu'à Grégoire XIII inclus († 1585) et se prépare à nous donner prochainement Sixte-Quint. Pastor avait publié, en 1880, la *Correspondance du cardinal Contarini, légat en Allemagne*. On lui doit pareillement la continuation de l'*Histoire du peuple allemand* de Janssen (1894).

E. VACANDARD.

1. PATER (Dans la liturgie). — I. Dans le baptême. II. Dans la messe.

I. DANS LE BAPTÊME. — Parmi les cérémonies qui marquaient, dans la discipline antique, l'initiation progressive des catéchumènes, se plaçait la tradition du symbole et du *Pater*. L'évêque, en le remettant aux candidats, le commentait brièvement, y faisait voir la prière chrétienne par excellence. Les candidats devaient ensuite apprendre le *Pater* par cœur. Ils le *rendaient*, avec le symbole, dans la cérémonie de la reddition du symbole.

Dans la fonction actuelle du baptême, tradition et reddition du symbole et du *Pater* sont combinées dans une seule récitation, faite à la fois par le prêtre et par le candidat ou ses répondants.

II. DANS LA MESSE. — 1. *Usage antique et universel de réciter le* Pater. — Saint Augustin nous dit dans une de ses lettres que presque toute l'Église termine la prière eucharistique par l'oraison dominicale. Et en effet, de Tertullien à saint Augustin les témoignages abondent dans les Églises grecque et latine. Notons en particulier la très belle exposition du *Pater* comme prière de préparation à la communion, que présente saint Cyrille de Jérusalem, dans ses *Catéchèses mystagogiques* adressées aux nouveaux baptisés.

Dans les Églises des Gaules, le *Pater* était précédé d'une préface et suivi d'un *Libera nos* variables avec les différentes fêtes. Quelques-unes de ces formules sont très belles. — Le peuple chantait le *Pater* avec le célébrant. Un passage de Grégoire de Tours nous apprend en effet qu'une femme paralysée de la voix, étant venue en pèlerinage au tombeau de saint Martin, recouvra la parole durant la messe, et se mit à chanter le *Pater* avec tout le peuple.

2. *Saint Grégoire le Grand et le* Pater *dans la messe romaine.* — Saint Augustin dit que presque toute l'Église récite le *Pater* après le canon. *Quam totam petitionem* (le canon) *fere omnis Ecclesia dominica oratione concludit.* Presque toute : saint Augustin semble donc connaître des Églises qui ne suivent pas cet usage. Serait-ce l'Église romaine? Un texte célèbre de saint Grégoire autorise cette conjecture. Dans une lettre où il défend ses innovations liturgiques, saint Grégoire écrit :

> Quant à l'oraison dominicale, nous la disons après la prière *(precem* : la grande prière eucharistique), parce que la coutume des apôtres fut de consacrer l'hostie de l'oblation à cette seule oraison; *quia mos apostolorum fuit ut ad ipsam solummodo orationem oblationis hostiam consecrarent.* Et il m'a paru bien inconvenant que nous disions sur l'oblation une prière qu'un scholastique avait composée, et que cette oraison que notre Rédempteur composa, nous ne la disions pas sur son corps et son sang. Mais l'oraison dominicale chez les Grecs est dite par tout le peuple, chez nous au contraire par le seul célébrant. *Epistolæ*, IX, 12.

Dans cette lettre, saint Grégoire se défend d'avoir innové à l'imitation des Grecs : ainsi s'expliquent les dernières lignes. De tout ce passage il résulte certainement que saint Grégoire a introduit le *Pater* à la place qu'il occupe maintenant dans la messe romaine. Mais on peut se demander s'il l'a seulement changé de place ou si avant lui cette messe romaine ne donnait aucune place au *Pater*. Bossuet était de ce dernier avis. Duchesne pense simplement que saint Grégoire a transposé le *Pater*.

Le même Duchesne, après avoir cité le texte de saint Grégoire, appuie sur un passage de ce texte : « On n'est pas obligé de croire, malgré l'autorité de ce texte, que la liturgie apostolique n'ait connu d'autre formule que le *Pater;* mais il est difficile de contester que saint Grégoire l'ait pensé. » *Origines du culte chrétien*, c. VI, *La messe romaine*, p. 195 de la 5e édit., note. — Il se trouve que Bossuet avait déjà combattu l'interprétation que donne Duchesne du texte de saint Grégoire. C'est dans un de ses ouvrages de controverse contre les protestants : *Traité de la communion sous les deux espèces*, seconde partie, c. XLVII, *Il est absurde de prétendre que la consécration se fait dans l'office du vendredi saint par le Pater.* Le titre du chapitre parle du vendredi saint, mais le texte élargit le débat. — J'ai signalé ce petit problème d'interprétation de saint Grégoire. Il ne manque pas d'importance. S'il fallait prendre parti, on observerait que Duchesne force peut-être la pensée de saint Grégoire. Le pape oppose le *Pater*, oraison du Seigneur, à une formule composée par un scholastique; mais il se trouve que cette formule contient, enchâsse un discours du Seigneur, à savoir les paroles même de l'institution eucharistique. En disant que les apôtres consacraient l'oblation avec la seule oraison dominicale, *ad ipsam solummodo orationem*, saint Grégoire exclut du renouvellement primitif de la cène toute prière composée comme le canon par un scholastique; exclut-il aussi les paroles mêmes du Seigneur que contient le canon, c'est une autre affaire— et il serait, à notre sens, du seul point de vue de l'histoire, assez téméraire de l'affirmer.

3. *Le* Pater *prière parfaite de préparation à la communion.* — Nous l'avons dit déjà en étudiant la communion, mais on ne saurait trop le redire, la prière parfaite de préparation à la communion, c'est le *Pater*. C'est la prière du Seigneur. Elle nous fait communier à son esprit avant de communier à son corps. C'est la prière catholique. Par elle nous prions comme ont prié les Pères, comme prient, depuis des siècles, toutes les Églises. Elle formule, cette prière, l'acte parfait de charité, déjà contenu dans ces seuls mots : *Notre Père*, encore explicité par l'adhésion à la volonté du Père : *Que votre volonté soit faite.* Cette formule parfaite de la charité informe la contrition que contient la demande : *Pardonnez-nous nos offenses.* On ne saurait encore une fois trop le redire, le *Pater* est l'acte parfait de la charité et de la contrition. Et vraiment, nous reprendrions volontiers le mot de saint Grégoire, quand nous lui voyons préférer, pour la préparation à la communion, des prières composées par des *scholastiques*, fussent-ils docteurs en théologie, fussent-ils des saints canonisés. Non certes qu'il soit blâmable d'user aussi d'autres formules, mais attachons-nous tout d'abord à la prière du Seigneur. Aux jours de communion solennelle, on fait réciter aux enfants des *Actes* avant la communion. Quel plus bel acte que le *Notre Père* ainsi récité par des petits enfants!

Pierre PARIS.

2. PATER (CHANT DU). — Dès que se constituèrent les solennités de la liturgie, l'Oraison dominicale, introduite dans la messe, fut dite sur un récitatif musical, ordinairement confié au célébrant lui-même. Toutefois, dans le rit grec, elle est seulement récitée par un acolyte (autrefois par les fidèles), tandis que

dans l'ancien rit mozarabe, encore célébré à Tolède, le chœur ponctue chaque phrase, d'un solennel *Amen*. Dans les diverses liturgies latines, la part des fidèles est marquée par la conclusion finale *Sed libera nos a malo*.

En dehors de ce chant officiel du *Pater*, et de sa récitation à voix basse aux différents offices autres que la messe, on n'a pas cru opportun, pendant de longs siècles, de traiter musicalement cette prière. Seulement vers le XIIIe siècle, et encore restreinte aux coutumes spéciales du 1er janvier, certaines églises prirent l'habitude de doter le *Pater* d'une mélodie chorale spéciale, pour clore l'office des Complies. A partir de la fin du Moyen Age on trouve des paraphrases du *Pater*, en langue vulgaire, chantées en forme de cantique populaire; musicalement, le *Pater* allemand, versifié par Luther, est l'un des plus célèbres : il a donné lieu à de superbes chorals d'orgue, de Bach en particulier, et ses thèmes forment la base d'une des plus belles sonates pour orgue, de Mendelssohn. On en rencontre aussi les motifs sur un chant latin du *Pater*, en style grégorien. Du XVIIe siècle jusqu'au début du XIXe, les recueils catholiques de cantiques français donnent une très belle version de cette prière, avec une mélodie d'un puissant effet :

Père éternel, qu'on vous loue en tout lieu;

(J'en prépare une réédition dans ma collection des *Anciens Cantiques*.) Ce cantique a été traduit en des idiomes locaux, et se chante encore en Bretagne.

En dehors de ces mélodies de forme collective et populaire, les musiciens ont rarement traité le *Pater*. C'est à peine, dans le répertoire classique, si l'on peut nommer la remarquable composition d'Adrien Willaert, au XVIe siècle, en forme de motet à quatre voix, d'après les thèmes liturgiques. Au XIXe siècle, le *Pater* de Niedermeyer, pour solo et chœur, a joui d'une certaine réputation, mais son style apparaît justement vieillot, tandis, au contraire, que celui de Liszt, à plusieurs voix mixtes, très beau et très pieux, est trop peu connu. De nos jours, la version en français du *Notre Père*, de Busser, et celle de P. de Bréville, toutes deux en solo, sont assez estimées. D'ailleurs, en dehors de sa fonction liturgique, ou comme prière, on ne voit pas quelle place peut tenir l'Oraison dominicale chantée, sinon d'une manière tout à fait exceptionnelle. Mentionnons aussi que dans le drame lyrique *Héliogabale*, de D. de Séverac (1910), les martyrs chantent cette prière à quatre voix mixtes, en forme de motet accompagné, d'un bon style moderne.

A. Gastoué.

PATERNE ou **PAIR** (*Paternus*). — Paterne naquit à Poitiers vers 480. A vingt ans, il se fit moine à Ension (plus tard Saint-Jouin-de-Marnes). Effrayé de la considération dont il jouissait comme cellerier du monastère, il le quitta secrètement avec Scubilion, son compagnon de cellule; tous deux allèrent se cacher au pays de Coutances, dans un village nommé Scicy : ils essayèrent, mais en vain, de convertir les habitants de cette région encore idolâtre. Un peu plus tard, Paterne, devenu prêtre, fut plus heureux et, après avoir évangélisé Scicy, il alla dans le Cotentin, le Bessin, le Maine, la Bretagne, où il établit plusieurs monastères. Mandé à la cour de Childebert, roi de France, où sa réputation l'avait précédé, Paterne y fut reçu avec de grands égards; il opéra divers miracles dans les régions qu'il traversait et regagna la solitude de Scicy, d'où il fut tiré pour devenir évêque d'Avranches à un âge fort avancé; pasteur zélé et charitable, il gouverna son église pendant treize ans. Sa mort arriva le 16 avril 565 : il voulut être inhumé près de son ami Scubilion, au monastère de Scicy (localité qui plus tard fut nommée Saint-Pair-sur-mer). La mémoire de saint Paterne est inscrite au 16 avril et au 23 septembre; cette dernière date rappelle la première élévation de son corps, quand il fallut le soustraire aux profanations des Normands.

J. Baudot.

PATIENT (*Patiens*). — On vénère à Metz, comme patron, Patient, qui fut le quatrième évêque de cette ville, et sa mémoire est inscrite au martyrologe romain le 8 janvier. Malheureusement on ne peut donner aucun détail certain sur sa vie; celle qu'a écrite un moine de Saint-Arnoul de Metz est regardée comme fabuleuse. On croit que Patient fut enterré dans l'église de Saint-Arnoul (primitivement Saint-Jean-Baptiste) où le corps fut retrouvé en 1193.

J. Baudot.

PATRIARCATS. — 1° Le concile de Nicée (325) avait reconnu aux trois grandes églises de *Rome*, *Alexandrie*, *Antioche*, un rang à part (can. 6). On peut dire que ce sont les trois premières églises patriarcales. Mais à ces trois églises, s'en ajoutèrent bientôt deux autres, en fait sinon en droit. *Constantinople*, comme ville de l'empereur et nouvelle Rome, bénéficia en 381 d'une primauté d'honneur, et eut même juridiction de fait sur la Thrace, l'Asie proconsulaire et le Pont (451). A cette date, l'église de *Jérusalem*, à qui le concile de Nicée n'avait reconnu qu'un « honneur spécial », tout en la laissant sous la juridiction du métropolitain de Césarée dans le patriarcat d'Antioche, fut érigée (malgré saint Léon) en métropole indépendante. L'Occident cependant continuait à n'admettre que les trois premiers patriarcats de Rome, d'Alexandrie et d'Antioche.

2° Sans suivre, en Orient, les vicissitudes des différents patriarcats, et les usurpations successives du patriarche œcuménique de Constantinople, qui devaient aboutir au schisme, rappelons seulement qu'au temps des croisades les souverains pontifes restaurèrent tous ces anciens patriarcats y compris Constantinople et Jérusalem et y nommèrent des prélats *de rite latin*. Ces patriarcats latins disparurent en même temps que la domination latine en Orient, mais on les conserva comme patriarcats titulaires *in partibus infidelium*. Rome mise à part, les quatre patriarcats latins sont donc : Constantinople, Alexandrie, Antioche, et Jérusalem. Le titre de patriarche de *Constantinople* est conféré à des prélats résidant à Rome, mais il y a, à Constantinople même, depuis 1631, un vicaire patriarcal pour les latins qui est aussi délégué apostolique pour les Orientaux. Il y a aussi, résidant à Rome, un patriarche latin d'*Alexandrie*, un autre d'*Antioche*. Par contre le patriarcat latin de *Jérusalem* est redevenu résidentiel en 1847 et n'a pas cessé de l'être depuis.

3° D'autres patriarches résidentiels *de rite oriental* portent aussi le titre de patriarches d'Alexandrie ou d'Antioche : d'*Alexandrie* (depuis 1895) un patriarche de rite copte (résidant au Caire); d'*Antioche* (depuis 1729) un patriarche de rite grec-malkite (patriarche d'Antioche, d'Alexandrie, de Jérusalem et de tout l'Orient, résidant à Damas); un patriarche de rite syrien (depuis 1783) résidant à Beyrouth; enfin, un patriarche de rite maronite, résidant à Békorki (Liban).

4° Enfin, au cours des siècles, d'autres patriarcats furent créés : *Babylone* (des Chaldéens), reconstitué en 1681 (siège actuel : Mossoul); *Cilicie* (des Arméniens), réorganisé en 1742 puis en 1867 (résidence à Constantinople). Les titres de patriarches des *Indes Occidentales* (1590) attribué au chapelain majeur du roi d'Espagne, des *Indes Orientales* (1886), à l'archevêque de Goa, de *Venise* (1451), de *Lisbonne* (1716), ne sont plus que des titres honorifiques. *Bourges* (XIIe s.), n'a jamais été qu'un patriarcat honoraire,

Nous n'avons pas à parler des patriarcats existant dans les églises orientales non unies. Signalons seulement, pour la Russie, que le patriarcat de Moscou, supprimé par Pierre le Grand en 1700, fut rétabli, après la révolution de 1917, par un concile panrusse; le premier patriarche élu (28 octobre 1917) fut le métropolite de Moscou, Mgr Tykhon.

Voir, t. I, col. 363, la discipline actuelle au sujet des patriarches.

F. Cimetier.

PATRIARCHES BIBLIQUES. — Le mot « patriarche » vient de deux mots grecs et signifie « père qui commande », chef de famille. Dans l'histoire sainte, il s'applique particulièrement soit aux premiers ancêtres de l'humanité, soit aux premiers ancêtres d'Israël.

1. Les premiers ancêtres de l'humanité, les patriarches antédiluviens ou postdiluviens, qui ont vécu avant ou après le déluge, sont signalés dans la Genèse, les uns au chapitre V, les autres au chapitre XI, versets 10-26. Au c. V, dix patriarches sont nommés : Adam, Seth, Énos, Caïnan, Malaléel, Jared, Hénoch, Mathusalem, Lamech, Noé. De Sem, fils de Noé, à Tharé, père d'Abraham, la Genèse, XI, 10-26, nomme neuf patriarches : Sem, Arphaxad, Salé, Héber, Phaleg, Réii, Sarug, Nachor, Tharé (les Septante, cf. Luc., III, 36, donnent : Sem, Arphaxad, Caïnan, Salé, etc.; donc aussi dix patriarches postdiluviens).

Tous ces hommes sont, d'après la Bible, favorisés d'une extraordinaire longévité, surtout avant le déluge : Mathusalem, qui bat tous les records, aurait vécu 969 ans! Les chiffres varient avec les différents textes anciens, mais, dans tous les textes, ils sont très élevés. Que faudrait-il penser de cette longévité, si elle était à prendre à la lettre? Elle « peut, écrit H. Lesêtre, *Histoire sainte*, Paris, 1903, p. 20, s'expliquer par des conditions de vie particulières à ces premiers âges de l'humanité » ou, s'il est besoin, par miracle. « Elle était d'ailleurs nécessaire pour assurer le peuplement de la terre et ne pas laisser, dans un isolement funeste, les premières générations d'hommes. »

Mais deux difficultés se présentent. 1° Même en admettant cette longévité merveilleuse, on n'arriverait, avec les généalogies bibliques, qu'à un total de deux ou trois mille ans d'Adam à Abraham : ce qui paraît bien insuffisant pour donner satisfaction aux préhistoriens et aux historiens des civilisations antiques. 2° « On suppose communément avec raison, écrivaient d'autre part Vigouroux, Bacuez et Brassac, *Manuel biblique*, Paris, 1917, t. I, p. 396, que cette longévité était une loi générale et non pas le privilège des seuls justes. Or, si l'histoire profane reste jusqu'ici muette sur la période antérieure au déluge, il n'en est pas de même de l'époque postérieure. Nous connaissons bien celle-ci grâce aux découvertes modernes, de sorte que les données bibliques peuvent être confrontées avec les annales égyptiennes et babyloniennes. Or la durée des règnes des pharaons qui vivaient vers 4000, peut-être davantage avant Jésus-Christ, 2000 ans avant le dernier patriarche postdiluvien, varie entre 17 et 95 ans. Durant le troisième millénaire avant Jésus-Christ, les rois babyloniens n'étaient pas mieux favorisés. La longévité des patriarches paraît donc (nous objecte-t-on) contredite par l'histoire profane. »

Pour résoudre ces difficultés, le mieux, semble-t-il, est encore de penser, avec Lesêtre (art. *Longévité*, dans le *Dict. de la Bible*, de Vigouroux, t. IV, col. 355-362) et bien d'autres exégètes catholiques, que « l'examen attentif de la table généalogique des patriarches antédiluviens autorise à ne pas l'interpréter avec une littéralité absolue. Il ne paraît guère possible de soutenir la continuité des généalogies bibliques. » Elles renferment des lacunes, surtout dans la série antédiluvienne Mais, remarquent ces exégètes, « s'il faut voir dans les dix personnages mentionnés (antédiluviens) des repères destinés à jalonner la route et non à la mesurer, il s'ensuit que le nombre des années assigné à chacun peut être pris également dans un sens très large. » Et de même, à quelque degré, pour la série postérieure au déluge.

2. Sur les patriarches juifs proprement dits, Abraham, Isaac, Jacob et ses douze fils, Gen., XII-L, voir chacun de ces mots.

J. Bricout.

PATRICE (*Patritius*). — Né vers 389 en Grande-Bretagne, Patrice eut pour père le diacre Calpurnius, chef d'une municipalité romano-bretonne, et pour mère Concessa. On ne possède aucun renseignement authentique sur son éducation et les années de son enfance; la légende y a suppléé en accumulant des prodiges qui se multiplièrent durant sa vie; il serait beaucoup trop long de les narrer ici et fort difficile de mettre à part ceux qui ont un caractère vraiment historique. Vers l'an 404, Patrice fut emmené captif en Irlande par des pirates : l'épreuve tourna son âme du côté de Dieu, il eut comme le pressentiment de son apostolat futur, et s'y prépara de loin en acquérant une connaissance suffisante de la langue. Délivré et rendu à sa famille, il ne demeura pas longtemps avec ses parents, mais passa en Gaule, alla jusqu'aux îles de Lérins et de là en Italie dans le dessein de s'instruire. Remontant ensuite jusqu'à Auxerre, il s'y forma de 415 à 432 sous la direction de deux évêques, Amator et Germain : le premier l'ordonna diacre, le second lui donna la consécration épiscopale. Apprenant en 432 la mort de Palladius, qui avait reçu la mission d'évangéliser l'Irlande, Patrice partit pour cette île afin de recueillir la succession de cet apôtre. Il parcourut l'île en tous les sens, y opéra de nombreuses conversions, souvent déterminées par les miracles qu'il opérait. Après neuf ans de durs travaux, il voulut aller chercher à Rome la consécration de son œuvre. Il en rapporta, avec les faveurs que lui concéda le pape saint Léon le Grand, un surcroît de zèle pour visiter les églises fondées au cours de son premier apostolat : il établit çà et là des évêques dans les centres plus importants, fixa le siège métropolitain à Armagh, dont il prit le titre pour lui-même.

Ses dernières années se passèrent dans la retraite et le recueillement de la prière. Vers 457, il s'était donné un successeur dans la personne d'un de ses disciples, nommé Benignus; retiré dans la solitude, il fut averti par un ange que sa fin approchait. Sur l'avis du messager céleste, il statua que son corps, placé sur un char traîné par deux bœufs non dressés, serait enseveli là où ces bœufs s'arrêteraient. C'était couper court aux contestations qui n'auraient pas manqué de s'élever en raison de la vénération dont il était l'objet de son vivant. La mort arriva le 17 mars 461. L'ordre de l'ange fut exécuté et, sur le tombeau qui reçut le nom de Down Patrick, s'éleva une église en l'honneur de celui que l'Irlande s'est donné comme patron.

On a de Patrice deux écrits très courts qu'il composa vers la fin de sa vie. 1° La *Confession de Patrice* renseigne quelque peu sur sa naissance et sa famille, sa captivité en Irlande, sa fuite et son retour en Grande-Bretagne, puis son voyage en Gaule et ses travaux apostoliques. Le saint déclare en toute humilité que les succès dont ses efforts furent couronnés, étaient dus à la grâce de Dieu, d'où lui vinrent force et lumière. 2° La *Lettre aux sujets chrétiens de Coroticus*, est une protestation contre les violences odieuses de ce chef, qui se conduisit en vrai païen, tout chrétien

qu'il était : il massacra en effet des croyants, captura une foule de néophytes récemment baptisés.

De nombreux sanctuaires avaient été élevés en Irlande par les soins de Patrice : il y fut vénéré après sa mort. De plus, en Écosse, en Angleterre, en France, en Espagne, aux États-Unis, etc., on trouve des églises dédiées à ce saint. Dans ces diverses régions la fête fut célébrée avec une grande solennité, mais nulle part avec ce degré qu'elle revêt en Irlande. « Pour avoir annexé cette île au royaume de Dieu, parmi tant de souffrances et de tribulations, avec un héroïsme chrétien hors de pair, le peuple irlandais a honoré et béni son saint patron, à travers les âges, comme jamais apôtre national ne l'a été. » Ainsi s'exprime dom Gougaud, dans la notice qu'il consacre à notre saint (*Chrétientés celtiques*, p. 59).

Riguet, *Saint Patrice*, Paris, 1911.

J. Baudot.

PATRIE. — Voir art. International (Problème), t. III, col. 1062 sq. On lira également avec profit Mgr Sagot du Vauroux, *Guerre et Patriotisme*, Paris, 1918. Des dix conférences (ou chapitres) que renferme ce volume, cinq traitent de la guerre, et cinq du patriotisme. Voici les titres des dernières : La patrie; L'amour de la patrie; Les devoirs envers la patrie; Le patriotisme et la religion, L'amour de l'humanité et le patriotisme. Doctrine et conseils pratiques s'y mêlent fort heureusement.

J. Bricout.

PATRIOTES (Ligue des). — La Ligue des Patriotes a été fondée par Paul Déroulède, en 1882, dans le but de maintenir ou de développer chez nous l'esprit militaire, de préparer moralement et physiquement des soldats à notre pays, de maintenir dans l'esprit public le culte de la France. Si, au temps du général Boulanger et, plus tard, dans l'affaire Dreyfus, elle prit un caractère politique, c'est que la revanche ou le salut de la France lui paraissaient être en cause. Après Déroulède, elle eut pour président Maurice Barrès. Et, après la guerre, en 1921, *Paris charitable, bienfaisant et social* (Office central des œuvres de bienfaisance) écrivait d'elle, p. 123 : « Ligue de vigilance nationale pour surveiller l'Allemagne, exiger l'exécution intégrale du traité de paix, surveiller la reconstitution des régions dévastées, surveiller la réintégration harmonieuse dans la patrie française de l'Alsace et de la Lorraine, surveiller le développement d'une politique rhénane susceptible de faire une Rhénanie autonome et arrachée au prussianisme, couverture de Metz et de Strasbourg. » Le président actuel en est le général de Castelnau. En même temps que l'Allemagne, elle surveille aujourd'hui le communisme bolcheviste, qui n'est pas un moindre danger pour notre pays. Son siège social est 11, rue Montyon, Paris (9e).

La Ligue des Patriotes n'est pas à confondre avec la Ligue de la Patrie française, qui fut fondée en pleine affaire Dreyfus, eut à sa tête Jules Lemaître, François Coppée, Vaugeois, Syveton, etc., et ne vécut que peu de temps.

J. Bricout.

PATROLOGIE, PATRISTIQUE. — I. Les Pères de l'Église. — On donne le nom de Pères de l'Église aux anciens écrivains qui ont fait croître cette Église dans la foi par leurs enseignements, en même temps qu'ils l'édifiaient par leur sainteté. Il y a, en effet, une paternité des âmes comme il y a une paternité des corps. En un sens, tout prêtre qui baptise et qui instruit de la doctrine chrétienne est le père spirituel de ceux qu'il régénère et qu'il instruit. Mais ceux-là ont reçu plus particulièrement le nom de Pères de l'Église dont le ministère et la parole n'ont pas atteint seulement quelques individus de la communauté, mais la totalité ou du moins une part importante de cette Église. — Quatre conditions sont requises pour qu'un écrivain ait droit à ce titre : 1° l'orthodoxie de la doctrine; orthodoxie qui n'exclut pas des erreurs involontaires, mais qui exclut la persistance dans des erreurs connues comme telles; 2° la sainteté de la vie; 3° l'ancienneté : saint Bernard, mort en 1153, est considéré par plusieurs comme le dernier des Pères; mais généralement les manuels de Patrologie s'arrêtent au VIIe ou VIIIe siècle; 4° enfin une approbation de l'Église déclarant d'une façon plus ou moins explicite qu'elle reconnaît pour un de ses Pères l'écrivain dont il s'agit. Remarquons cependant que, dans la pratique, on donne bien le nom de Père au sens large à des écrivains qui, comme Origène et Tertullien, ne réalisent pas surtout cette dernière condition. Il suffit qu'ils aient notablement contribué par leurs œuvres à éclairer la foi catholique.

Il faut distinguer des *Pères* de l'Église ceux qu'on appelle les *Docteurs* de l'Église, d'une science et d'une autorité plus éminentes. Pour eux, l'ancienneté n'est pas requise : saint François de Sales et saint Alphonse de Liguori, qui sont docteurs, n'ont vécu qu'aux XVIe et XVIIIe siècles; mais, outre la sainteté canoniquement reconnue, il est nécessaire qu'un acte spécial de l'Église leur attribue officiellement ce titre de docteurs. L'Église latine en reconnaît, jusqu'ici, un peu plus de vingt, parmi lesquels elle mentionne comme ses « grands docteurs » des premiers siècles : saint Ambroise († 397), saint Jérôme († 420), saint Augustin († 430) et saint Grégoire le Grand († 604). On sait que les quatre « grands docteurs » de l'Église grecque sont : saint Athanase († 373), saint Basile († 379), saint Grégoire de Nazianze († 389 ou 390) et saint Jean Chrysostome († 407).

II. Patrologie et patristique. — La *Patrologie* est, d'une manière générale, la science qui nous fait connaître la vie et les œuvres des Pères de l'Église. Comparée à l'*Histoire de l'ancienne littérature chrétienne*, avec laquelle on est tenté de la confondre, elle écarte de l'objet propre de ses études : *a*) à l'origine, les écrits et écrivains inspirés du Nouveau Testament, qui ne sont pas comptés parmi les Pères de l'Église; *b*) dans la période qu'elle envisage, elle écarte les œuvres et les auteurs connus comme hérétiques et que l'Église a plus ou moins proscrits, bien qu'on use cependant ici d'une certaine tolérance; *c*) enfin, même parmi les écrits orthodoxes, elle écarte généralement ceux qui ne viennent pas de personnes déterminées, mais sont plutôt des écrits collectifs ou anonymes, actes et canons de conciles, histoires des martyrs et des saints, liturgies, règles monastiques, symboles, inscriptions, etc. La patrologie n'est donc pas le bilan complet de l'ancienne littérature chrétienne; elle se borne, comme nous l'avons dit, à faire connaître dans leur vie et leurs œuvres ceux que nous appelons, au sens plus ou moins strict, les Pères.

Maintenant, cette connaissance qu'elle nous apporte peut être plus ou moins complète et profonde, et de là naît la distinction entre la *patrologie* et la *patristique*. La première envisage la vie et les écrits des Pères pour ainsi dire par le dehors. Elle raconte leur histoire, énumère leurs ouvrages, en indique la date et l'objet général, en discute l'authenticité, en apprécie la composition et le style : c'est, au fond, l'histoire littéraire des Pères à laquelle on réserve le nom générique de *patrologie*. La *patristique*, qui n'est qu'une expression abrégée pour *théologie patristique*, examine le dedans des œuvres des Pères pour en voir le contenu doctrinal. Quels enseignements dogmatiques et moraux, théoriques et pratiques se dégagent de ces écrits considérés chacun à part ou pris ensemble? Que pense tel ou tel Père sur telle question théologique déterminée? C'est là une étude distincte évidemment de la

pure histoire littéraire, qui la suppose cependant, mais dans laquelle la connaissance des Pères est poussée plus avant et plus profond. La patrologie ne comprend pas nécessairement la patristique; mais il est clair que sans celle-ci on n'a qu'une idée incomplète des Pères de l'Église.

III. Intérêt et utilité de la patrologie et de la patristique. — 1. Les saints sont les grands hommes du christianisme. Que si à la sainteté ils unissent la valeur doctrinale et l'art de bien dire, ils entrent dans la catégorie des « hommes illustres » de l'Église dont saint Jérôme et Gennadius ont dressé le catalogue jusqu'à leur époque; ils sont ceux dont Notre-Seigneur a dit : *Qui fecerit et docuerit hic erit magnus in regno cælorum : Celui qui aura fait et enseigné celui-là sera grand dans le royaume des cieux.* Tels sont les Pères de l'Église, ceux surtout à qui convient le titre de Docteurs, et qui ont été établis par Dieu comme des flambeaux destinés à éclairer non seulement les brebis, mais les pasteurs eux-mêmes. Connaître ces hommes est un devoir de fierté chrétienne, comme c'est un devoir de fierté nationale de connaître les grands hommes, les grands penseurs, les grands écrivains de son pays. Et quelle supériorité de leurs écrits sur la plupart des écrits qui défrayent trop souvent les lectures même des fidèles! Ne parlons pas de la supériorité du sujet traité et qu'on ne peut imaginer plus grave, puisqu'il s'agit de Dieu et du salut de l'homme; mais quelle hauteur de vues, quelle maîtrise de la pensée, quel soin de relever et d'éclairer les âmes, quelles précautions pour ne présenter au lecteur rien que de pur, de sain et de fortifiant, pour rendre la vertu aimable et attrayante! Quelle différence avec les vulgarités, les futilités, les appels incessants au naturalisme, à la jouissance, qui encombrent trop souvent notre littérature profane! Comme le remarque un auteur, nous avons, nous chrétiens, chez nous des cathédrales et des monuments que nous ignorons, et nous nous plaisons dans des bicoques dont le souvenir disparaîtra demain. Ne pense-t-on pas que la lecture des *Lettres* de saint Ignace, des *Confessions* de saint Augustin ou de pages choisies de saint Chrysostome est autrement réconfortante et bienfaisante pour l'intelligence et pour le cœur que la lecture de telle ou telle brochure à la mode?

2. Et si maintenant nous passons aux théologiens, l'étude de la tradition n'est-elle pas pour eux une nécessité? La tradition n'est-elle pas, avec l'Écriture, la source où la théologie va puiser ses conclusions? Or, entre les diverses formes sous lesquelles nous arrive la tradition, les écrits et les enseignements des Pères de l'Église tiennent une place capitale. Les Pères représentent l'Église dispersée, et l'on sait que cette Église, quand elle est unanime à professer une doctrine, est infaillible aussi bien que lorsqu'elle est réunie. Souvent même, il suffit du témoignage de trois ou quatre Pères spécialement qualifiés par leur génie ou par les controverses auxquelles ils ont pris part, pour produire la certitude. Et quel surcroît de confiance et de foi n'apporte pas au croyant cette constatation que la doctrine qu'il professe aujourd'hui est la même que celle que professaient aux premiers siècles de l'Église les Ignace, les Irénée, les Tertullien, les Cyprien! « Mais, c'est mon catéchisme! » s'écriait récemment un médecin catholique à qui j'avais fait lire la *Démonstration de la prédication apostolique* de saint Irénée. Et c'était, dans son fond, en effet, son catéchisme. « Que mon âme soit avec les saints! disait aussi Newman après sa conversion. Irai-je lever mon bras contre eux? Que plutôt ma main droite devienne inutile; qu'elle se dessèche complètement. »

IV. Comment lire et étudier les Pères de l'Église? — Nous parlerons successivement de la simple lecture, puis de l'étude doctrinale des Pères de l'Église, nous en tenant d'ailleurs à des indications générales.

1. *Lecture.* — Il ne saurait s'agir évidemment de lire tous les Pères de l'Église : une vie n'y suffirait pas : il faut ne s'adresser qu'aux meilleurs et aux plus connus : ce sont d'ailleurs les plus intéressants. La première chose à faire est de prendre, dans un manuel de patrologie, une connaissance générale de la vie et des œuvres de l'auteur que l'on veut lire. Les manuels de patrologie en français les plus récents et les plus répandus sont, par exemple, *Les Pères de l'Église* de Bardenhewer, traduits par MM. Godet et Verschaffel; l'*Histoire générale de la littérature du Moyen Age en Occident* d'Ebert, traduite par MM. Aymeric et Condamin; *La littérature grecque* de Mgr Batiffol, l'*Histoire de la littérature latine chrétienne* de M. de Labriolle, et mon petit *Précis de Patrologie*, 6e édition, 1923. Après cela, il faut avoir, pour sa lecture, un but précis et choisir, parmi les écrits du Père que l'on veut lire, les plus importants et les plus caractéristiques. L'étude précédente dans la patrologie aidera à faire ce choix. On le trouvera en partie tout fait dans la collection de Hurter *Sanctorum Patrum opuscula selecta*, Inspruck, 1868 (tout en latin), et dans les *Textes et documents* (incomplets) de MM. Hemmer et Lejay (textes et traductions françaises). Faut-il lire dans le texte original ou dans une traduction? Évidemment, si l'on est capable de lire aisément dans le texte, c'est le texte qu'il faut choisir; si on en est incapable, il faudra bien se contenter d'une traduction, qui pourra parfois être une traduction latine du grec. Malheureusement, on n'a traduit en français relativement que peu de Pères de l'Église en entier. Cependant on trouve assez souvent, pour les autres, soit des traités particuliers, soit des extraits et florilèges traduits. J'ai eu soin de signaler, aux divers articles de ce Dictionnaire, les traductions françaises que j'ai pu connaître.

2. *Étude.* — Que s'il s'agit non d'une simple lecture d'édification et d'instruction, mais d'une étude doctrinale de théologie patristique proprement dite, le premier conseil à suivre est de ne la point commencer sans avoir pris, d'après un manuel de théologie et des explications orales, une connaissance nette et précise de la doctrine chrétienne. Vouloir faire sa théologie uniquement et directement dans les Pères est s'exposer à perdre beaucoup de temps ou à tomber dans des erreurs dangereuses. On ne peut étudier la doctrine des Pères sans une initiation préalable qui aide à les comprendre et à les interpréter. Ceci posé, il est sage également de borner ses recherches à quelque point spécial, et de ne vouloir pas embrasser du premier coup l'enseignement total même d'un Père en particulier. L'étude ne peut être féconde que si son champ est restreint, et si elle porte sur les traités relatifs à chaque matière. Ici, du reste, on pourra avantageusement s'aider des théologiens antérieurs qui ont davantage étudié les Pères et en ont mis en lumière les enseignements. Au premier rang vient Petau, puis Thomassin et généralement les théologiens français du XVIIe et du XVIIIe siècle A notre époque il y a eu, pour l'étude des Pères, un réveil dont ont témoigné chez les catholiques, en Italie, par exemple, les œuvres du cardinal Franzelin et de Passaglia, en Allemagne, l'*Histoire des dogmes* de Schwane (traduite en français), en France les études du P. de Régnon, de Mgr Batiffol, de MM. Rivière, d'Alès, Lebreton, Bardy et autres trop nombreux pour être signalés ici, et mon *Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne*. La doctrine des Pères y tient, comme de juste, une large place. Ce sont des livres que l'on peut très utilement consulter.

V. Collections patrologiques. — On a parlé ci-dessus au mot Migne des deux collections éditées par cet auteur des Pères latins et grecs. De ces derniers, outre l'édition contenant le texte grec accompagné d'une traduction latine, il a même imprimé une édition qui ne donne que la traduction latine. Ces collections de Migne ont pratiquement remplacé les collections plus anciennes, plus belles matériellement, mais moins commodes et fort coûteuses. Depuis 1866, l'Académie de Vienne en Autriche a commencé la publication d'une patrologie latine qui avance lentement et, depuis 1897, celle de Berlin a commencé une édition des Pères grecs des trois premiers siècles. Des collections partielles ne contenant que des choix d'auteurs et d'ouvrages ont été données chez nous dans les *Textes et documents* (très pratiques) de MM. Hemmer et Lejay; en Allemagne dans les *Auctores antiquissimi* des *Monumenta Germaniæ historica*, dans les *Sanctorum patrum opuscula selecta* de Hurter (voir ci-dessus), et les petits recueils de Krueger, Lietzmann, Rauschen; en Angleterre dans les *Cambridge patristic texts* d'A. Mason; en Italie dans la *Bibliotheca sanctorum patrum* de J. Vizzini.

Migne avait l'intention — qu'il n'a pu réaliser — de donner aussi une patrologie des Pères orientaux, c'est-à-dire n'ayant pas écrit en grec ni en latin. Ce projet a été repris en France par Mgr Graffin, qui avait d'abord limité ses vues à une *Patrologie* syriaque dont deux volumes seulement ont paru (1894 et suiv.), puis, s'adjoignant M. Nau comme collaborateur, a transformé sa Patrologie syriaque en une *Patrologie orientale*, Paris, 1903 sq., qui admet des textes de différentes langues, édités par différents auteurs. Ces textes sont toujours accompagnés de traductions. Fond et forme sont fort soignés. Puis à côté de cette collection, il s'en publie une autre du même genre par MM. Chabot, I. Guidi, H. Hyvernat, B. Carra de Vaux, présentant quatre séries de textes syriaques, coptes, arabes et éthiopiens, généralement moins anciens, mais accompagnés aussi de traductions. Ces deux collections font honneur à la science française.

On trouvera sur ce sujet, au début de la Patrologie de Fessler-Jungmann, t. I, *Patrologiæ pars generalis*, des indications plus complètes. Consulter également mon *Précis de Patrologie*, p. 1-11.

J. Tixeront.

PATRON (Liturgie). — 1. *Notion.* — Le mot Patron signifie en général protecteur. Dans la langue de l'Église le nom de Patron est donné aux saints choisis comme protecteurs, comme intercesseurs auprès de Dieu.

On distingue le Patron principal et le ou les Patrons secondaires.

2. *Qui peut être Patron?* — Le patronage impliquant une intercession auprès de Dieu, on ne peut choisir pour patron que des saints; les mystères, les personnes de la Trinité ne peuvent être patron. On ne donne pas à un enfant, au baptême, un des noms du Seigneur; on lui donne un nom de saint.

C'est là, nous le verrons, une des différences principales entre Patron et Titulaire. Voir les art. Titre et Titulaire.

3. *Qui peut être sujet du patronage?* — En général, on parle de patron à propos de tous fidèles et de toute personne morale. Tout baptisé a son patron dont il a reçu le nom au baptême. Les congrégations religieuses ont leur patron; de même, beaucoup de confréries, de patronages, d'écoles, d'hospices, de cercles, de conférences, etc.

Mais au strict point de vue liturgique le titre de Patron est réservé au protecteur d'une collectivité religieuse renfermée dans un lieu nettement distinct et indépendant. Le patron est le protecteur d'un lieu, pays, province, ville, bourg. Les diocèses ont aussi leur patron.

Ces notions toutefois doivent être reçues avec une certaine souplesse. Patronne de la nation française, sainte Jeanne d'Arc est patronne, au point de vue liturgique, des collectivités françaises répandues hors du pays de France : ainsi la fête-t-on à Saint-Louis des Français à Rome.

4. *Du choix et de la constitution du Patron.* — C'est, peut-on dire, la piété populaire qui tout d'abord a fait les Patrons. Cet appel au patronage s'est instamment manifesté par des noms de saints donnés aux lieux, villes et bourgs. Tantôt la ville vint se former autour du sanctuaire d'un saint : ainsi, après qu'au milieu du IIIe siècle, Denys de Paris, l'envoyé du pape Fabien, eut subi le martyre, une basilique s'éleva bientôt sur son tombeau, puis une abbaye s'établit près de la basilique, une ville enfin grossit autour de l'abbaye : la ville tout naturellement garda le patronage de saint Denys. D'autres fois, par la volonté du clergé et du peuple, une ville change délibérément de nom : depuis le VIe siècle, la petite cité de Briovère, camp fortifié sur le fleuve Vire, au futur pays normand, se glorifiait d'avoir eu pour évêque un saint, Lô, dont elle gardait les reliques; sous les Carolingiens, clergé et peuple manifestant de quel patronage ils se réclamaient voulurent que désormais leur cité s'appelât Saint-Lô. Et ils chantèrent en l'hymne de la fête patronale :

Bella dediscat Briovera; castrum
Desinat dici, meliusque nomen
Induat; sedes erit illa pacis
Hospite Laudo.

Que Briovère désapprenne la guerre, qu'elle cesse d'être appelée un camp et qu'elle revête un nom meilleur; elle sera le siège de la paix, avec Lô pour hôte et patron.

Bien que le nom donné à une ville ou à un bourg soit une des plus éclatantes manières de réclamer un patronage, la volonté de choisir et de garder un saint comme patron peut se déclarer autrement, à savoir par la tradition d'un culte spécial envers quelque saint et notamment par la célébration de sa fête comme fête patronale.

Le choix du clergé et du peuple suffisait primitivement à constituer un saint comme patron, et la plupart des patrons ont été ainsi constitués. Un décret de la Congrégation des Rites du 23 mars 1630 exigea pour la constitution d'un saint comme patron que l'élection faite par le peuple fut, après consentement du clergé et de l'évêque, confirmée par le Siège apostolique. Le code a renouvelé cette disposition, réservant au Saint-Siège le droit de constituer définitivement les saints comme patrons. Mais, bien entendu, pour ce qui est du passé, partout où il y a patronage en possession d'une coutume immémoriale il faut considérer ce patronage, au point de vue liturgique, comme régulièrement constitué.

5. *La fête du Patron.* — La fête du patron principal d'une nation, d'une province, d'une ville est une fête de première classe pour toute la nation, la province, la ville. Cette fête comporte une octave. La fête du patron était jadis de précepte; elle ne l'est plus aujourd'hui, on en transfère la solennité au dimanche suivant.

Quant aux diocèses, tous n'ont pas de patron. Quand les diocèses ont un patron, la fête de ce patron n'est pas toujours, en droit, obligatoire pour tout le diocèse, il faut ici s'en rapporter surtout aux usages.

La fête des patrons secondaires se célèbre normalement sous le rite double majeur. Mais cette disposition est parfois plus théorique que pratique. Proclamée patronne secondaire de la France par un décret pontifical, la fête de sainte Jeanne d'Arc est, dans

l'ensemble de la France, du rite de deuxième classe. Cette fête secondaire se transfère toujours à un dimanche, et on vu la solennité de sainte Jeanne d'Arc en concurrence avec la solennité de saint Joseph prendre la place de cette solennité. La fête de saint Joseph, patron de l'Église universelle, l'emporte pourtant, suivant la rubrique, sur la fête de sainte Jeanne d'Arc, mais on voulait, à bon droit, maintenir la coïncidence de la solennité liturgique et de la fête nationale. On voit par là qu'en ces questions de patronage les règles liturgiques sont souples, et elles ont raison.

La fête d'un saint célébré comme patron en certains lieux se trouve parfois liée, au calendrier de l'Église universelle, à la fête d'autres saints. Ainsi se trouve posé un petit problème liturgique, susceptible de solutions diverses. Tantôt, en effet, les saints sont réunis par une rencontre purement fortuite; tantôt il y a entre eux un lien réel de famille, de travaux accomplis ou de martyre subi en commun. Dans le premier cas on sépare les saints : on célèbre le patron sous le rite de première classe; quant au saint séparé du patron, on le transfère si la fête commune est de première ou de seconde classe, et on le célèbre à part sous le même rite; on en fait mémoire le jour même si la fête commune est double ou semidouble; on l'omet si elle est simple. Dans le second cas, de saints unis par un lien réel, on ne sépare point le patron et son ou ses compagnons; de tous ensemble on fait l'office sous le rite de première classe. — Par application de ces principes, dans une fête comme celle des saints Nérée, Achillée, Domitille et Pancrace on laisserait unis les saints Nérée et Achillée frères si l'on en croit leur légende, en tout cas compagnons de martyre; on pourrait sans doute laisser avec eux Domitille dont le tombeau de famille abrita les martyrs; mais de ce groupe on séparerait certainement saint Pancrace qui n'a aucun lien réel avec ses compagnons.

Pour plus amples détails sur la fête du Patron et les questions auxquelles elle peut donner lieu, nous devons renvoyer aux rubricistes.

6. *De la dévotion envers le Patron.* — Il convient d'avoir une dévotion particulière envers les saints Patrons. Cette dévotion est conforme à l'esprit de la communion des saints, elle est fondée en histoire, elle est sanctionnée par la liturgie. C'est faire un acte de foi que de croire au patronage; s'y confier, c'est se fortifier dans l'espérance, et mériter que le patronage nous obtienne un accroissement de charité.

Pierre Paris.

PATRONAT CHRÉTIEN. — Le patron doit être (son nom l'indique) comme le père de ses employés ou de ses ouvriers; il a le droit de leur commander, mais il a aussi un devoir de dévouement spécial à remplir à leur égard. Il sera pour eux, toutes proportions gardées, ce que le père de famille est pour ses serviteurs. « Un devoir de paternité domine son égoïsme, disait Mgr d'Hulst à son auditoire de Notre-Dame... Il bannira de ses rapports avec les ouvriers toute raideur et toute morgue hautaine. Il les traitera en hommes, parlant tour à tour à leur raison et à leur cœur. Si, par des sacrifices méritoires, il contribue au delà du strict devoir au bien-être de ses coopérateurs, s'il multiplie en leur faveur les institutions de prévoyance et de mutualité, là encore il évitera de leur faire sentir le poids de ses bienfaits; il leur fera une place dans l'administration de ces caisses de retraites et de secours, ne fût-ce que pour les initier au gouvernement d'eux-mêmes et leur apprendre à quelles limites se heurte la volonté de bien faire. » Justice et charité, ces deux mots résument les devoirs du patron.

Tout cela, par quelque côté, remarquent les travailleurs, serait peut-être fort joli; mais tout cela est pur rêve, pure chimère, ou, ce qui est pire encore, odieuse duperie. On veut nous désarmer avec cette peinture séduisante de patrons qui n'existent guère et nous empêcher ainsi de veiller nous-mêmes à nos propres intérêts.

Et cette objection ne serait pas dépourvue de valeur si nous entendions faire du patronat chrétien une panacée, l'unique remède au mal économique de notre époque : il est clair, en effet, qu'en attendant la conversion de tous les capitalistes les travailleurs seraient, longtemps encore, lamentablement exploités. Mais telle n'est pas la pensée des sociologues chrétiens : tout fervents apologistes qu'ils soient, d'ordinaire, du patronat, ils n'excluent aucunement les autres facteurs du progrès social que signale l'encyclique *Rerum novarum*, et ils sont loin de la conception exclusive, étriquée, du patronat chrétien, ou de ce *paternalisme*, un peu ridicule, assez déplaisant pour nos contemporains, un peu suspect aussi, que les adversaires du patronat chrétien décrivent si volontiers,

Le patronat chrétien n'est pas une duperie pour l'ouvrier. Il n'est pas davantage fondé sur l'injustice. Le patron est celui qui possède personnellement ce qu'on appelle des « moyens capitalistes de production»; or une telle propriété est juste, en principe. L'injustice, disait encore Mgr d'Hulst, n'est « pas dans l'institution de la propriété elle-même : c'est dans le vice des hommes qu'il faut la chercher et la poursuivre. » Semblablement, l'autorité de l'homme sur l'homme n'a, en elle-même, rien de contraire à la justice. Le patronat n'est pas nécessairement la tyrannie : aussi l'Église ne tolérera jamais qu'on dise de *tout* patron qu'il est un tyran, pas plus qu'elle ne permettra jamais qu'on dise de *tout* patron qu'il est un voleur.

Pourrait-on, enfin, reprocher au patronat chrétien de s'opposer à une évolution légitime et nécessaire? Non, certes. L'évolution démocratique, sainement comprise, n'est pas à confondre avec la révolution socialiste et elle est compatible avec le patronat chrétien. Quand — et c'est le cas le plus fréquent — le syndicat mixte ne peut être organisé, rien n'empêche les syndicats parallèles, patronal et ouvrier, de créer une institution ou un corps intermédiaire, une commission mixte, qui entretiendra les communications entre eux et assurera l'entente. Cet organe de liaison reconstituera en quelque mesure l'unité de la profession et pourra même acheminer celle-ci vers une organisation pleinement unifiée. Que la commission mixte soit créée et que les délégués des patrons et des ouvriers s'y présentent avec le sincère désir de faire œuvre de justice et de paix : les questions, si graves, du contrat collectif du travail, de l'arbitrage, de la cogestion, etc., seront plus facilement résolues, et avec elles la question ouvrière elle-même. Nous pourrons alors envisager l'avenir avec sérénité, sans épouvante comme sans remords.

On trouvera toutes ces considérations développées dans mon ouvrage : *Mgr d'Hulst apologiste*, Paris, 1919, chap. x, p. 339-380.

J. Bricout.

1. PAUL apôtre. — Entre tous les personnages apostoliques, saint Paul est celui dont le relief est le plus accusé. Vase d'élection, Act., ix, 15 : c'est un pharisien, persécuteur de l'Église, converti brusquement et malgré lui en un défenseur irréductible de la religion exécrée. Apôtre des gentils : c'est une âme de feu, un « bon soldat du Christ Jésus », génie entreprenant et organisateur, pionnier de l'Évangile jusqu'aux extrémités du monde connu. Docteur des nations : son maître n'est autre que le Christ et c'est par voie de révélation que le mystère du Christ lui a été dévoilé,

Gal., I, 12; Eph., III, 3; aussi bien, ses écrits et ses discours sont de la plus grande richesse théologique et son influence dans la suite des âges sera aussi étendue que profonde. Nous ne pourrons présenter qu'en raccourci et sous une forme presque schématique : I. Sa vie. II. Sa personne. III. Sa théologie.

I. Sa vie. — I. Chronologie. — Pour rétablir la date des principaux faits de la vie de saint Paul, on a recours aux synchronismes complétés par les indications chronologiques de ses épîtres et des Actes des apôtres. On aboutit de la sorte à certaines conclusions, plus ou moins probables, que nous allons donner brièvement sans les discuter.

1° D'après une inscription de Delphes, il y a des raisons très fortes de placer la *rencontre de Paul et du proconsul Gallion* à Corinthe, Act., XVIII, 12-17, en *mai-juin 52*. Date importante, car elle sert de point de départ pour fixer les autres événements. — 2° *En remontant de 52 à la conversion de l'Apôtre :* 1. Le troisième voyage à Jérusalem pour la conférence, Act., XV, peut difficilement être placé après 49, si l'on tient compte du séjour à Antioche, Act., XV, 35, 36, de la visite aux Églises de Syrie et de Cilicie, XV, 41, de Phrygie et de Galatie, XVI, 6, du voyage à travers la Macédoine et la Grèce, XVI, 11-XVII, 34, et du séjour de dix-huit mois à Corinthe, XVIII, 11. — 2. Le second voyage à Jérusalem, intercalé entre les récits de la persécution et de la mort d'Hérode Agrippa Ier, XI, 30-XII, 25, laisse entendre que ces événements sont synchroniques. Or il est très probable que le tyran juif mourut peu après la Pâque de l'an 44. De fait, les cinq années (44-49) sont facilement remplies par la première mission apostolique et les deux séjours à Antioche, Act., XII, 25-XIV, 28. — 3. Le premier voyage de Paul à Jérusalem, trois ans après sa conversion, Gal., I, 18, ne semble pas avoir eu lieu avant 37. Il venait de s'enfuir de Damas pour échapper à l'ethnarque d'Arétas IV, II Cor., XI, 32, 33, qui n'a pas dû prendre ou recevoir cette ville avant le règne de Caligula (37-41). D'une manière plus précise, la visite de l'Apôtre se placerait assez bien en 38. D'une part, sa conversion pourrait ainsi coïncider avec le printemps de l'an 36, marqué par le rappel de Pilate, moment très favorable pour le martyre de saint Étienne. D'autre part, son troisième voyage à Jérusalem, quatorze ans après sa conversion, Gal., II, 1, tomberait précisément en 49, en comptant, suivant l'usage, les fractions d'années pour des années complètes. Il y a bien à cela une difficulté : les trois ans de Gal., I, 18, et les quatorze ans de Gal., II, 1, doivent peut-être s'additionner et alors il faudrait compter au moins seize années pleines entre la conversion de saint Paul (34) et l'assemblée des apôtres (50), en reportant à 37 le premier voyage à Jérusalem. On peut choisir entre les deux hypothèses : la première a nos préférences. — 3° *De l'an 52 à la mort de l'Apôtre* : 1. Depuis sa rencontre avec Gallion jusqu'à son emprisonnement à Césarée, Act., XXIII, 35, il ne s'est pas écoulé moins de cinq ans (52-57), si l'on ajoute bout à bout le séjour à Corinthe, Act., XVIII, 18, le retour à Antioche par Éphèse et Jérusalem, XVIII, 19-22, le voyage à Éphèse par la Galatie et la Phrygie, XVIII, 23-28, le séjour de près de trois ans à Éphèse, XIX, 8, 10, 22; XX. 31, et le retour à Jérusalem après la visite de la Macédoine et de la Grèce, XX, 1-XXIII, 35. Comme la captivité à Césarée a duré deux ans, XXIV, 27, le rappel du procurateur Félix, nommé en 52, ne doit pas être antérieur à l'été de 59, date qui, par ailleurs, Act., XXIV, 10, est des plus vraisemblables. — 2. Ce dernier point admis, il est encore possible de fixer : le départ pour Rome à la fin de l'été de 59, Act., XXVII, 9; l'arrivée dans la capitale au printemps de 60, étant donné les difficultés de la navigation et le séjour à Malte, XXVII, 7, 15, 39; XXVIII, 11; la fin de la première captivité au printemps de 62, XXVIII, 30. — 3. Quant au martyre de saint Paul, il doit à coup sûr être placé sous le règne de Néron, et plus probablement à la fin (67), ce qui laisse une marge suffisante pour la dernière tournée apostolique en Espagne et en Asie ainsi que pour la seconde captivité.

II. Principaux événements. — 1° *Avant sa conversion*, Act., VII, 60; VIII, 3; XVIII, 3; XXII, 3, 28; Phil. III, 5, 6. — 1. Né à Tarse, en Cilicie, de parents juifs, dans la première décade de l'ère chrétienne, l'enfant reçut à la circoncision le nom de Saul. Plus tard seulement, lorsqu'il entra en contact avec le monde païen, l'Apôtre prit, suivant un usage assez fréquent chez les Juifs hellénistes, un surnom grec : Paul. Sa famille, affiliée au parti pharisien, semble avoir joui d'une certaine aisance et il tenait de son père le titre de citoyen romain. Il dut fréquenter l'école juive du pays et recevoir une première éducation plutôt fermée. — 2. Tout jeune, il fut envoyé à Jérusalem, pour se préparer, à l'école de Gamaliel, aux fonctions de scribe. Il n'en apprit pas moins, comme les bons pharisiens de l'époque, un métier manuel : il fabriquait des tentes ou des toiles de tentes. Son instruction rabbinique une fois terminée, il retourna dans sa ville natale, car il ne paraît pas avoir connu personnellement Notre-Seigneur. Mais, sans doute, peu après la passion, il revint se fixer à Jérusalem. — 3. Il s'y trouvait, en tout cas, lorsque le diacre Étienne commença ses prédications dans les synagogues. Partisan zélé de la Loi, il prit part à l'exécution du premier martyr de la foi chrétienne : c'est lui qui gardait les manteaux des lapidateurs. Dès lors, sa haine du nom chrétien ne connut plus de bornes. Il se mit à ravager l'Église, « enchaînant et livrant aux prisons hommes et femmes »; il obtint même du grand prêtre l'autorisation de se rendre à Damas pour étendre le champ de la persécution.

2° *La conversion* (36), Act., IX, 1-19;; XXII, 3-16; XXVI, 4-18. — 1. Il approchait de la ville, lorsque, vers midi, une lumière éblouissante, le rayonnement de la gloire du Christ, l'environna ainsi que ses compagnons. Il tomba à terre et il entendit la voix de Jésus lui représenter l'inutilité de toute résistance à la grâce et lui intimer l'ordre de poursuivre, pour l'instant, son chemin. Il se releva aveugle et fut conduit chez son hôte, un certain Judas, demeurant dans la rue Droite, où il resta trois jours sans prendre de nourriture. Le chef de la communauté chrétienne, Ananie, instruit par une vision, se rendit auprès de Paul, le guérit de sa cécité, lui conféra le baptême et lui fit connaître quelle serait désormais sa mission. Le persécuteur était transformé en apôtre. — 2. Cette conversion subite, absolue, définitive, est un fait miraculeux dont la portée et l'évidence ne laissent pas d'embarrasser ceux qui nient *a priori* le surnaturel. Leurs explications rationalistes tiennent du roman. Ils abandonnent sans doute aujourd'hui l'histoire de l'orage et du coup de foudre, mais lorsqu'ils supposent dans l'âme de Paul une crise intérieure, ils n'en vont pas moins contre le témoignage même de l'Apôtre, Act., XXVI, 9; I Tim., I, 13. Sa conversion est un miracle ou une énigme.

3° *Les débuts de l'apostolat* (36-44), Act., IX, 19-30; XI, 25-30; Gal., I, 16-21. — 1. Bientôt après, Paul se retira en Arabie, c'est-à-dire probablement dans le royaume arabe dont Pétra était la capitale. Lorsque Dieu l'eut instruit dans la méditation et la solitude, il revint à Damas où il se mit à prêcher l'Évangile et à confondre les Juifs. Ceux-ci irrités résolurent de le faire mourir, mais les chrétiens connurent le complot et favorisèrent sa fuite. — 2. Paul se rendit alors à Jérusalem, car il désirait voir Pierre. Barnabé l'intro-

duisit auprès des apôtres et fut son garant devant les fidèles. Il ne resta que quinze jours : déjà les juifs hellénistes, furieux de sa prédication, complotaient sa mort. Sur l'ordre du ciel il se rendit à Césarée, d'où il gagna Tarse à travers la Syrie et la Cilicie. — 3. C'est là que Barnabé, longtemps après, vint le chercher pour l'emmener à Antioche. Ils y travaillaient avec succès depuis un an, lorsqu'ils furent chargés de porter des aumônes aux frères de Jérusalem, à l'occasion d'une famine. En retournant à Antioche, ils emmenèrent avec eux Jean-Marc.

4° *La première mission apostolique* (44-49), Act., XIII, 1-XV, 34; Gal., II, 1-14. — 1. Barnabé et Paul furent alors désignés par le Saint-Esprit pour travailler à l'évangélisation des païens. L'île de Chypre fut le premier champ de leur apostolat. Accompagnés de Marc, ils prêchèrent d'abord à Salamine, puis parcoururent l'île, de l'est à l'ouest, et convertirent à Paphos le proconsul Sergius Paulus. — 2. De là ils firent voile pour la côte d'Asie Mineure et arrivèrent à Perge en Pamphylie. Après que Marc les eut quittés pour revenir à Jérusalem, Paul et son compagnon évangélisèrent successivement Antioche de Pisidie, Iconium, Lystres et Derbé en Lycaonie. Partout ils furent l'objet de la part des Juifs d'une obstruction systématique et de violentes persécutions. Mais, chaque fois, ils se tournèrent vers la population païenne et firent de nombreux disciples. — 3. Il restait à fortifier ces Églises, à leur donner une organisation hiérarchique. Ce travail fut accompli au retour : les deux missionnaires parcoururent en sens inverse l'itinéraire déjà suivi, sauf que de la côte de Pamphylie ils s'embarquèrent directement pour Antioche. Les résultats merveilleux de ce premier voyage allaient être sanctionnés et garantis, peu de temps après, à l'assemblée de Jérusalem et lors de l'incident d'Antioche (49). Voir LOI MOSAIQUE.

5° *La deuxième mission apostolique* (49-52), Act., XV, 35-XVIII, 22. — 1. Cette fois, Paul partit avec Silas, voir MARC. Suivant la voie de terre, il visita tout d'abord les Églises qu'il avait fondées : Derbé, Lystres où il s'attacha Timothée, Iconium. Il poussa ensuite plus loin à travers la Phrygie, la Galatie, la Mysie. Arrivé à Troas, il s'adjoignit Luc et, après une apparition mystérieuse, il s'embarqua pour la Macédoine. — 2. Sa prédication obtint à Philippes le plus grand succès. Il n'en fut pas moins emprisonné avec Silas comme perturbateur. Délivrés d'une façon miraculeuse, ils laissèrent Luc et Timothée et partirent pour Thessalonique. Là encore l'apostolat de Paul opéra des merveilles, surtout parmi les païens. Mais les intrigues des Juifs l'obligèrent à s'enfuir à Bérée où il fonda une nouvelle Église. Ses ennemis vinrent l'y poursuivre. Il résolut alors de s'embarquer pour la Grèce; Silas restait à Bérée. — 3. A Athènes, ville remplie d'idoles, l'Apôtre se mit à prêcher le Christ sur la place publique. Ses discours piquèrent la curiosité et on l'invita à monter à l'Aréopage. Malgré son talent oratoire il ne put toucher ses auditeurs sceptiques : les conversions furent peu nombreuses. Il ne retrouva ses succès qu'à Corinthe où le rejoignirent Silas et Timothée. Il y resta presque deux ans et la capitale de l'Achaïe devint un centre chrétien de première importance. C'est de là qu'il écrivit ses deux épîtres aux Thessaloniciens. De nouveau en butte aux dénonciations des Juifs, il fut acquitté par le proconsul Gallion et, quelque temps après, prit le chemin du retour. — 4. Il s'embarqua avec Aquila et Priscille qu'il laissa à Éphèse. On voulait le retenir : il allégua un vœu et fit voile pour Césarée. Son vœu accompli au temple de Jérusalem, il redescendit à Antioche.

6° *La troisième mission apostolique* (53-57), Act., XVIII, 23-XXI, 16. — 1. Paul repartit en compagnie de Tite. Pour gagner Éphèse, ils firent un détour par la Galatie et la Phrygie, « affermissant tous les disciples. » Éphèse, capitale de l'Asie proconsulaire, était par sa situation un excellent point stratégique pour surveiller et développer les communautés chrétiennes. L'Apôtre y séjourna près de trois ans. Instruction des fidèles groupés autour d'Aquila et de Priscille, évangélisation des Juifs, apostolat fructueux auprès des païens : telles furent les phases de son activité missionnaire. Il n'oubliait pas non plus ses précédentes conquêtes : l'épître aux Galates et la première épître aux Corinthiens semblent dater de cette époque. Une émeute populaire le contraignit de partir pour Troas. De là il se rendit en Macédoine où il reçut par Tite de bonnes nouvelles des Corinthiens : ce fut l'occasion de sa seconde épître. Attendu à Corinthe, il s'empressa d'y retourner et, pendant son séjour de trois mois, y écrivit l'épître aux Romains. — 2. Il s'agissait maintenant de porter aux frères de Jérusalem les collectes de toutes les Églises. Le voyage fut long. Paul, avec une assez nombreuse escorte, reprit le chemin de la Macédoine où il s'attacha de nouveau Luc. A Philippes, il s'embarqua pour Troas et s'y arrêta huit jours. Montés sur un bateau de cabotage, les voyageurs côtoyèrent ensuite la rive asiatique et firent escale à Mytilène, à Samos, à Milet (adieux émouvants aux anciens d'Éphèse), à Cos, à Rhodes, à Patare. De là un autre navire les conduisit directement à Tyr, puis à Ptolémaïs et à Césarée où ils demandèrent l'hospitalité au diacre Philippe. L'Apôtre avait le pressentiment de son arrestation prochaine et le prophète Agabus l'annonça ouvertement aux fidèles éplorés. Rien ne put fléchir la décision de Paul. Il monta à Jérusalem avec ses compagnons.

7° *La première captivité* (57-62), Act., XXI, 17-XXVIII, 31. — 1. L'hostilité des Juifs ne fut pas désarmée par l'attitude condescendante de l'Apôtre. Ils soulevèrent un jour la foule qui l'aurait mis à mort sans l'intervention des soldats romains. Arrêté et incarcéré, Paul se défendit et devant le peuple et devant le sanhédrin. Toutefois, comme l'affaire menaçait de se compliquer, le tribun Lysias renvoya l'Apôtre au procurateur à Césarée. — 2. Son emprisonnement dura deux ans (57-59). Pendant cette captivité assez douce, il eut maintes fois l'occasion de plaider la cause de l'Évangile, soit devant les gouverneurs Félix et Festus, soit en présence du roi Agrippa II et de sa sœur Bérénice. Finalement, pour échapper aux intrigues des Juifs et selon le droit de tout citoyen romain, il en appela à César. — 3. Pendant le voyage de Césarée à Rome (59-60), Paul eut pour compagnons Luc et Aristarque. La navigation par Sidon jusqu'à Mire fut assez favorable; elle devint dans la suite, par l'île de Crète jusqu'à Malte, tout à fait périlleuse : vents contraires, tempête, naufrage. Après un séjour de trois mois à Malte, on atteignit Syracuse, Reggio, Pouzzoles. De là jusqu'à Rome l'Apôtre voyagea à pied, escorté par les fidèles venus à sa rencontre. — 4. La captivité romaine ne fut qu'une demi-détention. L'Apôtre en profita pour conquérir des âmes au Christ, et parmi les Juifs, et surtout parmi les païens. C'est là qu'il écrivit ses épîtres aux Colossiens, aux Éphésiens, à Philémon, aux Philippiens. Après deux ans d'attente, il fut acquitté par le tribunal de l'empereur.

8° *Les dernières années, la deuxième captivité et la mort* (62-67). — 1. Cette période de la vie de saint Paul ne nous est connue que par l'épître aux Hébreux, les deux lettres à Timothée et celle à Tite. On trouvera à ÉPITRES PASTORALES, un résumé des principaux événements. — 2. Son second procès se termina par le martyre : l'Apôtre eut la tête tranchée, non loin de Rome, sur la fin du règne de Néron, en 67 d'après

Eusèbe. Ses restes furent transportés par les chrétiens sur la voie d'Ostie où ils lui élevèrent un tombeau. — 3. L'Église latine célèbre la fête des saints Pierre et Paul le 29 juin, date de la translation de leurs reliques aux catacombes en 258. Elle fait le lendemain une commémoraison spéciale à saint Paul. Elle honore le 25 janvier sa conversion sur le chemin de Damas.

II. Sa personne. — Cet aperçu rapide sur la vie de l'Apôtre nous laisse déjà entrevoir la grandeur de son caractère. Il convient toutefois d'examiner de plus près :

1° *L'homme.* — 1. *Au point de vue physique*, Paul était de petite taille et d'apparence chétive, II Cor., x, 1, 10, 12-14. Son extérieur n'imposait pas. De plus, il souffrait d'une cruelle infirmité, « d'une écharde en sa chair », II Cor., xii, 7-9; Gal., iv, 13, 15, qu'on a vainement tenté d'identifier : goutte, ophtalmie, paludisme, etc. — 2. *Au point de vue intellectuel*, l'Apôtre, esprit vif et primesautier, n'en est pas moins un logicien aux méthodes les plus variées. Tantôt il argumente avec tous les raffinements de la dialectique de son temps, tantôt il raisonne avec une sorte d'intuition mystique qui va droit au but. Il est, de plus, et sans y songer, un profond psychologue. Au rebours des évangélistes, il y a chez lui une indifférence de citadin pour les scènes de la vie champêtre. Il s'intéresse plutôt au spectacle de l'activité de l'homme, image des luttes douloureuses de la vie intérieure. — 3. *Au point de vue moral*, le portrait de Paul est tout en contrastes. Esprit d'initiative et persévérance dans les desseins. Tempérament de tribun et sensibilité la plus vive. Caractère impérieux et dévouement le plus tendre. « Ce cœur de flamme, si bouillant dans ses aspirations, si terrible aux adversaires, si intraitable avec l'erreur, a pour ses amis, ses collaborateurs et ses enfants spirituels, des prévenances et des ménagements infinis. » (Prat.)

2° *L'écrivain et le prédicateur.* — 1. L'Apôtre est un écrivain remarquable. Étant donné la vivacité de son esprit et la spontanéité de sa nature, il devait d'ailleurs exceller dans le genre épistolaire. Ses quatorze épîtres énumérées plus haut — il en a écrit bien d'autres aujourd'hui perdues, Phil., iii, 1; I Cor., v, 9; Col., iv, 16 — offrent toutes un mélange admirable de simplicité et de profondeur, d'abandon et de puissance. On lui reproche souvent la pauvreté de son lexique et des négligences grammaticales : solécismes, phrases inachevées, parenthèses interminables, locutions obscures, constructions bizarres et enchevêtrées. On a peine à s'habituer à cette dialectique contournée et brusque à la fois : citations agglomérées, interprétations accommodatices, arrêts et reprises dans l'argumentation, digressions fréquentes, absence de transitions. En réalité, Paul est l'écrivain du Nouveau Testament dont le vocabulaire est le plus varié : il emploie la langue de la conversation courante et, chez lui, les répétitions de mots sont parfois procédé oratoire. Les incorrections qu'il se permet sont précisément celles de la conversation. A l'ordinaire, il dicte ses lettres et le feu de l'improvisation explique beaucoup de ses négligences. Mais il sait à l'occasion très bien écrire le grec qu'il parle comme sa langue maternelle. Son éducation rabbinique et sa fréquentation du monde grec cultivé ont dû laisser aussi quelques vestiges dans les formes de son raisonnement. N'empêche qu'il est impossible de méconnaître la beauté de son style, toujours chargé de pensées, plein de vie et de mouvement, image parfaite de son âme. — 2. De fait, les épîtres de l'Apôtre sont beaucoup moins des lettres que des discours. Dans sa correspondance il reste avant tout prédicateur. Il se laisse entraîner par la multitude d'idées et de sentiments qui l'agitent; il se livre aux suggestions de l'Esprit de Dieu; tout entier aux âmes qu'il veut convaincre et sauver, il n'a que dédain pour les artifices de la rhétorique. Non pas qu'il néglige dans ses prédications de s'adapter à son auditoire : il ne parle pas à l'Aréopage, Act., xvii, 22-31, comme aux Juifs d'Antioche, xiii, 16-41, ou comme devant le roi Agrippa, xxvi, 2-29. Non pas même qu'il fasse fi de certaines habiletés littéraires pour servir la cause de l'Évangile. Néanmoins, comme il l'expose très nettement aux Corinthiens, I Cor., ii, 1-iii, 4, l'autorité de sa parole ne s'appuie pas sur la sagesse des hommes, mais sur la puissance de Dieu. Il ne veut rien connaître, sinon Jésus-Christ crucifié. Son éloquence est la vraie : elle se moque de l'éloquence.

3° *L'apôtre et le saint.* — 1. Trop souvent dans l'apostolat de saint Paul on ne voit que le zèle ardent du missionnaire et les merveilleux résultats obtenus. On n'insiste pas toujours assez sur ce qu'il y a de judicieux et d'ordonné dans le plan de l'apôtre des gentils. — *a*) Il ne cherche pas à bâtir sur les fondements d'autrui. Il abandonne donc à d'autres les grandes capitales : Jérusalem, Alexandrie, Rome, Antioche. En retour, il vise à implanter solidement la foi chrétienne dans les centres importants du bassin de la Méditerranée : Tarse, Éphèse, Philippes, Thessalonique, Corinthe et jusqu'en Espagne. La force rayonnante de l'Évangile doit ensuite faciliter la liaison de toutes ces conquêtes. — *b*) La méthode d'évangélisation est à peu près uniforme. Dans chaque ville il s'adresse d'abord aux Juifs. Au service de la synagogue, le jour du sabbat, on l'invite, à titre d'étranger, à prendre la parole. Il montre alors en Jésus le Messie promis : sa mort, sa sépulture, sa résurrection prédites depuis longtemps; il insiste sur sa mission rédemptrice et sur la justification de l'homme par la foi en Jésus-Christ. Le don des miracles confirme les succès de sa prédication. Ainsi se forme le noyau de la première communauté chrétienne. Mais, dès que les progrès de l'Évangile sont arrêtés par l'obstination des Juifs, il se tourne alors résolument vers les gentils qu'il a reçu mission spéciale de prêcher et qui constituent bientôt les recrues les plus nombreuses. — *c*) Il ne quitte le plus souvent la nouvelle Église qu'après l'avoir fortement organisée. Il garde, d'ailleurs, avec elle des relations suivies : il lui envoie des messages, il la fait visiter par ses délégués, il y revient lui-même à l'occasion, il en reste le père et le chef. Par-dessus tout, il maintient entre ces Églises particulières des liens étroits fondés sur le principe de l'unité de l'Église, temple de Dieu et corps mystique du Christ. — 2. « Le saint, chez Paul, est d'autant plus extraordinaire qu'un sentiment impétueux de son Moi semblait lui fermer la route de la sainteté. » (Baumann.) Les soucis de l'apostolat ne lui font pas non plus négliger sa propre perfection. Imiter le Christ et le Christ crucifié, tel est le grand article du programme de sa vie spirituelle. Dans ce but, il lutte chaque jour contre lui-même, meurtrissant son corps et le traitant en esclave; il accepte avec joie et recherche avec amour les épreuves et les fatigues, stigmates de la croix ; il aspire toujours à monter plus haut et s'efforce sans cesse à se rapprocher du divin modèle. Aussi ne craint-il pas de dire aux Corinthiens : « Imitez-moi comme j'imite le Christ », I Cor., xi, 1, et aux Galates : « Je suis crucifié avec le Christ. Je vis, non, c'est le Christ qui vit en moi », Gal., ii, 20.

III. Sa théologie. — Les épîtres de saint Paul sont des écrits de circonstance qui répondent aux besoins particuliers des lecteurs. Elles s'adressent, en outre, à des chrétiens déjà instruits de la vie et de l'enseignement de Jésus. Elles ne sont donc pas une catéchèse; elles ne contiennent pas un exposé complet et ordonné de la théologie de l'Apôtre. Ce sont là des

faits patents qu'il importe de ne pas oublier pour apprécier sainement son témoignage.

I. Sources. — On a traité à Mystères paiens la question des rapports entre la pensée de Paul et l'hellénisme. Ici on se bornera à indiquer brièvement les véritables sources de sa théologie. — 1° *Les révélations de Jésus.* L'Apôtre affirme expressément qu'il tient son Évangile d'une révélation immédiate du Christ, Eph., III, 3; Gal., I, 12. Il indique même les circonstances où il fut éclairé d'une lumière surnaturelle, Act., XXVI, 16; II Cor., XII, 1-4; Gal., II, 2. Toutes ces révélations ont pu être préparées par des événements providentiels; elles ont pu être fécondées par le génie du Docteur des nations; elles n'en restent pas moins à la base de sa doctrine. — 2° *La tradition apostolique.* Paul en appelle aussi parfois à l'enseignement commun de l'Église, I Cor., XV, 11. Il connaît par ses relations la catéchèse orale de ses collègues dans l'apostolat et il s'en sépare si peu qu'il se fait gloire de l'approbation donnée à son Évangile par les colonnes de l'Église, Gal., II, 6-9. De fait, dans les lettres de Pierre, de Jacques et de Jean, et dans celles de l'Apôtre, mêmes idées sur Dieu et sur la personne du Christ, sur l'Église et sur le salut, sur les sacrements et sur les fins dernières. Paul est donc en parfait accord avec la catéchèse apostolique. Il est vraiment le continuateur de Jésus. Les différences qu'on a relevées entre sa prédication et celle du Maître ne sont pas essentielles et tiennent uniquement aux circonstances historiques de l'annonce du Royaume. — 3° *L'Ancien Testament.* C'est là pour l'Apôtre le livre par excellence. Il l'a appris tout jeune à l'école des rabbins; il le sait sans doute par cœur, soit en hébreu, soit en grec; il le cite presque à chaque page, sans compter les allusions et les réminiscences. C'est pour lui la parole de Dieu, la doctrine de vérité. Il y recherche des preuves à l'appui de sa foi; il l'interprète à la lumière de ses révélations; il y trouve l'annonce et la justification du « Mystère » du Christ.

II. Sommaire analytique. — On ne fera pas ici un résumé de la théologie paulinienne, encore moins un exposé de son développement progressif. Les limites de ce travail ne nous permettent qu'un plan détaillé de l'enseignement de l'Apôtre, accompagné des références les plus démonstratives. Ce sommaire est, d'ailleurs, emprunté au P. Prat, qui a très justement placé le Christ rédempteur au centre de la doctrine de saint Paul.

A. *Préhistoire de la rédemption.* — 1° *L'humanité sans le Christ.* — 1. La création et la chute. La désobéissance d'Adam et ses conséquences : la mort, l'inimitié de Dieu, la concupiscence. La transmission du péché d'origine. Rom., V, 12-21. — 2. Le règne du péché. Tableau de la corruption générale de l'humanité, Rom., I, 18-32. L'empire de Satan et des puissances du mal dans le siècle présent, Eph., II, 2; VI, 11, 12; II Cor., II, 11; IV, 4; II Tim., III, 7; V, 15. — 3. L'esclavage de la chair et la liberté de l'esprit. Opposition entre la chair, la nature humaine viciée par le péché originel, et l'esprit, la nature humaine régénérée par l'Esprit-Saint. Nécessité d'un secours surnaturel pour transformer le vieil homme, l'homme charnel, en homme nouveau, l'homme spirituel, Rom., VII, 18-23; VIII, 3-11; Col., III, 5-10. — 2° *L'initiative du Père.* — 1. Desseins de miséricorde : Dieu veut le salut de tous les hommes, I Tim., II, 1-5. — 2. Le plan rédempteur. Actes de la volonté salvifique de Dieu en vue du Christ : prescience, prédestination, élection, justification, glorification, Rom., VIII, 28-30; Eph., I, 3-14. Conciliation entre la grâce et le libre arbitre, Phil., II, 12, 13; Rom., IX, 11-18; XI, 22, 23. — 3. Les préparations providentielles. L'ère de la promesse, Rom., IV, 13-22; Gal., III, 13-29. Le régime de la Loi : son rôle aux points de vue théorique et pratique, Gal., III, 19-24; IV, 1-3, 21-31; Rom., VII, 7-25. La plénitude des temps, Eph., I, 10.

B. *Le fait de la rédemption.* — 1° *La personne du rédempteur,* voir Jésus-Christ, t. III, col. 35, 36. — 1. Le Christ avant les siècles. Sa préexistence éternelle, Col., I, 15-17; II Cor., VIII, 9; Heb., XIII, 8. Sa divinité : son titre de Seigneur, I Cor., VIII, 6; les prières et les doxologies en son honneur, Rom., IX, 5; XVI, 27; II Tim., IV, 18; ses attributs divins, Phil., II, 6; Eph., IV, 10; Col., II, 9; son titre de Fils de Dieu, Rom., VIII, 3, 32; Col., I, 13, et de Dieu, Rom., IX, 5; Tit., II, 13. — 2. Relations du Christ préexistant. Les trois personnes divines : Père, Fils et Saint-Esprit, II Cor., XIII, 13; I Cor., XII, 4-6. Leurs relations éternelles, Gal., IV, 4-7; Rom., VIII, 14-17; Tit., III, 4-6. Leurs relations externes, Rom., XI, 36; Col., I, 15-20. — 3. Jésus-Christ homme. Réalité de la nature humaine du Christ, I Tim., II, 5; III, 16; Gal., IV, 4. Union de la nature divine et de la nature humaine en Jésus-Christ, Col., II, 9; Phil., II, 6-7. Les principaux traits de l'histoire du Christ; sa naissance, Gal., III, 16; Rom., I, 3; sa vie publique et ses rapports avec les apôtres, I Cor., IX, 5-15; XI, 23-32; sa passion I Cor., V, 7; Rom., III, 25; sa résurrection, I Cor., XV, 4-7; son ascension, Eph., IV, 8-10. — 2° *L'œuvre de la rédemption.* — 1. La mission rédemptrice de Jésus. Circonstances de cette mission, Gal., IV, 3-5; Rom., VIII, 3-4. Caractères de l'envoyé de Dieu : le Christ, nouvel Adam, I Cor., XV, 44-49; Rom., V, 12-21, médiateur de la nouvelle alliance, I Tim., II, 5, médiateur unique, Col., II, 15; Heb., X, 11-18, sans péché et impeccable, II Cor., V, 21; Hebr., VII, 26; IX, 14, 28. — 2. La mort rédemptrice de Jésus. Caractères du sacrifice de la croix : sacrifice véritable, Eph., I, 7; Col., I, 20, volontaire, Eph., V, 2, 25; Gal., II, 20, réalisant les figures antiques, I Cor., V, 7. Valeur de la mort rédemptrice du Christ : valeur subjective, en tant qu'exemple d'abnégation héroïque, II Cor., V, 14, 15; valeur objective en tant que sacrifice d'expiation ou de propitiation, Rom., III, 25, en tant que rachat, I Cor., VI, 20; VII, 23, par substitution à l'homme pécheur, Gal., III, 13, 14; Rom., IV, 25. — 3. Les effets immédiats de la rédemption. La réconciliation des créatures avec Dieu, Rom., V, 10, 11; Col., I, 19, 20. II Cor., V, 18-20. La victoire sur les ennemis : le péché, la chair et la mort, Rom., VI, 1-11; VIII, 1-3; II Tim., I, 10. La délivrance de la tyrannie de la Loi, Rom., VII, 4-6; Eph., II, 11-16; Col., II, 13, 14. — 3° *Les canaux de la rédemption.* — 1. La foi principe de justification. Nature de la foi, « tradition complète et totale de l'homme à Dieu », Gal., II, 20; V, 6; I Cor., XIII, 2. Objet de la foi, Rom., VI, 8; X, 9; I Thess., IV, 14. Valeur de la foi, Rom., IV, 16-22; Eph., II, 8, 9; Heb., XI, 6. La justification par la foi : la foi, cause instrumentale de notre justification, Rom., III, 22, 30; IV, 5; Gal., II, 16. Caractère inséparable de la justification et de la sanctification, de la justice et de la sainteté, I Cor., VI, 9-11; Eph., V, 26. — 2. Les sacrements. Le baptême et ses effets, Tit., III, 5-7 : bain de régénération, Eph., V, 26, retour à la lumière, Eph., I, 18, ensevelissement et résurrection mystiques, Rom., VI, 3-12. La confirmation, II Cor., I, 21, 22. L'eucharistie, sacrement de la présence réelle et véritable sacrifice, I Cor., XI, 23-29. L'ordre : pouvoirs conférés aux ministres sacrés par l'imposition des mains, I Tim., IV, 14; II Tim., I, 6, 7. Le mariage, Eph., V, 25-33. — 3. L'Église. Les quatre notes de la véritable Église : une, sainte, catholique et apostolique, Eph., II, 20; IV, 1-6; V, 25-27; Rom., III, 29. La vie de l'Église, corps mystique du Christ, Col., I, 24; II, 19, dont le Christ est la tête, Eph., I, 22; Col., I, 18, dont le Saint-Esprit est l'âme, Rom., V, 5. La communion des saints ou union entre tous les

membres de l'Église, II Cor., VIII, 1 3-15; Eph., VI, 18, 19. La hiérarchie ecclésiastique, I Tim., III, 1-15; V, 17-23; le gouvernement intérieur et le pouvoir coercitif de l'Église, I Tim., I, 3; Act., XX, 28; Tit., III, 10-16.

C. *Les fruits de la rédemption.* — 1° *La vie chrétienne.* — 1. Les fondements de la morale. La volonté de Dieu : le chrétien esclave du Christ, Rom., VI, 13-23, et soldat du Christ, Eph., VI, 13-17. La régénération baptismale : rapports du chrétien avec les trois personnes divines, Rom., VIII, 15-17; XII, 4, 5; I Cor., III, 16, 17. — 2. Morale sociale. Le chrétien et l'autorité civile, Rom., XIII, 1-7. La famille chrétienne, Col., III, 22-25; Eph., VI, 5-9. Le mariage chrétien et la virginité, I Cor., VII, 1-16; 25-35. — 3. Morale individuelle. Les trois vertus théologales et prééminence de la charité, I Thess., V, 8; I Cor., XIII, 1-13. Les vertus et les vices, Col., II, 18-23; III, 12-17; II Cor., XII, 20. — 4. La perfection chrétienne : l'imitation de Jésus-Christ, Phil., II, 5-7; III, 12-14; I Cor., XI, 1; la voie du renoncement et du sacrifice, I Cor., IX, 24-27; Phil., III, 7-9. — 2° *Les fins dernières.* — 1. La mort et la résurrection, I Cor., XV, 1-57; Rom., VIII, 12-39; II Cor., IV, 13-V, 10. — 2. Le jour du Seigneur : la parousie, I Thess., IV, 15-17; II Thess., II, 1-11; le jugement dernier, II Cor., V, 10; la récompense des bons et les châtiments des méchants, Rom., II, 7, 8; II Thess., I, 5-10; I Cor., XIII, 12. — 3. La consommation de toutes choses : la fin du monde actuel, la destruction des ennemis du Christ, la remise de son royaume au Père, I Cor., XV, 24-26.

En dehors des articles importants de dictionnaires : *Paul (saint)*, par Toussaint, dans le *Dict. de la Bible; Paul (saint) et le paulinisme*, par Prat, dans le *Dict. apol. de la foi cath.*, il suffira de signaler parmi les travaux d'auteurs catholiques : Fouard, *Saint Paul*, 2 vol., Paris, 1900-1902; Calippe, *Saint Paul et la cité chrétienne*, Paris, 1901; Bourgine, *Conversion de saint Paul*, Paris, 1902; Jacquier, *Histoire des livres du Nouveau Testament*, t. I, Paris, 1903; Tobac, *Le problème de la justification dans saint Paul*, Louvain, 1908; Duperray, *Le Christ dans la vie chrétienne d'après saint Paul*, Gand, 1922; Prat, *La théologie de saint Paul*, 2 vol., Paris, 1920-1923; *id.*, *Saint Paul*, Paris, 1923; [D. Delatte], *Les épîtres de saint Paul replacées dans le milieu historique des Actes des apôtres*, 3 vol., Esschen (Belgique), 1923-1926; Baumann, *Saint Paul*, Paris, 1925; Murillo, *Paulus et Pauli scripta, Pars I, Paulus*, Rome, 1926.

Léon VAGANAY.

2. PAUL, premier ermite. — Né d'une famille riche en Basse-Thébaïde, vers 229, il perdit ses parents à l'âge de quinze ans, et pour se dérober aux horreurs de la persécution, alla se cacher au désert. La Providence l'y retint toute sa vie en lui faisant découvrir au pied d'une montagne une caverne dans le voisinage de laquelle il y avait un palmier et une source d'eau limpide. Paul put se donner là comme unique occupation, celle de contempler Dieu dans l'oraison, le repos et le silence. Dieu lui fit cette faveur de lui envoyer chaque jour un pain par un corbeau, comme autrefois au prophète Élie. Ce genre de vie extraordinaire dura quatre-vingt-dix ans, et serait demeuré inconnu à la postérité sans la visite du saint patriarche des moines. — Dans ce même désert, Antoine avait passé la plus grande partie de sa vie, quand la pensée lui vint qu'il était sans doute le seul à mener pareille existence. Le Seigneur lui fit connaître, durant son sommeil, qu'en des lieux plus écartés vivait un solitaire meilleur que lui, et qu'il devait se hâter d'aller lui rendre visite. Malgré son grand âge (il avait alors quatre-vingt-dix ans), Antoine, appuyé sur son bâton, se mit en route au point du jour; sans autre guide que la piste des animaux il marcha deux jours entiers, finit par découvrir la caverne de Paul, mais ce dernier ayant aperçu l'importun visiteur se renferma dans le lieu de sa retraite. Antoine dut se faire suppliant pour obtenir de n'être pas rebuté dans son désir de voir le solitaire. Paul céda à ses instances, ouvrit sa porte et les deux serviteurs de Dieu se donnèrent le baiser de paix en se nommant par leurs noms bien qu'ils ne se fussent jamais rencontrés. Après leur saint entretien qui dura longtemps, le corbeau se présenta avec un pain entier. « Admirez la divine bonté, dit Paul; depuis de longues années, je reçois ainsi chaque jour une moitié de pain; en votre faveur le Seigneur a doublé aujourd'hui la ration. » Mais ce fut à qui reviendrait l'honneur de rompre le pain, et pour mettre un terme à cette sainte contestation ils convinrent de tirer le pain chacun de son côté. Ils mangèrent, burent de l'eau de la fontaine, rendirent grâces au Seigneur et passèrent en prières toute la nuit. Le lendemain, Paul donna à son hôte l'avis que l'heure de sa mort était proche et que lui Antoine devait donner la sépulture à son corps, mais que, dans ce but, il devait aller chercher le manteau reçu des mains de l'évêque Athanase. C'était lui dire que Paul devait mourir sans témoin, et, en effet, lorsqu'Antoine revint, le vieux solitaire était mort, âgé de cent treize ans (342), en ayant passé plus de quatre-vingt-dix au désert. Deux lions vinrent creuser la fosse du saint homme, Antoine y déposa pieusement le corps, puis il s'éloigna emportant comme souvenir la tunique que Paul avait confectionnée de ses propres mains. Les plus anciens calendriers ont inscrit la mémoire de Paul au 10 janvier, mais la fête a été reportée au 15, sans doute à cause de l'octave de l'Épiphanie.

La vie de Paul a été écrite par saint Jérôme.

J. BAUDOT.

3. PAUL DE LA CROIX. — Paul François Daney, qui fut ensuite surnommé Paul de la Croix, était issu d'une noble famille de Montferrat, au diocèse d'Acqui : il vint au monde le 3 janvier 1694. Dès l'enfance, il eut une singulière dévotion aux douleurs de Jésus crucifié. Cette dévotion ne fit que s'affermir durant ses études. Vers 1720, le Seigneur lui inspira le dessein de former une nouvelle congrégation dont le but serait de travailler au salut des âmes et de leur inspirer une grande dévotion envers la passion de Jésus-Christ. Le saint jeune homme s'en ouvrit à l'évêque d'Alexandrie, qui appartenait à l'ordre des barnabites. L'évêque approuva le projet, et Paul, dès 1721, se rendit à Rome, pour obtenir l'approbation de son institut, mais il n'y rencontra que des contradictions et dut retourner dans sa patrie. Cependant il ne se découragea point, revint à la charge quatre ans plus tard avec l'un de ses frères. On les ordonna prêtres tous deux et on les employa à des exercices de charité envers le prochain. Enfin ils purent se retirer sur le mont Argentaro, près Orbitello, au royaume de Naples : finalement, en 1741, Benoît XIV daigna approuver l'institut et ses règles. En 1769, Clément XIV l'érigea en congrégation de clercs : de plus il fit installer les passionistes près de l'église des Saints-Jean-et-Paul sur le mont Celius à Rome. C'est là que mourut, le 18 octobre 1775, le fondateur, dont la canonisation a été faite par Pie IX en 1867. La fête a été fixée au 28 avril.

J. BAUDOT.

4. PAUL (ou POL) DE LÉON. — Né en Cornouailles, élevé par saint Iltut jusqu'à seize ans, Paul obtint de son maître la permission de vivre en anachorète. Ordonné prêtre à trente ans par l'évêque Dubrice, il s'enfuit en Armorique pour ne pas être sacré évêque (512). Il évangélisa le pays de Léon dont il fonda le siège épiscopal après avoir converti un grand nombre d'idolâtres. Il voulut terminer ses jours dans la solitude et mourut presque centenaire, vers 573. Ses reliques furent quelque temps à Saint-Benoît-sur-Loire : on les rapporta à Saint-Julien de

Tours. Elles y restèrent jusqu'en 1562 où elles furent brûlées par les huguenots, sauf le crâne et un os du bras droit, que l'on vénère encore dans l'ancienne cathédrale de Léon.

J. Baudot.

5. PAUL DE NARBONNE, serait, d'après une tradition, le proconsul Sergius Paulus, converti par saint Paul, Act., XIII, 7, dans l'île de Chypre, et amené jusque dans le sud de la Gaule, par le grand apôtre se rendant en Espagne. Cependant saint Grégoire de Tours rattache la mission de Paul à Narbonne au IIIe siècle et le poète Prudence semble le ranger au nombre des martyrs : ni l'un ni l'autre ne l'identifient avec le proconsul, identification qui apparaît seulement au IXe siècle. D'après les martyrologes, il mourut en paix, avec la gloire d'un illustre confesseur : on l'inhuma dans l'église qu'il avait fait bâtir à Narbonne. A Rochechouart, au diocèse de Limoges, on croit avoir une partie considérable de ses reliques.

J. Baudot.

6. PAUL DE SAMOSATE, hérétique de la deuxième moitié du IIIe siècle, connu surtout par Eusèbe, *Histoire ecclésiastique*, VII, 27-30. Il était évêque d'Antioche, et souleva bientôt la réprobation générale par son faste et sa mondanité, par son caractère altier, et par les soupçons trop justifiés qu'inspirait sa conduite privée. Il professait d'ailleurs, vis-à-vis de Dieu et de Notre-Seigneur, une doctrine absolument erronée. D'après lui, le Verbe en Dieu n'était pas une personne subsistante distincte du Père : c'était simplement la sagesse impersonnelle, attribut de Dieu. Bien que né miraculeusement de la vierge Marie, Jésus n'était qu'un homme ordinaire, à qui cette sagesse impersonnelle de Dieu avait été plus abondamment communiquée, comme elle l'avait été aux prophètes. Grâce à cette sagesse et à sa fidélité à Dieu, Jésus avait atteint sur la terre le sommet de la perfection morale; et il en avait été récompensé, après sa mort, par une dignité quasi-divine dont il avait été revêtu et par la fonction de juge des vivants et des morts qui lui était dévolue.

Cette erreur reproduisait, comme ses juges le remarquèrent, l'adoptianisme d'Artémon qui voyait en Jésus-Christ le fils adoptif et non le Fils naturel de Dieu. Trois conciles se réunirent contre Paul à Antioche, dont le dernier seul, tenu en 267 ou 268, put clore le débat : l'hérétique, souple et adroit, parvenait toujours à dissimuler ses erreurs et à se dégager. Il finit cependant par être convaincu par un prêtre nommé Malchion, ancien chef de l'école des sophistes, qui déjoua ses manœuvres et dévoila ses impiétés. Paul fut déposé. Il put toutefois se maintenir quelques années encore en possession des bâtiments de l'église, grâce à la faveur de la reine de Palmyre, Zénobie, qui le protégeait. Mais, en 272, Zénobie ayant été vaincue par l'empereur Aurélien, celui-ci l'en dépossédа définitivement.

Voir G. Bardy, *Paul de Samosate*, Paris, 1923.

J. Tixeront.

PAULE, EUSTOCHIUM ET PAULINE. — Paule, d'une des plus illustres familles de Rome, comptait Paul Émile parmi ses aïeux. Elle naquit en 347, connut dans son jeune âge les grandeurs du monde et fut mariée à un jeune homme noble et riche nommé Toxotius. Dans l'état du mariage qui dura quelques années seulement, elle fit paraître toute la sainteté des mœurs introduite par le christianisme dans une société dissolue. Elle eut cinq enfants, Blésille, Eustochium, Pauline, Rufine et Toxotius. Veuve à trente-deux ans, elle versa d'abondantes larmes sur la mort de son époux, se voua à la pratique des bonnes œuvres, de l'étude, de la piété, sans cependant rompre tout commerce avec le monde. Saint Jérôme et d'autres docteurs, comme Épiphane, Ambroise, Paulin, exercèrent sur elle une salutaire influence. C'était le moment où saint Damase convoquait à Rome les évêques catholiques, en 382. Paule s'enthousiasma en entendant raconter la vie des Pères du désert : cédant à une inspiration d'en haut, elle distribua tous ses biens à ses enfants et annonça son projet de partir pour les Lieux saints. La mort de Blésille, sa fille aînée, rouvrit toutes les blessures de son âme meurtrie, mais affermit son dessein de quitter Rome. Au moment de s'embarquer elle sentit plus vivement ses entrailles se déchirer par la douleur de la séparation : elle dut, pour ne point défaillir, s'appuyer sur la courageuse Eustochium, compagne de son sacrifice et de son exil volontaire.

Arrivées à Jérusalem, la mère et la fille se dérobèrent aux honneurs dont voulait les entourer le proconsul, ami de la famille. Elles visitèrent, en pieuses pèlerines, les églises de la Sainte-Croix, du Saint-Sépulcre, la montagne de Sion; elles allèrent ensuite à Bethléem, pour y vénérer la grotte du Sauveur, puis à Gaza, à Betsur, rentrèrent à Jérusalem, d'où elles repartirent aussitôt pour se rendre à Jéricho et au Jourdain en passant par la montagne des Oliviers et le bourg de Béthanie. Pour s'imprégner de tous les souvenirs de la vie du Sauveur, elles explorèrent la Judée, la Samarie, la Galilée, Nazareth, le lac de Tibériade, Capharnaüm. De là elles se rendirent dans les déserts d'Égypte et de Nitrie, où Paule aurait bien désiré passer le reste de ses jours, mais l'attrait des Lieux saints la ramena à Bethléem : le pèlerinage avait duré une année entière. Près de la crèche du Sauveur à Bethléem, Paule fit construire deux monastères, l'un de femmes où elle habitera avec sa fille Eustochium et la colonie de veuves et de vierges qui les ont suivies, l'autre d'hommes pour Jérôme et ses amis. Paule se remet alors avec plus de bonheur que jamais à la lecture des saints Livres : cependant elle n'oublie pas les êtres chéris qu'elle a laissés à Rome, une correspondance active s'établit entre Bethléem et Rome. Des filles nombreuses sont venues dans le nouveau monastère, Paule les partage en trois groupes sous la direction d'une abbesse : elle veut que toutes se réunissent pour la psalmodie. Le psautier est chanté en entier chaque jour, toutes les sœurs doivent le savoir par cœur. Paule partout la première stimule leur zèle et leur ardeur : avec Eustochium on la voit au travail, aux rudes pratiques de la pénitence, comme à la prière. Cependant elle fut en butte à d'odieuses calomnies : les partisans d'Origène, n'ayant pu la gagner à leur cause, blamèrent ses prodigalités, traitèrent de folie ses jeûnes austères, la simplicité de ses vêtements, ses pieuses fondations; les attaques contre saint Jérôme eurent sur elle leur contre-coup. L'évêque de Jérusalem partisan d'Origène obtint du gouverneur un décret de bannissement contre les moines. Le saint docteur songeait à fuir. Paule lui représenta que le démon combattrait partout les serviteurs de Dieu, et l'exhorta à demeurer ferme, patient en union avec le Sauveur qui supporta tout jusqu'à la mort.

De nouveaux deuils vinrent la frapper : sa fille Pauline et son fils Toxotius la précédèrent dans la tombe. Les infirmités corporelles dont elle fut atteinte vers la fin de l'année 403, jetèrent l'alarme parmi ses filles; Eustochium ne voulut céder à personne le soin de veiller jour et nuit au chevet de sa mère malade. Paule donna à toutes l'exemple d'une patience admirable et les édifia par la céleste sérénité qui paraissait sur son visage . Elle expira le 26 janvier 404 en répétant ces paroles : « Je crois voir les biens du Seigneur dans la terre des vivants. » Elle avait passé sur cette

terre cinquante-six ans, dont cinq à Rome après son veuvage et vingt à Bethléem près de la crèche où naquit le Fils de Dieu. Le corps fut enseveli dans l'église de la crèche, et Jérôme fit graver sur le tombeau l'inscription qu'il avait composée à la gloire de la matrone romaine qui avait préféré la pauvreté du Christ aux splendeurs de Rome. On peut dire que Jérôme fut le premier à rendre un culte à sainte Paule qu'il assimilait aux martyrs, dans une lettre à Eustochium. On montre encore à Bethléem le tombeau de la sainte, mais la cathédrale de Sens prétend posséder le corps qui y aurait été transféré au IXe siècle. — Quelques auteurs ont attribué à cette sainte la fondation des Hiéronymites.

C'est à saint Jérôme que nous devons de connaître la vie de sainte Paule.

Eustochium naquit à Rome, vers 364, se mit à dix-huit ans sous la direction de saint Jérôme, qui écrivit pour elle son traité de la virginité. Comme nous venons de le dire, elle quitta Rome avec sa mère en 384, l'accompagna partout, vécut avec elle à Bethléem et lui ferma les yeux. Elle gouverna ensuite un monastère de vierges, s'adonna à l'étude des saints Livres et devint la personne de son sexe la plus instruite. Saint Jérôme lui dédia ses commentaires sur Isaïe et sur Ézéchiel. Elle vit en 416 les monastères de Bethléem devenir la proie des incendies, et elle mourut trois années après.

Quant à Paule la Jeune ou Pauline, petite-fille de Paule et nièce d'Eustochium, elle était venue à Bethléem se placer toute jeune sous la conduite de son aïeule et de sa tante. Elle était encore au monastère quand il fut attaqué par les pélagiens. Beaucoup d'écrivains la considèrent, elle aussi, comme sainte.

J. Baudot.

PAULIN DE NOLE. — I. Vie. — Saint Paulin est né à Bordeaux ou dans les environs de Bordeaux, en 353 ou 354, de la famille sénatoriale des *Anicii*, et de parents chrétiens, immensément riches, qui avaient quitté Rome pour se fixer en Aquitaine. Il eut pour maître de ses études Ausone et apprit, sous lui, toutes les sciences, droit, belles-lettres, philosophie, poésie, sciences naturelles, que devait connaître alors un jeune homme destiné aux hautes charges de l'État. En 377-378, il entra à Rome au sénat, puis devint *consul suffectus* et semble, en 379, avoir gouverné la Campanie. A la fin de son gouvernement, il revint en Aquitaine, se maria avec une espagnole nommée Thérèse, et continua de mener quelque temps la vie d'un grand seigneur chrétien. Son christianisme cependant était encore bien superficiel; mais, peu à peu, ses réflexions le rendirent plus profond et, vers 389, il se fit baptiser. C'était un premier pas. Deux circonstances le déterminèrent à aller plus loin : d'abord, une épreuve sur la nature de laquelle nous ne sommes pas clairement renseignés, mais où il faillit perdre sa fortune, sa liberté et même sa vie; puis, en 392, la mort d'un jeune enfant, Celse, le seul qu'il eut de son mariage. De plus en plus attirés par la grâce, Paulin et Thérèse prirent alors de concert la résolution de vivre l'un et l'autre dans la continence et de renoncer peu à peu à leurs richesses pour mener une existence simple et pauvre. Ce dessein, dont Ausone fut stupéfié, reçut l'approbation de saint Jérôme, et les deux époux venus en Espagne commencèrent à l'exécuter. Émerveillé de tant de vertu, le peuple de Barcelone, le 25 décembre 393, se saisit de Paulin, et exige qu'il soit ordonné prêtre. Paulin y consent; mais, dès qu'il a avancé la liquidation de ses biens, il se retire à Nole, en Campanie, auprès du tombeau de saint Félix, son saint de prédilection, y fait construire une sorte de monastère, élève une église et, avec quelques compagnons, se livre aux exercices de la vie monastique. Cette existence dura jusqu'en 409; mais, en 409, l'évêque de Nole, Paul, étant mort, Paulin fut unanimement choisi pour lui succéder. Les premières années de son épiscopat furent laborieuses. Alaric, qui avait saccagé Rome en 410, s'empara de Nole, et l'évêque dut se dépenser de toutes façons pour racheter les captifs, nourrir les affamés, soulager les malades, remédier dans la mesure du possible à l'immense calamité. C'est dans ces œuvres de charité, sans cesse renouvelées, que s'écoula la vie du saint prélat sur laquelle on n'a guère d'autres détails importants. Il mourut le 22 juin 431. C'est à ce jour de l'année qu'on célèbre sa fête.

II. Caractère. Appréciation. — Saint Paulin a été surnommé « les délices de son siècle », et il a mérité en effet ce titre par sa bonté, sa charité et l'inépuisable aménité de son caractère. Il a été en relation avec les hommes les plus remarquables de son temps, mais aussi les plus divers de vues et de tempérament et, de tous, il a conservé l'estime et l'amitié. Ennemi des divisions, il voulait, même dans les questions théologiques, des discussions calmes et courtoises. Saint Jérôme admirait la facilité, la pureté, le naturel de son style : il aurait souhaité seulement qu'il lui donnât, par plus de travail, le dernier poli. Mais c'est de quoi Paulin ne se souciait guère. Écrivant avec aisance, il ne se préoccupait pas de faire œuvre d'art. Ses vers coulent de source, abondants, harmonieux, élégants, mais sans les couleurs vives et l'inspiration chaude qui distinguent ceux de Prudence. C'est un homme de bonne compagnie, en qui tout est mesuré, tempéré et d'un bon goût discret.

III. Œuvres. — Saint Paulin a laissé de la prose et des vers. Ses œuvres en prose sont surtout des lettres, au nombre de cinquante, adressées la plupart aux principaux personnages ecclésiastiques ses contemporains, Sulpice-Sévère, saint Ambroise, saint Augustin, saint Jérôme, Rufin, Nicétas, etc. Ce sont en général des lettres familières, toutes édifiantes. Ses poèmes, dont on compte trente-trois, ont plus de valeur littéraire. Entre tous, il faut signaler les quatorze pièces pour la fête de saint Félix et les deux épîtres à Ausone, d'un sentiment chrétien si remarquable.

Les œuvres de saint Paulin sont dans Migne, *P. L.*, t. LXI. Voir Lagrange, *Histoire de saint Paulin de Nole*, Paris, 1877; A. Baudrillart, *Saint Paulin de Nole*, Paris, 1904 (coll. *Les saints*); G. Boissier, *La fin du paganisme*, t. II, p. 57-121.

J. Tixeront.

PAULUS Heinrich Eberhard Gottlob, exégète allemand, naquit à Léonberg, près de Stuttgart, le 1er septembre 1761; il mourut à Heidelberg, le 9 août 1850. Paulus est un des chefs du rationalisme; il est resté célèbre surtout par son explication naturaliste des miracles de l'Évangile.

Paulus fut d'abord chargé d'enseigner les langues orientales à l'université d'Iéna, en 1789; quatre ans plus tard, en 1793, il y devint professeur de théologie. Il ne tarda pas à soulever l'émotion de certains consistoires protestants par son enseignement sur les miracles bibliques. On lui témoigna même de l'opposition. En 1803, le prince de Bavière l'attira à Wurzbourg comme professeur de l'université qu'il avait fondée. Pendant quelque temps, les élèves faisant défaut, on obligea les séminaristes catholiques à suivre les cours de Paulus. En 1807, Paulus donna sa démission de professeur; en 1811, il reprit son enseignement à Heidelberg; c'est là qu'il mourut à l'âge de 90 ans.

Paulus a exposé ses idées dans plusieurs ouvrages : les deux plus importants sont sa *Vie de Jésus*, parue en 1828, et son *Commentaire sur les trois premiers Évangiles*, publié en 1830-1833.

Dans sa vie *Vie de Jésus*, l'auteur se défend d'avoir trop insisté sur les miracles du Christ : « Mon plus grand désir, écrit-il, est que mes opinions sur les récits miraculeux ne soient pas regardées... comme l'essentiel. La piété envers Dieu et la religion seraient vides, si le bien dépendait de la foi ou du manque de foi à l'égard des miracles. » Mais cette déclaration est un trompe-l'œil. En réalité, Paulus tient beaucoup à son explication des miracles.

En quoi consiste-t-elle? A accepter les miracles comme faits historiques, mais à leur donner une interprétation purement naturelle. Il ne faut donc pas prendre ces faits à la lettre, mais savoir en retrouver le sens à travers la psychologie déformante des historiens ou des admirateurs de Jésus. En d'autres termes, il faut faire disparaître le surnaturel invraisemblable en ramenant les miracles dans le domaine plus compréhensible de la nature.

Comment Jésus opérait-il les guérisons? Par des moyens connus de lui seul, par exemple en appliquant un collyre sur les yeux de l'aveugle-né; ou encore en agissant par sa force psychique sur le système nerveux des malades; en conseillant des calmants, qui donnaient l'impression que les démons étaient chassés.

Les miracles opérés sur la nature reçoivent la même explication. Jésus n'a point marché sur les eaux, mais sur la côte, les pieds enveloppés dans un brouillard. Il n'a point multiplié les pains, mais a demandé aux riches de partager leurs provisions avec les pauvres. La transfiguration ne fut qu'un effet de soleil levant sur les disciples à moitié endormis, qui prirent pour Moïse et Élie deux interlocuteurs de Jésus.

Les résurrections? Elles se réduisent à des gestes humanitaires : Jésus pressant ses compatriotes de ne pas ensevelir trop tôt leurs morts. Lazare était, sans doute, dans ce cas d'ensevelissement hâtif : Jésus le trouve, après quatre jours, ayant repris vie dans son tombeau et il lui dit : « Sors! »

La résurrection de Jésus lui-même ne trouve pas grâce devant l'ingéniosité de Paulus. Jésus n'était pas mort sur la croix; le coup de lance n'avait produit qu'un écoulement de sang; la fraîcheur de la tombe et les aromates réveillèrent Jésus de sa torpeur cataleptique; le tremblement de terre lui rendit le sentiment et roula la pierre qui fermait l'entrée du sépulcre. Jésus sortit; il revêtit les habits que le jardinier avait laissés près du tombeau, etc.

D'un bout à l'autre de son exégèse, Paulus suppose les apôtres d'une crédulité fantastique. Sans parler de la violence constante qu'il fait subir aux textes et de l'invraisemblance des détails qu'il conserve dans son apriorisme naturaliste, il aurait dû reconnaître qu'il prêtait à Jésus un rôle odieux, celui d'abuser de la confiance de ses apôtres et de ses concitoyens.

F. Vigouroux, *Mélanges bibliques*, 2e édit., Paris, 1889, p. 162-212; L.-Cl. Fillion, *Les étapes du rationalisme*, 2e édit., Paris, 1911, p. 35-44; M.-J. Lagrange, *Le sens du christianisme d'après l'exégèse allemande*, Paris, 1918, p. 110-120.

P. Synave.

PAUPÉRISME. — 1. On entend par ce mot, non pas la pauvreté, mais la misère à l'état permanent avec tous les désordres qui l'accompagnent presque fatalement.

Ce mot est né en Angleterre où l'on appelait *pauper*, non pas l'homme qui était pauvre, mais celui qui, étant dans l'indigence, était assisté légalement par sa paroisse. Du mot anglais *Pauperism* qui désignait cette classe inférieure, nous avons fait *Paupérisme*, pour désigner à notre tour ces multitudes toujours croissantes exposées à la misère et aux angoissantes incertitudes du lendemain par suite surtout du développement désordonné et universel de l'industrie au XIXe siècle. Il y a toujours eu des riches et des pauvres, mais il n'y a pas toujours eu dans nos sociétés chrétiennes des miséreux innombrables comme de nos jours, gisant « pour la plupart dans un état d'infortune et de misère imméritée ».

L'idée de Dieu, la famille, les organisations charitables et professionnelles, les confréries, les fondations, les biens communaux constituaient autrefois autour du pauvre une protection puissante et un refuge assuré où il trouvait aide et secours. La Réforme protestante, l'individualisme et l'impiété ont successivement renversé ces idées et ces œuvres, et la grande industrie a achevé ce qu'on appelle la prolétarisation des masses laborieuses. Un auteur anglais a pu dire qu'une manufacture était une invention qui produisait du coton et des pauvres. Moins ironique et plus perspicace, de Villeneuve-Bargemont, au milieu du XIXe siècle, voyait dans ce développement de l'extrême indigence au milieu des États les plus avancés et les plus civilisés « un vice profond survenu dans l'état de la constitution sociale ».

Dans sa célèbre encyclique sur la condition des ouvriers, Léon XIII, sans employer le mot de paupérisme, en décrivait bien la triste réalité quand il montrait la cité divisée en deux classes séparées par un immense abîme : « D'une part, une faction toute-puissante parce que souverainement opulente et qui, maîtresse absolue de l'industrie et du commerce, détourne le cours des richesses et en fait affluer vers elle toutes les sources... D'autre part, une multitude indigente et faible, et dont l'âme ulcérée est toujours prête au désordre. » Et il ajoutait qu'il fallait à tout prix combler « l'abîme qui sépare la suprême opulence de la suprême misère ».

Dans une lettre pastorale de 1891, Mgr Turinaz écrivait : « Le paupérisme, c'est-à-dire la pauvreté en permanence et à l'état de plaie sociale, tend à s'établir chez tous les peuples. »

Aussi est-ce une amère ironie que de dire comme Macaulay : « Plus on examine avec attention le passé, plus on voit combien se trompent ceux qui s'imaginent que notre époque a enfanté de nouvelles misères sociales. La vérité est que ces misères sont anciennes; ce qui est nouveau, c'est l'intelligence qui les découvre et l'humanité qui les soulage. » Pour les preuves plus développées de cet état de misère encore trop répandu, voir Associations professionnelles, Libéralisme, Ouvriers (Encyclique sur la condition des). On ne saurait trop se défier, en cette matière, des sophismes de l'économie libérale et de ses statistiques complaisantes.

2. *Les causes* les plus ordinaires du paupérisme sont de deux sortes : les unes d'ordre individuel, les autre d'ordre social.

Il est certain que la paresse, l'ivrognerie, le vagabondage, et tous les vices qu'ils entraînent sont des causes individuelles trop fécondes en misère. « La vie honnête et sainte, dit la sainte Écriture, élève les nations, et le péché rend les peuples malheureux. »

Mais il y a aussi des causes d'ordre social : l'accumulation des masses dans des locaux insalubres, les salaires de famine, les taudis, la destruction des biens corporatifs, l'instruction et l'éducation sans Dieu, l'athéisme officiel, la liberté absolue laissée à la presse la plus éhontée, les incessantes provocations malsaines de ce que l'on nomme les industries du plaisir, les obstacles apportés au contraire à l'action salutaire, individuelle et sociale, de la religion, etc.

Nos sociétés modernes, si fières à bon droit de leur civilisation matérielle, devraient rougir de la barbarie morale qui les envahit.

3. Les *remèdes* au paupérisme sont nombreux, et capables de guérir un mal si grave, si l'on voulait les employer. Le premier est l'*idée chrétienne*, qui, non

seulement prêche l'amour du travail et la tempérance, mais fait à tous un devoir grave de s'aimer comme des frères et impose aux riches l'obligation de donner aux pauvres leur superflu. Chose plus merveilleuse, la religion arrive à toucher les cœurs, à pénétrer dans les consciences avec une douceur pleine de force. Bien plus, elle oblige à voir Jésus-Christ lui-même en chacun de ses pauvres, et à répandre sur leurs misères autant d'amour que de bienfaits. « La charité, a dit admirablement le comte de Champagny, est une vertu et une vertu essentiellement chrétienne... L'homme n'est devenu vraiment charitable que dans le christianisme; soulageant à la fois et par conscience et par amour; compatissant comme le plus sensible des païens, timoré comme le plus scrupuleux d'entre les juifs, faisant tout ce qui est devoir et aimant à faire plus que le devoir, faisant beaucoup pour l'homme et encore plus pour Dieu; aimant l'homme, aimant Dieu dans l'homme; secourant l'homme, secourant Dieu en l'homme. »

La philanthropie moderne a discrédité honteusement la charité chrétienne et l'on a entendu un Benoît Malon oser dire : « Quand bien même la bienfaisance privée pourrait suffire à l'endiguement du paupérisme, nous protesterions encore au nom de la dignité humaine. » Ainsi périsse le peuple, de peur que l'Église n'ait l'honneur de l'avoir sauvé!

Mais l'Église ne prétend pas avoir seule le droit d'intervenir en cette matière. Ici comme pour la solution de la question ouvrière en général, elle fait appel à la *puissance civile*, à l'État, qui a aussi un rôle important à jouer.

L'État a d'abord un devoir d'encouragement et de sympathique protection vis-à-vis des familles, de l'Église, des institutions charitables créées pour soulager la misère, et des organisations professionnelles avec toutes leurs œuvres annexes.

« La charité libre et privée, a dit un célèbre écrivain libéral italien, Minghetti, peu suspect de sympathie excessive envers l'Église, a des mérites qui lui assurent une extrême supériorité. Elle n'attend pas que la misère frappe à ses portes et dénude ses plaies aux yeux des profanes, elle va à sa recherche et lui apporte le remède. Elle est, en outre, accompagnée de ce jugement sagace et prévoyant qui sait discerner les faux pauvres des véritables. Elle éveille, enfin, dans le bienfaiteur un sentiment suave de contentement, dans l'assisté un sentiment de reconnaissance, et améliore l'intelligence et l'âme de tous deux. » *Des rapports de l'économie publique*, etc., livre V. On ne sait que trop les innombrables obstacles qu'oppose depuis longtemps l'État jaloux et inintelligent à tous les efforts des familles et des associations. D'Haussonville a flétri ces indignes manœuvres quand il a écrit : « La trinité qui est chargée en France de veiller à la destinée des associations charitables, c'est : le Code pénal qui les empêche de naître, le Conseil d'État qui les empêche de vivre, le fisc qui s'applique à les ruiner. » *Revue des Deux Mondes*, 15 mai 1894.

Mais là ne s'arrête pas le devoir de l'État. Dans nos sociétés modernes si complexes et si désemparées, il est évident que la charité privée, même organisée, est devenue trop souvent impuissante. D'ailleurs, après un siècle d'industrialisme déréglé et de liberté illimitée, les maux publics sont tels qu'une action positive de l'État est devenue absolument nécessaire. C'est la justification de ce que l'on appelle l'*Assistance publique* exercée par l'État, les départements et les communes. Bureaux de bienfaisance, hospices, hôpitaux, asiles d'aliénés, dépôts de mendicité, orphelinats, patronage des libérés, assistance des enfants, maisons de refuge pour les filles-mères : tout cela est devenu légitime, voire même nécessaire, pour secourir d'innombrables misères, innocentes ou coupables, et les arracher au désespoir ou à la mort. Est-il nécessaire d'ajouter que l'on ne protestera jamais assez contre la *manière* trop souvent indigne et scandaleuse dont de nombreux organismes publics s'acquittent de ce devoir sacré, obéissant à de vulgaires politiciens ou à d'odieux sectaires? Mais cela n'empêche pas le devoir de rester le devoir. Léon XIII a bien exprimé cette idée dans l'encyclique *Rerum Novarum* lorsqu'il a dit : « S'il existe quelque part une famille qui se trouve dans une situation désespérée et qui fasse de vains efforts pour en sortir, il est juste que, dans de telles extrémités, le pouvoir public vienne à son secours, car chaque famille est un membre de la société. »

Mais pour accomplir ce devoir, l'État peut-il *imposer des taxes* sur les biens des riches? Un grand nombre d'économistes le nient. Mais d'éminents théologiens n'hésitent pas à reconnaître ce droit, tout en lui imposant des limites et en lui donnant des règles quant aux méthodes et au bon usage. Citons en particulier le P. Liberatore. En agissant ainsi, l'État accomplit un acte de justice légale ou sociale. Et c'est sans doute à cause de cela que le cardinal Manning disait que « pas un catholique d'Angleterre ne demanderait l'abolition de la taxe des pauvres », bien qu'il crût nécessaire de remanier complètement l'organisation de l'assistance publique anglaise.

4. Puisque nous venons de parler de l'*Angleterre*, disons quelques mots de ses *lois des pauvres*. Montesquieu, dans l'*Esprit des lois* (1748), écrit naïvement : « Henri VIII détruisit les moines et ôta les hôpitaux où le bas peuple trouvait sa subsistance : depuis ce temps, l'esprit de commerce et d'industrie s'établit en Angleterre. » Il oubliait simplement qu'après ce beau changement, il fallut y établir la fameuse taxe des pauvres, tant la misère se développa!

La première de ces lois anglaises remonte à la reine Élisabeth en 1601. Chaque paroisse était tenue d'entretenir ses pauvres, soit à domicile, soit dans des *workhouses* (maisons de travail) où ils étaient soumis à des travaux pénibles et non rétribués. Pour pourvoir aux dépenses, un impôt spécial appelé *poor-rate* (taxe des pauvres) avait été établi. Hélas! on peut bien imposer des taxes, mais on n'impose pas aussi facilement le dévouement, l'oubli de soi, l'amour des pauvres. Devenue protestante, l'Angleterre avait perdu ce secret. Une autre loi des pauvres fut votée en 1834, et ses résultats ne furent pas plus satisfaisants.

En 1908, une commission importante étudia à fond tout le problème du paupérisme et des sans-travail devenu pour l'Angleterre un péril social. La majorité de cette commission a émis l'avis de remplacer la détention par un traitement préventif, curatif et fortifiant de l'individu, après examen des causes physiques, économiques ou morales qui l'auraient réduit à cet état d'indigence.

Conclusion. — Ce qui manque à l'Angleterre depuis qu'elle s'est séparée de l'Église, c'est le sens de l'amour chrétien du pauvre, qu'aucune législation, si parfaite soit-elle, ne remplacera jamais. Cet amour chrétien du pauvre, « on ne le puise, dit Léon XIII, que dans le Cœur Sacré de Jésus-Christ, et c'est errer loin de Jésus-Christ que d'être éloigné de son Église. »

Les nations catholiques elles-mêmes ne conserveront cet amour vrai et profond du pauvre qu'en s'unissant plus intimement que jamais à la vraie Église de Jésus-Christ.

Paul Six.

1. PAUVRES (DEVOIRS DES). — Nous avons dit leurs droits à AUMÔNE : ils ont aussi des devoirs. Il s'agit ici du pauvre qui ne peut vivre de son travail et qui est obligé de recourir à la charité publique.

On étend souvent le mot beaucoup plus loin, jusqu'à signifier quiconque n'est pas riche ou ne vit pas à l'aise; il faut s'entendre. Mais ce que nous dirons du premier convient au second. Ce sens large sert beaucoup aux socialistes pour apitoyer sur l'ouvrier et exciter celui-ci contre le patron et le capitaliste. Ils le présentent universellement comme pauvre, alors que souvent il ne manque de rien et vit mieux que le bourgeois, aujourd'hui du moins. Le pauvre n'est pas une classe de la société, mais se trouve dans toutes les classes.

1° Comme premier devoir, le pauvre doit s'efforcer de *sortir de sa pauvreté*, par le travail, l'économie, une sage administration, car il faut que l'homme, autant que possible, ne soit pas une charge pour les autres. Vivre aux dépens du prochain et compter sur lui, sans nécessité, indique de la paresse ou de la veulerie de caractère. La pauvreté est un défaut qu'il faut corriger, si on le peut. Elle est intéressante quand elle est involontaire, mais si elle devient un métier et une exploitation, ce qui arrive trop souvent, elle est répugnante. Il n'est pas permis d'être les parasites volontaires de la société. Le travail est un devoir, quand on peut travailler. Si l'on ne s'apitoie pas toujours sur la pauvreté et les pauvres, c'est qu'il y en a trop qui ne sont que des paresseux ou des gaspilleurs.

2° Quand on fait ce que l'on peut pour sortir de sa pauvreté et qu'on n'y réussit point, le devoir du pauvre est d'accepter son sort en *patience*. La révolte contre la société, l'aigreur et le mécontentement déplaisent à Dieu, et reçoivent d'ordinaire, dès ici-bas, leur châtiment. Car ils rendent la pauvreté plus lourde et plus amère. Acceptée de bon cœur, elle s'allège et devient supportable. Porter son fardeau vaut mieux que de le traîner comme un boulet. Le chrétien doit se consoler en pensant qu'il y a au ciel une Providence paternelle qui veille sur lui, qui nourrit les oiseaux et qui n'ignore rien des besoins de l'homme. Qu'il ne se laisse pas gagner par l'envie qui ronge et abat, en enlevant la paix de l'âme : point de bonheur pour les envieux. S'il le veut, le pauvre peut être heureux, car le bonheur est avant tout intime, et ne consiste pas dans les richesses, ni dans les biens de ce monde. Pour être heureux, il faut modérer ses désirs.

3° Le pauvre doit aussi vivre dans une *ferme espérance* des biens éternels qui le dédommageront de son dénuement terrestre. C'est la promesse qui lui a été faite spécialement par Notre-Seigneur : « Bienheureux les pauvres d'esprit parce que le royaume des cieux est à eux. » Puis il y a la parabole du mauvais riche et de Lazare : le premier, quand il mourut, fut porté en enfer, parce qu'il avait joui ici-bas de ses biens d'une manière égoïste. Le pauvre Lazare, qui avait souffert patiemment, fut récompensé du bonheur du ciel. Sans cette espérance, le pauvre ne paraît pas pouvoir se résigner : aussi bien sont-ils criminels ceux qui l'enlèvent au cœur de l'ouvrier. Ils lui promettent un paradis sur terre qu'ils ne lui donnent pas, et cette déception le jette dans la révolte. On lit dans la sainte Écriture que Job, qui était riche, perdit un jour tous ses biens. Il ne se plaignit pas, mais conserva l'espérance. Dieu le récompensa, même dès ce monde, en lui rendant la prospérité. La vertu n'est pas plus difficile au pauvre qu'au riche. Si la pauvreté est mauvaise conseillère, la richesse l'est aussi. Jésus-Christ a même dit « qu'il est difficile au riche d'entrer dans le royaume des cieux. » Toutes ses préférences sont allées à la pauvreté et aux pauvres.

François Girerd.

2. PAUVRES (Droit canonique). — Nous ne rappellerons pas ici tout ce que l'Église a fait pour les pauvres (voir Charité), ni comment une partie de ses biens était employée à les secourir. Aujourd'hui encore c'est aux pauvres, ou aux œuvres pies, que doit aller tout le superflu des biens de bénéfices (c. 1473) ou les biens illégitiment acquis qu'on ne peut rendre à leur maître (v. g., c. 1475). — Rappelons seulement quelques prescriptions précises du Code de droit canonique. Les curés de doivent pas refuser l'exercice gratuit de leur ministère aux fidèles qui ne peuvent pas payer (c. 463). En ce qui concerne spécialement les funérailles et la sépulture des pauvres le canon 1235 exige qu'elles soient absolument gratuites, et convenables, et qu'on y observe les rites prescrits par les lois liturgiques et les statuts diocésains. Nous avons expliqué ailleurs que les pauvres ont droit, dans l'Église, à l'assistance judiciaire gratuite (voir Jugements, t. iv, col. 123) et à la réduction ou suppression des taxes pour les rescrits demandés en cour de Rome (voir Curie romaine, t. ii, col. 674).

F. Cimetier.

3. PAUVRES (Pastorale). — Il existe une philosophie qui se montre cruelle pour les pauvres, du moins pour les dégénérés et pour tous ceux qui, dit-on, entravent l'évolution de l'humanité vers le *surhomme*. Ne nommons, parmi ses maîtres, que Herbert Spencer, Renan, Nietzsche, Charles Richet. A les entendre, les éléments inférieurs de l'espèce, les petits, ne sont bons tout au plus qu'à servir aux rares génies qui honorent notre globe. Mais, Dieu merci, la société est trop chrétienne encore pour accepter une aussi monstrueuse doctrine, et elle en croit plus volontiers saint Vincent de Paul s'écriant de tout son grand cœur : « Oh! que le pauvre est beau, qu'il est grand, envisagé en Jésus-Christ! »

I. Dignité et beauté du pauvre. — « Au pauvre, disait Jésus, appartient le royaume des cieux »; et il ajoutait : « Ce que vous aurez fait à l'un de ces petits, c'est à moi que vous l'aurez fait. » *Mihi fecistis.* « C'en était donc fait, écrit Mgr Baunard dans son beau livre *L'Évangile du pauvre*, Paris, 1903, p. 192, 193 : par une parole divine, de l'ordre naturel, la condition du pauvre était portée à l'ordre surnaturel. *Res sacra miser*, avait dit l'antiquité : c'était chose vraie aujourd'hui. La compassion envers lui se changeait en religion. Ce n'était plus pitié, c'est piété qu'il fallait dire. » Rappelons-nous saint Martin, sainte Élisabeth de Hongrie, saint Louis, et tant d'autres : comme ils ont respecté et aimé le pauvre, parce qu'ils voyaient en lui Notre-Seigneur lui-même!

On connaît pareillement le célèbre discours : *Sur l'éminente dignité des pauvres dans l'Église* (1659), *Œuvres oratoires de Bossuet*, édit. Lebarq, Urbain et Levesque, Paris, 1916, t. iii, p. 119-138. Le grand orateur a choisi pour son texte la parole de l'Évangile : « Les premiers seront les derniers, et les derniers seront les premiers. » Avant la résurrection générale et dès la vie présente, cette parole, affirme-t-il, s'accomplit déjà. « Les derniers sont les premiers, et les premiers sont les derniers : puisque les pauvres, qui sont les derniers dans le monde, sont les premiers dans l'Église; puisque les riches qui s'imaginent que tout leur est dû et qui foulent aux pieds les pauvres, ne sont dans l'Église que pour les servir; puisque les grâces du Nouveau Testament appartiennent de droit aux pauvres et que les riches ne les reçoivent que par leurs mains. Vérités certainement importantes, ajoute Bossuet, et qui vous doivent apprendre, ô riches du siècle, ce que vous devez faire à l'égard des pauvres : c'est-à-dire honorer leur condition, soulager leurs nécessités, prendre part à leurs privilèges. » Et donc : « Qu'on ne méprise plus la Pauvreté, et qu'on ne la traite plus de roturière. Il est vrai qu'elle était de la lie du peuple; mais, le Roi de gloire l'ayant épousée, il l'a anoblie par cette alliance. » Il faut com-

prendre tout cela, conclut Bossuet, pour entendre véritablement « le mystère de la charité ».

Dans sa 25e conférence de Notre-Dame, *De la charité de fraternité produite dans l'âme par la doctrine catholique*, Lacordaire ne parle pas moins magnifiquement que Bossuet. Pourquoi la religion catholique a-t-elle fait aimer l'homme par l'homme? « La beauté... est la cause unique de l'amour; il faut donc que la religion catholique ait revêtu l'homme d'une beauté qu'il n'avait pas auparavant. Mais laquelle? Si je vous regarde au dehors, vous n'êtes pas changés, votre visage est celui de l'antiquité, et même vous avez perdu quelque chose dans la rectitude des lignes de la physionomie. Quelle beauté nouvelle avez-vous donc reçue? Ah! une beauté qui vous laisse hommes, et qui est pourtant divine! Jésus-Christ a mis sur vous sa propre figure, il a touché votre âme avec la sienne, il a fait de vous et de lui un seul être moral... » C'est vrai de tous les chrétiens, donc du pauvre comme de quelque autre, et quels que soient ses défauts.

II. Le visiteur des pauvres. — On n'insistera pas ici sur le devoir de l'aumône, dont il a été traité précédemment (voir Aumône). On se bornera à noter les qualités d'un bon visiteur des pauvres, en résumant l'opuscule de l'abbé Jean Viollet, *Petit guide des visiteurs des pauvres*, Paris, 1918. Un bon visiteur sera désintéressé, juste, persévérant, prudent; il développera en lui-même l'esprit d'observation. Aux bonnes dispositions du cœur et de l'esprit il joindra « certaines connaissances théoriques et pratiques, sans lesquelles l'action charitable risquerait d'être incomplète sinon totalement inefficace. »

Il faut tout d'abord, écrit l'abbé Viollet, p. 12, 13, connaître les causes de la misère afin de pouvoir y appliquer les remèdes qui conviennent. Les causes de la misère étant de deux sortes, sociales et individuelles, l'étude du milieu social s'impose au visiteur au même titre que celle de l'individu ou de la famille qu'il s'agit de relever...

La connaissance des lois d'assistance est indispensable à qui veut faire œuvre utile. Le visiteur doit savoir dans quels cas le pauvre a un droit légal au secours, soit pour faire valoir ce droit auprès d'une administration parfois trop lente ou mal disposée, soit pour prévenir des duperies possibles.

Il doit être au courant des moyens propres à prévenir la misère ou à la guérir quand elle existe. Il doit connaître les organisations sociales telles que mutualités, caisses de retraites, de prêts, syndicats, groupements professionnels et familiaux, afin de pouvoir diriger chacun vers l'organisation ou le groupement qui lui convient.

Il doit faire une étude attentive des œuvres charitables, de leur fonctionnement, de leurs moyens d'action. Il doit autant que possible se mettre en rapport avec les membres actifs de ces œuvres, une collaboration intelligente étant un des éléments essentiels d'une assistance éclairée et féconde.

La lecture des revues et ouvrages traitant des conditions de la vie du peuple ou des œuvres d'assistance doit être considérée comme un devoir par le visiteur des pauvres. La science charitable en effet ne s'acquiert pas seulement par l'expérience personnelle, mais aussi par la connaissance des résultats de l'expérience des autres, de ceux qui ont exercé déjà leur activité et leur dévouement.

Le *Manuel pratique des lois sociales et ouvrières*, publié par la Société de Saint-Vincent de Paul, 2e édit., Paris, 1923, sera son livre de chevet; il y adjoindra la *Correspondance des Œuvres*, éditée par la même société. Sans doute un visiteur qui ne connaît pas tout ce qu'on vient de dire, peut faire du bien; mais, dans la charité comme en beaucoup d'autres choses, la « science » peut éclairer l'action fort avantageusement.

Les excellents visiteurs sont assez rares. En est-il beaucoup, par exemple, qui sachent faire une bonne « enquête » — cette enquête indispensable, pourtant, « quand on veut faire le bien avec sagesse »? En est-il beaucoup qui sachent vraiment « aider à se relever celui dont la misère ou l'incapacité ne sont pas définitives »? Qu'on lise la brochure de l'abbé Viollet, et l'on comprendra, s'il est besoin, que de faire un bon visiteur n'est pas chose aussi aisée que d'aucuns ne se l'imaginent.

III. Pauvres cachés. — Nous ne rappellerons pas ici les œuvres multiples qui se dévouent aux pauvres en général ou même aux diverses catégories de pauvres et dont il est parlé en maints articles de ce Dictionnaire. Qu'il nous suffise de mentionner une classe de pauvres particulièrement dignes d'intérêt et, aussi, particulièrement difficiles à bien traiter : les *pauvres cachés* ou *pauvres honteux*. C'est avec eux surtout qu'il faut user de prudence, de délicatesse et de tact. La plupart des œuvres d'assistance privée s'occupent d'eux comme des autres pauvres. Mais il est, dans certaines grandes villes, des œuvres qui se soucient d'eux tout spécialement. Je citerai pour Paris :

1° Le Foyer temporaire, 128, avenue de Versailles, 16e arr. Fondé par Mlle Mignard en 1890, il a été reconnu d'utilité publique. La direction est catholique; mais on reçoit pour un mois gratuitement, sans distinction de nationalité ni de religion, les institutrices, artistes, employées, infirmières, femmes du monde, qui se présentent avec deux références, qui cherchent sérieusement du travail et qui ont moins de 50 ans.

2° L'Œuvre de la Miséricorde en faveur des pauvres cachés, dont le siège est à l'Office central des œuvres, 175, boulevard Saint-Germain, 6e arr. Fondée en 1822 par Mlle du Martray, avec l'appui de Mgr de Quélen, et placée sous le haut patronage de l'archevêque de Paris, elle a pour but de secourir les personnes qui, d'une position élevée ou aisée, sont tombées dans la misère. Pour être admis à recevoir les secours de l'œuvre, il faut : être français; être domicilié à Paris depuis un an au moins; n'être pas inscrit au bureau de bienfaisance; avoir une conduite régulière; justifier de son aisance passée ou de celle de sa famille, en produisant des titres authentiques, tels que brevets d'officiers, états de service, patentes dans le commerce, diplômes constatant l'exercice d'une profession libérale, etc. L'œuvre distribue des secours en argent et cherche à procurer à ses protégés du travail ou des emplois. Le Conseil accorde aux familles dites *adoptées* des secours permanents; d'autres familles reçoivent seulement des secours temporaires. On peut envoyer au siège ou faire prendre à domicile tous vêtements, chaussures, literie, lingerie ou objets divers, convenant de préférence à des pauvres cachés.

J. Bricout.

PAVEMENTS. — Les pavements de luxe de l'antiquité étaient généralement formés de marbres précieux, soit en larges dalles soit en petits cubes de couleurs différentes formant des mosaïques aux dessins variés, et les premiers édifices chrétiens conservèrent cet usage. Les basiliques mérovingiennes furent souvent pavées de mosaïques; de même les églises carolingiennes pour lesquelles on remaniait les cubes de marbre ou de pâtes de verre léguées par l'antiquité; mais l'art roman y remplaça en beaucoup de cas le marbre rouge par la terre cuite, et l'art gothique y substitua une sorte de marqueterie incrustée dans la pierre et parfois cloisonnée de cuivre. Parmi les mosaïques de pavements de l'époque romane il faut citer celle du chœur de Saint-Bertin de Saint-Omer, datée de 1109, et où l'on distingue l'effigie de Baudoin de Flandre, Salomon, David, et les signes du Zodiaque. A Ganagobie (Basses-Alpes) des mosaïques de pierre noire, marbre blanc et terre cuite rouge représentent, outre des ornements, le Sagittaire, les Poissons, un éléphant, un griffon et d'autres animaux.

L'Italie resta plus que la France fidèle aux mosaïques; dès le XII^e siècle, dès 1090 même, on mêlait celles-ci de dalles incrustées de mastic noir qui finirent par les remplacer entièrement, surtout dans le Nord de la France. Les dalles de pierre blanche sont entaillées de creux formant le fond des sujets que l'on épargne et que l'on retouche seulement de quelques traits gravés; tous les creux sont ensuite remplis de mastic noir, bistré, rouge ou bleu; puis l'usage s'établit de remplacer le mastic par du plomb fondu, comme dans le chœur de la cathédrale d'Arras détruite pendant la Révolution, et comme on en voit encore à Notre-Dame de Saint-Omer. De grandes dalles ornées de sujets religieux forment généralement le centre de l'assemblage; d'autres, moins grandes, forment des sujets secondaires; enfin de plus petites portent des ornements ou des caricatures; les inscriptions sont fréquentes, et les sujets représentés sont assez souvent les mêmes : des scènes de l'Ancien Testament, des portraits de donateurs ou d'artistes, des animaux, puis les *Quatre fleuves*, comme à Saint-Omer; les *Arts libéraux*, comme à Saint-Irénée et à Ainay de Lyon, à Saint-Omer, à Thérouanne; les *Vertus*, comme à Saint-Irénée de Lyon, Saint-Remi de Reims, Saint-Omer; le *Zodiaque*, comme à Tournus, Saint-Remi de Reims, Saint-Denis; les *Travaux des mois*, comme à Saint-Omer; les *Saisons*, comme à Ganagobie, à Saint-Omer; les *Vents*, comme à Ainay, Saint-Denis, Saint-Omer. Parfois s'y trouvent des fables.

On sait que saint Bernard proscrivit les pavements de pierre ou de marbre ornés : ceux-ci furent peu à peu remplacés par des carreaux vernissés, dits plombés parce que leur couverte est obtenue au moyen d'un sel de plomb. L'art des carreaux de revêtement, destinés à recouvrir les murs aussi bien que le sol, était déjà florissant en Orient; la Perse fabriquait dès longtemps une brillante céramique bleu clair à décor noir; Rhagès, au N.-E. de Téhéran, des carreaux ou des étoiles à fond crémeux, à figures ou arabesques olivâtres auxquelles le lustre métallique donnait un harmonieux éclat. Dans le Khorassan furent exécutées au XIII^e siècle les magnifiques mosaïques de faïences de Konieh; dans l'Espagne Mauresque et dès le XII^e siècle, les splendides *azulejos* ou carreaux de revêtement à reflets métalliques dont l'usage a donné naissance à de véritables tapisseries céramiques de toute beauté.

En France, les progrès de cet art furent plus lents. La période carolingienne avait déjà produit des carreaux vernissés, mais nous n'en possédons qu'un exemple isolé tandis que les carreaux jaunâtres ou vert-noir du XII^e siècle nous sont mieux connus. De nombreux ateliers, monastiques ou laïques, se distinguèrent, surtout en Normandie. Un procédé de fabrication par estampage donna des carreaux colorés de jaune et rouge ou de jaune et brun comme à la cathédrale de Coutances, ornés de motifs floraux, d'animaux, de scènes de guerre et de chasse. Au XIV^e siècle, apparaissent la couleur verte et le bleu clair, et des dessins plus variés. L'ancienne église des Jacobins de Rouen montre un exemple charmant du thème si répandu des rondes populaires.

Le Poitou, le Berry, la Bourgogne, rivalisaient avec la Normandie. Le duc de Berri fit appeler le potier sarrasin Jean de Valence à son château de Poitiers et y établit un atelier où il fabriqua des carreaux de véritable faïence dont on a retrouvé des fragments à fond bleu foncé et reflets métalliques. Il fallut encore, cependant, de longues années pour que les potiers français pussent rivaliser avec les Hispano-Mauresques ou avec les Italiens; mais lorsque les progrès réalisés permirent à Masseot Abaquesne de fonder les faïenceries de Rouen (voir CÉRAMIQUE), les beaux carreaux exécutés pour Écouen (1542), pour la cathédrale de Langres (1550), pour la château de la Bastie d'Urfé (1551 ou 1557) furent de belles pièces d'art aux nuances doucement harmonieuses; et les pavements de faïences restèrent très en honneur jusqu'au XVII^e siècle, où de plus somptueux dallages de marbre leur furent préférés concurremment aux mosaïques nuancées.

Parmi les ornements spéciaux aux pavés d'églises, et quoique déjà employé par les païens, il faut mentionner particulièrement le *labyrinthe* dit aussi *dédale* ou *lieue*, sorte de rosace circulaire ou polygonale remplie des méandres d'une seule ligne contournée symétriquement. Au centre un cercle, une petite rosace, ou un motif chrétien, exceptionnellement les figures païennes de Thésée et du Minotaure; de là, part la longue ligne que l'usage était de suivre pieusement à genoux pour gagner des indulgences. Le labyrinthe était généralement entre le chœur et la nef. Certains, comme à la cathédrale de Poitiers, sont destinés à être suivis avec le doigt et sont disposés sur une paroi verticale. L'emploi de ce motif fut fréquent en France au Moyen Age; mais il arriva plus tard que l'on fit du pieux exercice auquel il donnait lieu un jeu bruyant. On le détruisit alors. D'autres fois il dut sa disparition aux bouleversements successifs des pavements dans les réfections de chœurs ou destructions de jubés. Il y en avait à Amiens, Arras, Bayeux, Chartres, Reims, Sens, Saint-Quentin, Saint-Omer. Il en subsiste un du XIII^e siècle à Saint-Euverte d'Orléans.

Carletta DUBAC.

1. PÉCHÉ. — I. Nature. II. Péché mortel. III. Péché véniel. IV. Distinction des péchés. V. Péchés internes. VI. Péché matériel.

I. NATURE. — 1° *Concept biblique.* — Chez les Hébreux, le péché avait plusieurs noms signifiant : éloignement du but ou de la fin, iniquité, rébellion, défection, séparation. En grec, on le nomme : un éloignement du but, une violation, une transgression, une désobéissance, une chute, une ignorance, une diminution, un malheur, une discordance, etc.

2° *Notion théologique.* — On définit communément le péché : une transgression libre de la loi. De là, deux éléments : un acte volontaire, interne ou externe, et un manque de rectitude, c'est-à-dire de conformité à la volonté divine.

Il n'y a pas en général de péché purement *philosophique*, savoir d'acte contraire à la raison, qui ne soit pas une offense de Dieu. Alexandre VIII, le 24 août 1690, condamna la doctrine contraire « comme scandaleuse, téméraire et erronée » (prop. 2). Le péché philosophique, disait-on, bien que grave, n'est pas une offense de Dieu, ne fait point perdre son amitié, ni ne mérite la peine éternelle : c'est celui de qui ignore Dieu ou ne pense pas actuellement à lui. Cette doctrine est fausse, parce qu'une action qui est reconnue mauvaise implique qu'on la croie défendue par le suprême législateur, et qu'on la regarde comme une offense de Dieu. Cependant l'hypothèse de Lugo et de certains théologiens n'est pas réprouvée, savoir que le péché philosophique peut exister chez ceux qui ignorent Dieu *invinciblement* : ceux-là n'offensent pas Dieu, puisqu'ils ne connaissent pas son existence. La proposition en question a été condamnée, parce qu'elle ne distinguait pas entre l'ignorance vincible et invincible de Dieu, et supposait cette ignorance assez commune.

Saint Paul donne quelquefois le nom de péché à ce qui porte au péché, sans en être un, par exemple la concupiscence : c'est un sens improprement dit.

3° *Division des péchés.* — Les péchés peuvent être divisés de plusieurs manières. *a) En raison du principe*, le péché est *originel* ou *actuel*. Le premier est celui qui a été commis par Adam et dont tous ses des-

cendants héritent; le péché actuel est celui qui est commis par la volonté propre. *b*) *En raison du mode*, le péché est dit de *commission*, quand il consiste dans un acte positif contre la loi, comme l'homicide, et d'*omission*, quand on omet une action commandée, comme la non-assistance à la messe. Ce dernier requiert, cependant, un acte positif de la volonté, par lequel on omet la chose prescrite, sinon il n'y aurait pas de péché. *c*) *En raison de la malice*, il y a le péché d'*ignorance*, quand l'ignorance est coupable, le péché de *faiblesse* qui procède de l'impétuosité de la passion, le péché de *malice* qui est celui d'une volonté perverse : ce dernier est évidemment le plus grave. *d*) *En raison des puissances* qui le commettent, on distingue le péché du *cœur*, de la *bouche* et d'*action*, ce que nous exprimons dans le *Je confesse à Dieu*, en disant : par pensée, par parole, par action. *e*) *En raison de la gravité*, il y a le péché *mortel*, appelé ainsi, parce qu'il donne la mort à l'âme, en la privant de la grâce sanctifiante ou de la vie surnaturelle, et le péché *véniel*, dont le nom signifie : qui mérite pardon, *venia*. De tout cela il résulte que le terme péché n'est pas *univoque*, mais *analogue*, c'est-à-dire qu'il n'a pas le même sens lorsqu'il désigne les différentes sortes de péchés, par exemple le péché mortel, véniel ou originel. Le péché mortel détourne tout à fait de la fin dernière, le péché véniel retarde seulement l'obtention de cette fin, le péché originel n'est pas propre à notre volonté.

4° *Causes qui portent au péché.* — Ces causes sont internes et externes. Il y en a trois principales : la concupiscence, le monde et le démon. Elles produisent ce qu'on appelle la tentation. *a*) *La concupiscence.* On la définit : l'inclination au mal. Cette inclination, tout le monde la ressent plus ou moins. On l'appelle quelquefois la chair, ou le vieil homme. Elle crée une dualité en nous, qui faisait dire à saint Paul, Rom., VII, 15 : « Je ne fais pas le bien que je veux, et je fais le mal que je hais ». Suivant saint Jean, Ire épître, II, 16, elle est triple : la concupiscence de la chair, la concupiscence des yeux et l'orgueil de la vie. La *concupiscence de la chair* est l'inclination aux plaisirs charnels. La *concupiscence des yeux* est, selon saint Augustin et saint Thomas, le désir déréglé de connaître, ou de posséder. L'*orgueil de la vie* est le désir déréglé des honneurs. *b*) *Le monde.* Ce n'est pas l'ensemble des hommes, mais le mauvais esprit qui règne parmi eux, ou ceux qui en vivent. C'est dans ce sens que Notre-Seigneur a anathématisé le monde, qu'il l'a présenté comme un persécuteur des bons et a déclaré sa victoire sur lui. Saint Jean, Ire ép., VI, 19, dit de lui « qu'il est tout entier dans le mal », et *ibid.*, II, 16, « que tout ce qui est en lui est concupiscence et orgueil ». Il agit par tromperie, par des appas et par des mauvais exemples. *c*) *Le démon.* Dès le commencement, il porta l'homme au péché, en la personne d'Adam et d'Ève. Il tenta Notre-Seigneur et poussa Judas à le trahir. Saint Pierre, Ire épître, V, 8, nous dit : « Soyez sobres et veillez, parce que le démon, notre adversaire, circule comme un lion rugissant, qui cherche à vous dévorer. » Il opère sur les sens externes et internes, leur proposant des objets propres à les émouvoir. D'après l'opinion commune, il ne peut agir directement sur l'intelligence et la volonté, parce que ce sont des puissances spirituelles, qui ne sont soumises qu'à Dieu. Il ne faut pas exagérer son rôle. Il est probable que c'est le petit nombre des tentations qui viennent de lui : les deux autres causes semblent plus redoutables.

5° *De la tentation.* — Par elle-même elle n'est pas un péché. Le mal ne consiste pas à sentir, mais à consentir. Comme l'a déclaré le concile de Trente, sess. V, can. 5 : « La concupiscence, qui est laissée dans les baptisés, ne peut nuire à ceux qui ne consentent pas; au contraire, celui qui aura combattu comme il faut sera couronné. » Toute la difficulté consiste à distinguer le sentir du consentir. Pour cela, l'on divise la tentation en trois actes : la suggestion, la délectation et le consentement. La *suggestion* est la pensée mauvaise : elle n'est pas par elle-même un péché, même si elle dure, car elle peut être indépendante de la volonté. De la suggestion naît souvent une *délectation* naturelle et nécessaire dans la partie sensible : il n'y a pas encore de péché, puisque la volonté n'a pas de part. Quand l'intelligence a perçu la suggestion et la délectation, qu'elle a reconnu l'une et l'autre mauvaises, la volonté ne peut rester passive, mais doit *rejeter aussitôt* la tentation; si elle y consent, c'est alors seulement qu'elle pèche, plus ou moins, suivant la gravité de la matière et la plénitude du consentement.

Il n'est pas permis de s'exposer à la tentation, sans raison suffisante. Celui qui le fait montre une affection au mal, ce qui est un péché. Nous disons : sans raison suffisante, car avec de justes motifs on le peut, pourvu qu'on ait l'espoir de vaincre la tentation. On suppose que l'action posée est honnête, ou du moins indifférente : le bon effet prévu compense alors le mal à craindre, suivant les principes du volontaire indirect ou de la cause à double effet. C'est ainsi qu'on peut embrasser des professions qui offrent des dangers pour l'âme : celle de médecin ou de prêtre. Pour juger la gravité du péché que l'on commet à s'exposer témérairement à la tentation, il faut voir si l'on a prévu clairement et avec certitude le danger, ou seulement d'une manière confuse et probable. Il est de même nature que le péché qu'on s'expose à commettre. Pour vaincre les tentations, il faut être vigilant, fuir les occasions, prier, résister aussitôt et fortement, mépriser la tentation en détournant son esprit vers des choses bonnes et utiles. Ainsi, elle peut devenir un bien.

II. Le péché mortel. — 1° *Histoire.* — Pendant les trois premiers siècles de l'Église, on n'a pas distingué *explicitement* entre le péché mortel et le péché véniel, mais seulement entre grands et petits péchés, c'est-à-dire entre ceux qui devaient être expiés par la pénitence publique et ceux que la contrition, l'aumône, la prière et d'autres œuvres pouvaient remettre. On ne fixa donc pas clairement quels péchés étaient graves, mais on le fit peu à peu avec le progrès de la conscience chrétienne. Beaucoup d'actes, qui ne parurent pas graves aux âmes récemment converties du paganisme, le sont devenus aux regards de consciences plus cultivées et plus délicates. Au IIe siècle, on considérait comme *très graves* trois péchés seulement : l'apostasie, l'adultère et l'homicide. Certains les disaient même *irrémissibles*. De là, quelques-uns ont conclu qu'il n'y avait que trois péchés mortels, mais à tort. Car Tertullien en nomme d'autres qui méritaient la pénitence publique, comme la fraude, le mensonge, le blasphème, la fornication, etc. Parmi les petits ou moindres péchés, le même Tertullien énumère : la colère, les coups, la médisance, le serment téméraire, l'infidélité au contrat, le mensonge par crainte ou nécessité, etc. Saint Cyprien, au IIIe siècle, déclare que la pénitence est nécessaire à ces péchés : « Les coupables font pénitence le temps convenable, et, suivant la discipline, viennent se confesser, pour recevoir par l'imposition des mains de l'évêque et du clergé le droit de communion. » Ces péchés moindres ne sont donc pas des péchés véniels au sens moderne.

A partir du IVe siècle, l'on distingue nettement les péchés graves qui ont besoin de la pénitence publique, et les péchés légers auxquels il suffit de se repentir en particulier. Saint Augustin explique la différence, en

disant que les péchés graves détruisent le fondement de la foi et de la charité, au contraire des autres. Saint Basile dresse un assez long catalogue des fautes qui sont soumises à la pénitence canonique.

Au VI^e siècle, saint Césaire d'Arles compte parmi les péchés graves : le sacrilège, l'homicide, l'adultère, le faux témoignage, le vol, la rapine, l'orgueil, l'envie, l'avarice, une colère durable, l'ivresse habituelle, etc. Parmi les petits péchés, il en cite qu'aujourd'hui on regarde comme mortels par nature : le parjure, le faux serment, la malédiction, la médisance, la haine, les mauvaises pensées, etc. Les livres pénitentiaux nous donnent des examens de conscience de plus en plus prolixes.

2° *Doctrine théologique.* — On considère deux choses dans le péché mortel : l'*acte volontaire* par lequel on transgresse la loi, et le *défaut de rectitude* qui est dans l'acte. Sous ce dernier aspect, le péché mortel est communément défini : l'aversion de Dieu, fin dernière, par la conversion déréglée aux créatures. Le péché mortel s'oppose à la bonté et à la sagesse de Dieu, à la loi éternelle et à la nature raisonnable de l'homme. D'ordinaire, celui-ci ne veut pas premièrement se détourner de Dieu, mais en face d'un bien créé, il s'attache à lui; par là il se détourne de sa fin dernière. D'où, il n'est pas nécessaire de vouloir *directement* l'aversion de Dieu pour qu'il y ait péché grave. On ne hait pas Dieu pour le haïr, mais parce qu'on le trouve opposé à notre bien.

La différence entre le péché mortel et le péché véniel est manifeste : celui-ci ne détourne pas de Dieu, mais retarde seulement le mouvement vers lui. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, I^a II^ae, q. LXXII, a. 5.

La malice du péché mortel est multiple. *a*) *Par rapport à Dieu*, il est une désobéissance et une révolte contre lui, suprême législateur : c'est la répétition du *non serviam* de l'Écriture, je ne servirai pas; il est une injustice, puisqu'il viole le droit de Dieu à être notre fin dernière; il est un mépris de Dieu, car on lui refuse l'hommage auquel il a droit; il est une ingratitude, on se sert des biens reçus de Dieu pour l'offenser. *b*) *Par rapport au Christ*, il a été cause de sa mort; il est un parjure, puisqu'il est une infidélité au pacte contracté avec lui au baptême; il est sacrilège, car il profane le temple du Saint-Esprit. Cependant, le pécheur n'a pas une conscience explicite de toute cette malice : les orateurs feraient bien de ne pas l'oublier. *c*) *Par rapport à l'homme*, le péché est le plus grand mal : il est un suicide spirituel, puisqu'il donne la mort à l'âme; il est une difformité et une laideur, car il prive l'âme de sa beauté et de ses dons surnaturels; il est un esclavage honteux à l'égard de Satan.

On peut ajouter qu'il est un mal infini, non pas en tant que mal ou malice de l'homme, mais en tant qu'offense de Dieu, puisque Dieu est infini. L'est-il dans l'ordre moral? Beaucoup de thomistes le soutiennent, parce que l'injure se mesure à la dignité de la personne offensée. Et, en effet, il mérite une peine infinie en durée, c'est-à-dire éternelle. D'autres théologiens, avec Scot et Suarez, prétendent qu'il est infini relativement, *secundum quid*, et non absolument. Il y a, disent-ils, des péchés mortels plus graves les uns que les autres; or il ne peut pas y avoir d'infinis absolus inégaux. D'autre part, la connaissance que l'on a de Dieu est finie, et l'injure doit s'estimer d'après la connaissance que l'on a de la personne offensée. Cette dernière opinion nous plaît davantage.

3° *Effets du péché mortel.* — Il y en a deux : l'habituelle aversion de Dieu ou le *reatus culpæ* et l'obligation à la peine ou le *reatus pœnæ*. *a*) L'*habituelle aversion de Dieu* créée par le péché mortel s'appelle aussi péché habituel. Elle n'exige pas la répétition du péché, mais est un état dont l'âme ne sort qu'en rétractant le mal fait et en en obtenant le pardon de Dieu. La volonté est dans une disposition déréglée, parce que, au lieu de tendre vers Dieu, sa fin dernière, elle reste détournée de lui. On nomme cette aversion, *reatus culpæ*, c'est-à-dire imputation de faute, parce que le pécheur demeure coupable de son péché, tant qu'il n'a pas réparé, et recouvré la grâce. Dans l'état surnaturel où nous sommes, le péché mortel entraîne la perte de la grâce sanctifiante, et n'est effacé que par son recouvrement. Cette privation est la tache du péché, qui n'est pas quelque chose de positif, mais une lacune. — *b*) La *peine* du péché est double : l'une qui accompagne la faute et qui est le remords de la conscience, l'autre qui est infligée comme remède par Dieu ou par l'homme. Il n'y a pas lieu d'insister sur le remords. L'autre peine doit nous retenir. D'abord, Dieu châtie le péché mortel d'une mort éternelle, qui comprend la peine du dam ou privation de la vue de Dieu et la peine du sens. Nous n'avons pas à légitimer ni à expliquer cette peine : voir ENFER. Quelquefois Dieu inflige dès ce monde des peines médicinales : calamités, maladies, souffrances de l'âme, etc., pour amener le pécheur à se convertir, mais ces épreuves ne sont pas toujours proportionnées aux péchés.

4° *Conditions requises pour le péché mortel.* — Il y en a trois : matière grave, pleine attention et plein consentement. *a*) *Matière grave.* Elle l'est soit en raison de l'objet, soit en raison des circonstances. La détermination en est faite par l'Écriture, par les décrets des conciles, des papes, des Congrégations romaines, la doctrine commune des Pères et des théologiens, le sens commun des fidèles. Le principe qui fixe la matière grave est qu'un péché est mortel, quand il implique un grave désordre contre Dieu, la société, le prochain ou soi-même. Certains péchés sont graves de *tout* leur genre, *ex toto genere suo*, parce qu'ils n'admettent aucune légèreté de matière : l'apostasie, le blasphème, la haine de Dieu. Ils sont légers par défaut d'attention ou de consentement. D'autres sont graves de leur genre, *ex genere suo*, mais peuvent être véniels par petitesse de matière : le vol, la détraction, etc. — *b*) *Pleine attention.* C'est celle qu'un homme qui se possède parfaitement, a coutume d'apporter à une affaire de *grande* importance, disons même d'*extrême* importance, car la question du salut n'est pas seulement grave, mais extrêmement grave. Il ne suffit donc pas d'une attention semi-pleine, comme est celle de celui qui est distrait ou qui dort à moitié. Il faut qu'on aperçoive *clairement* que l'action est *gravement illicite*, pas seulement d'une manière confuse et obscure. Cependant, il n'est pas nécessaire qu'on y pense plusieurs fois, ni pendant longtemps : un temps bref peut suffire. On regarde comme ayant une attention déficiente ceux qui sont mus par une passion véhémente, une agitation nerveuse, une maladie physique, un état pathologique : de là beaucoup de péchés de la chair, graves en eux-mêmes, sont véniels à cause du défaut d'attention. De même, en ont manqué ceux qui, immédiatement après l'action, en considérant sa malice, peuvent dire qu'ils ne l'auraient pas faite, s'ils y avaient pensé plus sérieusement ; à plus forte raison, s'ils s'en souviennent à peine. Nous insistons sur cette plénitude d'attention. Il y a des degrés dans une attention grave, et il faut une très grave attention, pour qu'on soit pleinement responsable d'un acte qui engage le salut éternel, afin que l'attention soit proportionnée à la peine qui est extrême. On peut conclure que beaucoup de péchés matériellement mortels sont véniels, et quand le confesseur peut le comprendre avec une bonne probabilité, grâce à des indices intrinsèques ou extrinsèques, il doit se passer volontiers de précisions difficiles. — *c*) *Plein consen-*

tement. C'est celui qui suit une pleine attention et qui est donné avec cette liberté que requiert une affaire de *très grande* importance. Pour que le consentement soit plein, il n'est pas nécessaire que l'agent soit exempt de passion ou de crainte, mais il faut qu'il puisse délibérer et choisir librement. L'apostat qui, par crainte de la mort, renie sa foi, n'est pas, *par soi*, excusé de péché mortel : il l'est si la crainte a troublé gravement son esprit, de manière à l'empêcher de délibérer et de choisir en toute liberté, ce qui peut arriver. De même, commettre une injustice grave, pour garder sa place, est une faute grave. Dans le doute, les signes d'un imparfait consentement sont : qu'on a une horreur habituelle du péché mortel, de telle sorte qu'on est disposé à mourir plutôt que d'offenser Dieu gravement; qu'on a eu le désir de faire une mauvaise action et, qu'en ayant la facilité, l'on n'est pas passé à l'acte; qu'on a repoussé une tentation aussitôt qu'on l'a *clairement* connue, qu'on souffre des mauvaises pensées et des mauvais désirs qui envahissent l'esprit, même s'ils y demeurent. Le manque de consentement est cause que beaucoup de péchés matériellement mortels ne sont que véniels. Si l'on veut dénombrer ces cas d'une manière générale, on doit établir des catégories, suivant que les personnes sont cultivées ou non. Il est certain que les prêtres et les religieux sont moins facilement excusés de péché mortel, quand la faute est matériellement grave, que s'il s'agit de gens ignorants ou grossiers. Deux exagérations sont à éviter : dire que les péchés mortels sont excessivement rares, ou qu'ils sont très fréquents. La vérité est au milieu. Nous renvoyons à l'art. IMPUTABILITÉ ET RESPONSABILITÉ, où nous avons exposé les nombreuses causes qui peuvent changer le péché mortel en soi, en véniel. Ajoutons que les lois positives, en général, cessent d'obliger en cas de grave inconvénient : ce qui est assez fréquent pour l'assistance à la messe, le jeûne et l'abstinence, etc.

Mais, par contre, un péché léger, de sa nature, peut devenir grave : parce qu'on le croit grave, parce que la fin en est gravement mauvaise, en raison du scandale, du danger, du mépris de la loi, parce que plusieurs matières légères sont associées pour former une matière grave, par exemple plusieurs menus vols.

Que le confesseur soit enclin à juger un péché véniel, si la chose est douteuse. Plutôt que de résoudre son doute, qu'il tâche d'exciter son pénitent à la contrition.

III. LE PÉCHÉ VÉNIEL. — Qu'il y ait des péchés véniels, pas besoin de le prouver, tant cela est clair et communément admis. Baïus ayant soutenu la proposition contraire (20) : « Aucun péché n'est véniel de sa nature, mais tout péché mérite la peine éternelle », fut condamné par saint Pie V.

1° *Nature*. — Le péché véniel, de sa nature, est digne de pardon, car il n'enlève pas la grâce sanctifiante. Dans un sens, tout péché peut être dit véniel, car tout péché est rémissible, mais ce n'est pas la même signification. On définit le péché véniel : un acte moralement mauvais qui n'ôte pas la conversion habituelle à Dieu. De là, le péché mortel se distingue du péché véniel, en ce qu'il donne la mort à l'âme, par l'aversion de la fin dernière, qui est Dieu; le péché véniel n'est qu'un désordre à l'égard de cette fin, et n'en détourne pas. Voir S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. LXXXVIII. Celui qui commet le péché véniel s'arrête en route, et retarde son mouvement vers la fin dernière. Il déplaît à Dieu, mais il ne cesse pas de l'aimer, comme celui qui déplaît à son ami, mais ne erait rien de ce qui briserait l'amitié. Par le péché véniel, on ne rapporte pas son acte à la créature, comme à sa fin suprême. On doit distinguer le péché véniel de l'*imperfection*, qui n'est pas un acte mauvais, mais moins bon; il n'est pas contre la loi, mais il ne conduit pas à la perfection chrétienne.

Saint Thomas, *De malo*, dist. XLII, q. I, a. 3, ad 5um, et d'autres théologiens disent que le péché véniel est *en dehors* de la loi éternelle, non pas *contre* : il faut entendre ces paroles. En principe, tout péché est *contre* la loi, car c'en est une transgression, mais le péché véniel n'est pas contre la fin dernière, par suite contre la loi éternelle.

Les conditions requises pour le péché véniel sont : une matière légère, ou une matière grave mais sans pleine connaissance ou sans entier consentement. La matière légère est déterminée par l'ensemble des docteurs et le sens commun des fidèles.

2° *Effets*. — On distingue le péché véniel de *pure fragilité*, qui est commis sans mûre délibération et sans plein consentement, et le péché perpétré *délibérément*, par affection, surtout si on le commet fréquemment. Ce dernier cause beaucoup plus de tort à l'âme, et les orateurs et ascètes devraient faire cette distinction, pour ne pas charger, plus qu'il convient, le péché véniel en général.

Disons, d'abord, ce que le péché véniel ne produit pas. *a*) *Il ne détruit ni il ne diminue la grâce sanctifiante*. Celle-ci est l'état surnaturel de conversion à Dieu; elle ne peut être anéantie ou diminuée que par des actes contraires à la fin dernière ou à la charité, ce que ne sont pas les péchés véniels. *b*) *Il ne cause pas de tache dans l'âme*. La tache du péché est la privation de la grâce sanctifiante; or le péché véniel ne prive pas de cette grâce. Cependant, dans un sens impropre, on peut lui attribuer une tache, comparable à la poussière ou aux souillures qui défigurent le visage de l'homme. Ce que saint Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. LXXXIX, a. 1, explique ainsi : « Dans l'âme il y a un double éclat, l'un habituel qui vient de la grâce sanctifiante, l'autre actuel, des actes des vertus; le péché véniel n'empêche pas le premier, mais bien le dernier. »

Le péché véniel fréquemment et délibérément commis produit : *a*) *Une diminution de ferveur de la charité*, en ce sens qu'on est moins disposé à faire toutes choses promptement et généreusement pour Dieu. Peu à peu on laisse ce qui est difficile pour ne plus faire que le facile; on commet beaucoup de négligences dans la prière et l'accomplissement de son devoir; on ne tend plus à la perfection; on abandonne les œuvres de charité et la mortification, et on finit par tomber dans la tiédeur. *b*) *Une disposition progressive à commettre le péché mortel*. On s'attache de plus en plus à la créature; les passions se développent, la volonté s'affaiblit et s'habitue au mal; on abuse de la grâce actuelle en résistant aux inspirations de l'Esprit-Saint, par suite elle est diminuée et l'on devient faible devant la tentation. *c*) *Une imputation de faute et de peine, reatum culpæ et pœnæ*. Une imputation de faute, parce que le péché véniel déplaît à Dieu, bien qu'il ne dissolve pas son amitié; mais celui qui le commet préfère sa volonté au divin vouloir. Une imputation de peine, en tant qu'il mérite une peine temporelle en ce monde ou en l'autre, qu'il est impossible de préciser.

On ne peut éviter tous les péchés véniels suivant le concile de Trente, sess. VI, chap XI, mais bien, d'après la doctrine commune, tous les péchés véniels *pleinement délibérés*.

IV. DISTINCTION DES PÉCHÉS. — Selon le concile de Trente, on est tenu de confesser tous les péchés mortels suivant leur *espèce* et le *nombre*. Il faut donc connaître les règles de la distinction spécifique et numérique des péchés.

1° *Distinction spécifique*. — *Spéculativement*, les théologiens ne s'entendent pas sur le principe qui la détermine. Saint Thomas la fonde sur les *objets formel-*

lement divers, quant à leur nature morale. Scot l'établit sur les *vertus diverses* auxquelles les péchés sont contraires; Vasquez, sur les *préceptes moralement divers* qu'ils transgressent. *Pratiquement*, ces trois opinions reviennent au même. Les fidèles ignorant en général ces distinctions spéculatives, l'on juge les péchés suivant leurs dispositions psychologiques, qui diffèrent avec les lieux, les temps et l'éducation. Quand ils n'ont connu les diverses malices de leur acte que d'une manière confuse, ce qui est très fréquent, on ne doit pas exiger qu'ils l'accusent distinctement, s'ils n'ont cru faire qu'un péché. On ne pèche que selon ce que l'on sait. En se souvenant de cela, les confesseurs peuvent s'exempter de beaucoup d'interrogations difficiles et dangereuses. Il arrive trop souvent qu'on scandalise ou qu'on éloigne des sacrements par des questions imprudentes et point nécessaires. Si autrefois on pouvait les faire sans crainte, et encore aujourd'hui dans certaines régions plus chrétiennes, dans d'autres l'on se montre très susceptible.

Pour la distinction spécifique, on donne ces règles pratiques : *a*) Sont spécifiquement divers les péchés opposés aux diverses vertus. Un acte, qui blesse plusieurs vertus, contient plusieurs malices spécifiques : celui, par exemple, qui ayant fait le vœu de chasteté y manque par un adultère, pèche contre la chasteté, la religion et la justice. *b*) En outre, les péchés opposés à la même vertu, d'une manière contraire : par exemple le désespoir et la présomption opposés à la vertu d'espérance, l'un par défaut, l'autre par excès. *c*) Enfin, les péchés opposés à la même vertu, mais d'une manière moralement diverse, c'est-à-dire aux diverses fonctions de cette vertu : par exemple la détraction, le vol et l'homicide diffèrent d'espèce, quoique opposés à un seule vertu : la justice, parce qu'ils violent le droit du prochain d'une manière moralement autre, suivant l'estimation commune. Quand un acte est défendu par plusieurs lois, il revêt une seule malice, si ces lois sont portées pour le même motif : ainsi le vol qui est prohibé par les lois naturelle, divine, canonique et civile. Si elles le sont pour des motifs différents, il contient plusieurs malices : ainsi celui qui manque au jeûne prescrit par l'Église et qui est l'objet d'un vœu pèche doublement. En pratique, les fidèles n'ont qu'à accuser leurs fautes telles qu'ils les connaissent, avec leurs caractères essentiels et les circonstances importantes.

2° *Distinction numérique*. — Cette distinction se fait d'après l'estimation morale des personnes prudentes, car l'Église n'a rien défini. Naturellement il faut beaucoup tenir compte du jugement du pénitent, car le nombre de ses péchés dépend de ses dispositions psychologiques. On établit d'ordinaire les deux principes suivants :

a) *Il y a autant de péchés qu'il y a d'actes mauvais de la volonté réellement distincts*. On dit : *de la volonté*, parce que le péché dépend premièrement de cette faculté. *Réellement distincts*, parce que si plusieurs actes sont unis moralement en un, ce n'est qu'un péché, comme les divers actes préparatoires à un vol ou à un homicide, qui ne font qu'un avec le vol ou l'homicide lui-même.

b) *Il y a autant de péchés qu'il y a d'actes moralement interrompus*. L'interruption se fait de deux manières : par *rétractation explicite* ou *implicite*, quand la volonté cesse délibérément de vouloir l'acte mauvais, sans l'intention d'y revenir; par *cessation même involontaire de l'acte*, par exemple par le sommeil ou une occupation : cependant cette cessation doit être assez *prolongée*, pour qu'on juge que l'acte subséquent n'est pas la continuation du précédent. Précisons ce principe quant aux actes purement internes, aux actes internes qui doivent être consommés extérieurement, et aux actes externes. 1. Les *actes purement internes* se terminent dans la volonté, telles que les complaisances et les délectations moroses en matière de pureté. Ces actes sont multiples autant de fois qu'ils sont renouvelés, après une rétractation ou une cessation prolongée. La durée de la cessation ne peut se fixer mathématiquement; c'est pourquoi le nombre est souvent difficile à déterminer, mais il suffit que le pénitent dise le temps que les actes ont duré. 2. *Les actes internes avec l'intention de les consommer extérieurement*, comme les mauvais désirs ou propos. Ils sont multipliés par la révocation ou la cessation très prolongée. On requiert une interruption plus longue pour les désirs que pour les complaisances, car les désirs, parce qu'ils tendent à un acte externe, sont censés durer jusqu'à ce que l'acte extérieur soit accompli, à moins d'un très long intervalle, qu'il est impossible de préciser d'une manière générale : cela dépend de la nature des actes. Il suffira au pénitent de dire la durée de son désir. 3. *Les actes externes*. Ils sont aussi nombreux qu'ils sont répétés, pourvu qu'ils soient complets et indépendants les uns des autres; quand ils sont incomplets ou des moyens pour un acte principal, ils ne se multiplient pas. Ils ne sont pas moralement interrompus par la cessation quelque longue qu'elle soit, mais seulement par la rétractation explicite ou implicite. Voler plusieurs fois de suite à une personne sont autant de péchés distincts, si l'on n'a pas eu l'intention d'arriver à une somme, mais un seul dans le cas contraire. Celui qui, pour tuer quelqu'un, fait divers préparatifs mauvais à cause de la fin, ne commet qu'un seul péché qui est l'homicide. Prononcer plusieurs blasphèmes ou injures à l'adresse de quelqu'un dans le *même mouvement de colère* n'est qu'un péché parce que ces divers actes sont moralement unis par la même passion.

c) *On ne s'entend pas sur la distinction des péchés en raison de leur objet*. Saint Alphonse et beaucoup d'autres veulent qu'on distingue autant de péchés qu'il y a d'objets, même s'ils sont perçus dans *un seul acte*. Par exemple celui qui frappe ou tue délibérément plusieurs hommes réunis, d'un seul coup, commet plusieurs péchés; de même celui qui lèse la réputation de plusieurs personnes par une même parole, qui par un seul acte de volonté rompt plusieurs jours le jeûne, qui par une même action vole à plusieurs, si du moins ils ne forment pas communauté, etc. Suarez, Lugo, Laymann et d'autres prétendent que le péché est unique, même s'il se termine à plusieurs objets, pourvu que ceux-ci ne soient pas spécifiquement divers et soient appréhendés comme un tout par l'esprit. Ainsi ne commet qu'un péché celui qui blesse ou tue plusieurs personnes par un seul coup, si du moins il les perçoit comme un tout, et ne formule pas l'intention de frapper ou tuer, à l'égard de chacun. De même, celui qui calomnie une famille ou une communauté par un seul acte, à condition qu'il ne veuille pas distinctement nuire à chacun ou à quelques-uns; celui qui hait plusieurs personnes par un seul sentiment. Mais, si l'on désire impudiquement plusieurs femmes d'état différent, par exemple libres ou mariées, le péché sera multiple, bien que ce ne soit qu'un même désir. En pratique, il est à conseiller d'indiquer le nombre d'objets même s'il n'y a qu'un péché, car on distingue *moralement* un acte, suivant qu'il se rapporte à plusieurs ou à un seul. L'on dira par exemple : j'ai tué ou blessé tant de personnes d'un seul coup, j'en ai scandalisé tant d'autres par mon acte, etc. C'est ce que les fidèles font d'eux-mêmes.

V. PÉCHÉS INTERNES. — Il conviendrait d'en parler spécialement, car ils soulèvent de nombreuses difficultés, mais nous l'avons fait au mot CHASTETÉ : nous y renvoyons.

VI. Péché matériel. — C'est la transgression *involontaire* d'une loi, donc pas imputable à faute. Que l'on commette beaucoup de péchés matériels, ce n'est pas contestable, surtout si l'on y inclut les péchés objectivement graves, qui deviennent véniels par les dispositions subjectives. Les causes du péché matériel sont : *a*) l'ignorance de la loi ; *b*) le manque d'attention ou de délibération. Que de fidèles pèchent sans réfléchir, dans l'inconscience ou la demi-conscience! C'est ainsi que sont véniels ou nuls beaucoup de manquements aux lois ecclésiastiques et aux lois du mariage, dans certaines régions ; *c*) les passions véhémentes, les fortes inclinations, les habitudes vicieuses, innées ou acquises, les états pathologiques, la violence, la crainte, les attraits du monde, etc., diminuent la force de la volonté, donc la responsabilité. Pour juger les péchés commis, le confesseur doit penser à tout cela : il témoignera alors beaucoup d'indulgence envers les pécheurs. Qu'il accueille volontiers toutes les causes qui excusent totalement ou en partie, comme disent les théologiens *a toto vel a tanto*, et suive l'opinion plus bénigne.

Pour l'avenir, il instruira le pénitent, suivant les règles de la *prudence*. Le péché matériel, bien qu'il ne soit pas un péché proprement dit, est un désordre. Il faut l'empêcher. Souvent, d'ailleurs, il scandalise et nuit. Au risque d'en rendre certains formels, le confesseur doit avertir, quand il a un *espoir* d'amendement. Il ne convient pas d'exposer tous les devoirs à la fois, mais successivement, suivant les forces et les dispositions du pénitent. Quelquefois il faut attendre, pour que l'avis puisse être donné avec fruit. Voir Confesseurs.

François Girerd.

Du péché a la négation de Dieu. — Mgr d'Hulst a montré, *Conférences de Notre-Dame et Retraite de la Semaine Sainte*, 1892, p. 252-254, comment, de nos jours surtout, pour pécher plus à l'aise et se rendre indépendant de toute autorité gênante, on en vient à nier Dieu lui-même.

Voyez, dit-il, cet homme qui s'apprête à satisfaire sa passion. Peut-être en ce moment ne pense-t-il pas au Dieu qu'il va offenser. Mais essayez de lui rappeler la loi de religion ou de justice, de tempérance ou de charité qui lui commande de s'abstenir; et vous le verrez s'emporter contre l'obstacle, déclarer qu'il ne souffre point de joug, que sa conduite ne regarde que lui et qu'il entend disposer seul de ses actes. Pour peu que vous le pressiez, il vous demandera si vous êtes bien sûrs que cette loi prétendue divine soit autre chose qu'une convention sociale ou un préjugé héréditaire. Croyez-en ceux qui, comme le prêtre de Jésus-Christ, sont appelés par état à lutter corps à corps avec le mal. Ils vous diront que rien n'est plus prompt à s'allumer dans le cœur de l'homme que cette passion d'indépendance dont les excès aboutissent à la négation des droits de Dieu; quelquefois, et plus souvent que jamais aujourd'hui, à la négation de Dieu lui-même. L'homme du monde, celui qui ne fait point de métaphysique, admet encore volontiers, sous bénéfice d'inventaire, une divinité accommodante qui se contenterait de veiller à l'ordre matériel du monde sans gêner nos convoitises, *le Dieu des bonnes gens*. Mais ce Dieu dont la domination enveloppe dans un réseau de prescriptions et de défenses l'action humaine, celui dont Cicéron parlait avec effroi en l'appelant un maître curieux, importun et affairé, *curiosum, molestum, plenumque negotii Deum*, l'homme dont je parle n'en veut pas; il ne le souffre qu'à la condition de ne le rencontrer pas sur son chemin; et s'il le rencontre malgré lui, ce sera ou pour le braver, ou pour le nier, suivant les habitudes de son esprit et les influences du milieu que sa pensée fréquente.

Il est donc vrai, Messieurs, concluait le prédicateur, dans le péché le plus ordinaire, dans ce conflit qu'on peut appeler banal, tant il est fréquent, entre la passion et le devoir, la prétention du pécheur, la nôtre, sachons le reconnaître, va tout de suite à cette indépendance impossible qui serait l'anéantissement des droits du Créateur.

Qu'on lise les *Conférences* de 1908 du P. Janvier sur les ravages du péché dans l'ordre de la vie physique, dans l'ordre naturel de la vie morale, dans l'ordre de la vie sociale, dans l'ordre de la vie surnaturelle, dans l'ordre de la vie éternelle.

J. Bricout.

2. PÉCHÉ ORIGINEL, péché spécial qui se transmet à tous les hommes comme héritage de la déchéance d'Adam. I. Doctrine de l'Église. II. Chute du premier homme. III. Existence du péché originel. Données de l'Écriture. IV. Données de la tradition. V. Données de la raison. VI. Effets du péché originel. VII. Sa nature. VIII. Sa transmission.

I. Doctrine de l'Église. — En recevant la Genèse dans le canon des livres inspirés, l'Église propose en gros à la foi de ses fidèles le tableau des origines humaines qui s'y trouve contenu. Il en ressort que nos premiers parents, établis tout d'abord dans un état privilégié, voir Homme, t. III, col. 782-784, le perdirent de bonne heure et sans retour par une faute de leur part. Cette conception générale n'a jamais été sujette au moindre doute chez les croyants. Elle distingue le christianisme du naturalisme ancien, d'après lequel l'humanité fut toujours ce que nous la voyons maintenant, et de l'évolutionnisme moderne, qui la fait commencer par une période de misère et de barbarie.

Sur la question précise des suites qu'entraîne pour nous cette déchéance, deux tendances extrêmes se sont manifestées au cours des temps. Le pélagianisme ne voulait voir dans la faute d'Adam qu'une défaillance personnelle, qui aurait tout au plus la portée d'un exemple fâcheux, mais ne comporterait aucune modification de notre état spirituel. Au contraire, le protestantisme regarde la chute comme le principe, non seulement d'une souillure, mais d'une corruption profonde et définitive de toutes nos facultés.

Contre le pélagianisme, l'Église professe la réalité du péché originel. Le concile de Carthage (418) enseigne la déchéance d'Adam et sa transmission héréditaire par la voie de la génération. Denzinger-Bannwart, n. 101, 102. Cet enseignement est repris par le concile d'Orange, can. 1, 2, *ibid.*, n. 174-175, et, plus tard, rappelé par le concile de Trente, v^e^ session (17 juin 1546), can. 1-4, *ibid.*, n. 787-791. Mais ce dernier complète aussitôt l'affirmation traditionnelle de la chute par des précisions destinées à combattre les exagérations protestantes. *Ibid.*, can. 5, n. 792. Cf. sess. VI, c. I, n. 793.

Déchéance qui n'est pourtant pas une ruine, péché véritable qui fait perdre à la nature sa rectitude sans en être la perversion : toute la doctrine de l'Église sur l'état actuel de l'humanité tient dans ce juste milieu.

II. Chute du premier homme. — A la base du péché originel se trouve la faute qui bouleversa la destinée de nos premiers parents. Cette chute personnelle d'Adam fait l'objet d'une définition formelle au concile de Trente, sess. V, can. I, Denzinger-Bannwart, n. 778.

Tous nos renseignements viennent ici de la Genèse, qui déroule en détail ce drame en trois actes. Un précepte spécial avait été imposé aux premiers hommes, II, 17; mais il fut violé par eux, III, 1-8 : en suite de quoi, *ibid.*, 9-24, Dieu leur inflige comme sanction la souffrance et la mort. On retrouve quelques allusions à cette relation primitive dans les autres livres, soit de l'Ancien Testament, Sap., II, 24 et Eccli., XXV, 33, soit du Nouveau, Rom., V, 12; I Cor., XV, 21-23; I Tim., II, 13-14. La tradition biblique est absolument ferme sur ce point et aucune objection valable ne saurait être faite, du point de vue rationnel, à l'idée d'une première épreuve suivie d'une prompte défaillance.

Cette donnée fondamentale est entourée de circonstances dont l'interprétation divise depuis long-

temps les exégètes. La plupart n'ont pas vu de difficulté sérieuse à les prendre toutes à la lettre. Mais les anthropomorphismes qu'elles renferment avaient déjà déterminé Philon et les alexandrins du IIe siècle, plus tard Cajetan, à n'y voir que des allégories. Aujourd'hui, la question s'aggrave d'un problème de critique, étant donnés les rapports de ce texte avec les antiques mythes babyloniens. C'est pourquoi le nombre va croissant des auteurs qui regardent ce récit comme une de ces narrations populaires dont il faudrait seulement retenir le fond.

La Commission biblique, par décret du 30 juin 1909, Denzinger-Bannwart, n. 2123, interdit « de révoquer en doute le sens littéral historique » en ce qui concerne « la félicité originelle de nos premiers parents..., le précepte donné par Dieu en vue d'éprouver leur obéissance, la transgression de ce précepte à l'instigation du diable caché sous la forme du serpent », que suit « la perte de cet état primitif d'innocence ». Mais, dans ces limites, elle autorise expressément toutes les libertés que la raison demande et dont les Pères ont pris l'initiative. A qui donc admet le fait de la chute il n'y a pas lieu d'imposer la stricte acceptation de tous les détails qui en forment le cadre.

Pour expliquer la nature de cette faute, on a parfois proposé, surtout chez les incroyants, l'hypothèse mélodramatique d'une initiation sexuelle prématurée. Non seulement rien dans le texte ne suggère cette explication, mais elle est contredite par l'ordre divin intimé aux premiers parents de croître et se multiplier. Gen., I, 28. La théologie catholique reste davantage dans la ligne du texte en y voyant, avec saint Thomas, *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. CLXIII, art. 1, 2, un péché d'orgueil. Adam aurait voulu s'élever indûment jusqu'à Dieu par la science du bien et du mal ou encore se faire par ses propres forces l'artisan de son bonheur surnaturel. On voit ici que le fait de toucher au fruit défendu devient un élément secondaire, dont le principal intérêt est de faire ressortir la violation de cette loi essentielle qui prescrit la subordination de la créature à son créateur.

On s'est demandé comment pareille révolte est compatible avec l'état de perfection que l'Église reconnaît par ailleurs au premier homme. Mais il faut se souvenir que le libre arbitre créé est toujours déficient par nature. Les grâces exceptionnelles dont l'âme d'Adam était investie n'empêchaient pas que pût se produire une inconsidération dans son intelligence ou une déviation dans sa volonté. Il reste seulement que l'abondance de ces privilèges rendait plus grave la faute, et ceci permet de comprendre les funestes conséquences que la défaillance du premier père allait entraîner.

III. Existence du péché originel : Données de l'Écriture. — Outre les suites personnelles qu'il comporta pour son auteur, le péché d'Adam en eut de générales qui atteignent toute sa descendance.

Le concile de Carthage parle d'un « péché d'origine » que tous les hommes, y compris les enfants, héritent du premier père, can. 2, Denzinger-Bannwart, n. 102. Par où il faut entendre, non seulement la mort corporelle, mais aussi « la mort de l'âme ». Ces précisions du concile d'Orange, can. 2, *ibid.*, n. 175, sont reprises contre Abélard, prop. 9, *ibid.*, n. 376, et reproduites à peu près littéralement au concile de Trente, can. 2, *ibid.*, n. 789. Il s'agit donc pour l'Église, non pas d'une vague déchéance, mais d'un véritable péché qui se transmet d'Adam à toutes les générations issues de lui.

Préparée par tout l'Ancien Testament, cette doctrine du péché originel s'affirme explicitement dans saint Paul.

D'après la Genèse, III, 9-24, la désobéissance d'Adam a fait perdre aux hommes la familiarité divine et les a privés du bonheur de l'Éden, pour les soumettre à la loi de la douleur. Car les sanctions infligées au premier couple humain s'étendent évidemment à toute sa postérité. Aussi dans la suite, Sap., II, 24 et Eccli., XXV, 33, la mort est-elle expressément référée à la même source.

Le principe est ainsi posé de la solidarité spirituelle entre les générations humaines et leur premier père; mais il n'est encore appliqué d'une manière explicite qu'aux peines du péché. Cependant, comme toute peine suppose une faute, ces énoncés généraux contiennent implicitement une certaine affirmation du péché originel.

On a cru parfois en trouver l'attestation formelle dans Ps., L, 7. Mais le psalmiste se contente de marquer ici combien sont en lui profondes et lointaines les attaches du mal sans en déterminer l'origine. Il n'y a pas davantage à tenir compte de Job, XIV, 4, qui se lit dans l'hébreu : « Comment d'un être souillé sortira-t-il un homme pur? » et ne signifie, d'après le contexte, que le règne universel du péché sans allusion précise à sa transmission héréditaire. Tout au plus peut-on retenir de ces témoignages que l'attention commençait à se porter sur le rôle néfaste de la concupiscence.

La croyance juive à la solidarité de tous les hommes en Adam trouve son expression de plus en plus claire dans les apocryphes qui précèdent immédiatement l'ère chrétienne. Ainsi le IVe livre d'Esdras, VII, 48, contient cette interpellation : « O Adam, qu'as-tu fait? Quand tu as péché, ta chute ne fut pas seulement la tienne, mais aussi la nôtre à nous qui descendons de toi! » D'après l'Apocalypse de Baruch également, XXIII, 4, « lorsqu'Adam a péché, un décret de mort fut porté contre tous ceux qu'il engendrerait à l'avenir. » Mais aucun de ces textes n'envisage autre chose, pour les faire remonter au premier père, que les peines consécutives au péché.

Il était réservé à la révélation chrétienne de faire un pas de plus en relevant la transmission du péché lui-même. L'Évangile, il est vrai, n'offre aucune indication à cet égard. Mais ce silence s'explique fort bien par le caractère tout pratique des enseignements du Christ. Au contraire, la vue générale qu'il suggère d'une humanité soumise à la domination du mal cadre de tous points avec celle qu'en donne le dogme catholique.

De ce dogme saint Paul est l'indiscutable témoin. Non content d'affirmer que d'Adam nous vient la mort, I Cor., XV, 21, 22, il ajoute dans un texte célèbre, Rom., V, 12-21, que sa désobéissance eut, en outre, pour effet de mettre les hommes dans un réel état de péché.

Le passage a pour but d'opposer l'œuvre rédemptrice du Christ à l'œuvre corruptrice d'Adam. Or, pour caractériser celle-ci, la douloureuse réalité de la mort reste au premier plan de sa pensée : « Par le péché la mort est entrée dans le monde », V, 12, et « celle-ci régna depuis Adam jusqu'à Moïse, même sur ceux qui n'avaient pas imité la prévarication d'Adam », V, 14. Mais de ce fait l'Apôtre veut découvrir la cause. Elle n'est pas dans la Loi, puisque la mort régnait avant Moïse, ni dans la seule responsabilité personnelle, puisque la mort frappait même des innoents. Il faut donc recourir à la solidarité qui nous unit au premier père.

Notre Vulgate énonce cette loi en propres termes, quand elle parle du premier homme « *dans lequel* tous ont péché », V, 12. Mais l'original grec doit se traduire : « *parce que* tous ont péché ». Nonobstant cette différence, l'idée reste, au fond, la même; seulement il faut ici un raisonnement pour la dégager. Pour saint Paul,

la mort s'explique par le péché, v, 12, et pas autrement. Mais, du moment qu'il apparaît par la suite, v, 14, que l'hypothèse d'une culpabilité individuelle n'est pas suffisante, c'est donc que, par ce péché qui pèse sur tous les hommes, il faut entendre un héritage de la faute d'Adam.

Voilà pourquoi, lorsque, dans les versets suivants, il détaille les conséquences du lien qui nous rattache au premier père, l'Apôtre y fait entrer, non seulement la mort, v, 15 et 17, mais la condamnation dont elle procède, v, 16 et 18, plus encore le péché qui en est le principe, v, 19. « Par la désobéissance d'un seul, beaucoup — et ici ce mot est synonyme de tous — ont été constitués pécheurs. » Il s'agit donc bien d'un péché véritable qui vient d'Adam et qui se transmet pour ainsi dire automatiquement à sa postérité.

On peut retrouver un écho de cet enseignement dans Eph., II, 3, où l'Apôtre nous présente tous comme « fils de colère depuis la naissance ». Mais c'est le texte classique de l'épître aux Romains qui reste seul décisif et va désormais présider à toute l'élaboration de cette doctrine à travers les siècles chrétiens.

IV. Existence du péché originel : Données de la tradition. — Sur ce point comme ailleurs, la foi de l'Église a eu son développement, dont, par réaction contre l'hérésie pélagienne, saint Augustin fut le plus éminent ouvrier.

De son temps déjà, l'évêque d'Hippone s'entendait reprocher par les polémistes pélagiens d'être l'inventeur du péché originel, que la tradition antérieure de l'Église aurait ignoré. Ce grief a été repris de nos jours, à grand renfort d'érudition, par les historiens incroyants des dogmes. Il est certain que, jusqu'au v^e^ siècle, cette doctrine est loin d'avoir, en Orient surtout, la place prépondérante qu'elle prendra dans la suite. La raison en est, d'une part, qu'elle n'était pas encore l'objet de la moindre contestation. Au contraire, la lutte contre le gnosticisme et le manichéisme amenait plutôt les docteurs chrétiens à insister sur le fait que la nature de l'homme n'est pas mauvaise en soi. D'autre part, la théologie de l'époque réservait assez communément le terme de « péché » aux fautes personnelles. Cependant, malgré l'incontestable imprécision des idées et du langage, la perpétuité de la foi au péché originel se laisse aisément constater dans les quatre premiers siècles.

Il est tout d'abord à noter que, si ce dogme n'est pas toujours affirmé avec la netteté désirable, il n'est jamais formellement nié. L'idée ne se rencontre nulle part que l'humanité soit dans un état normal. Quand saint Jean Chrysostome et d'autres enseignent qu'il n'y a pas de péché en l'homme avant l'âge de la raison, c'est qu'ils pensent à un péché actuel dont il serait responsable ou bien à un vice de constitution dont il serait victime.

On ne conteste pas davantage que tous les Pères, à la suite des Écritures, aient tenu pour héréditaires les peines du péché d'Adam. Mais ceci n'implique-t-il pas logiquement l'hérédité de la faute? Si beaucoup n'ont pas dépassé cette vue tout extérieure de la déchéance humaine, on ne saurait nier qu'elle contenait implicitement la notion du péché d'origine. Elle se révèle d'une façon non moins claire dans la pratique du baptême des enfants, attestée dès le III^e^ siècle et certainement beaucoup plus ancienne. Du moment que le baptême a pour but la rémission des péchés, on n'en peut concevoir d'autre ici, comme devaient argumenter Origène et plus tard saint Augustin, qu'un péché de naissance.

A ces indices généraux on peut ajouter des témoignages précis. D'après saint Irénée, *Cont. hær.*, v, 16, 3, *P. G.*, t. VII, col. 1168, « en Adam nous avons tous offensé Dieu et violé son précepte ». Plus nettement Tertullien enseigne que le premier père « a infecté toute la race issue de sa semence et l'a faite héritière de sa condamnation », *De testim. animæ*, 3, *P. L.*, t. I, col. 686. Selon saint Ambroise, *Apol. proph. David*, II, 12, 7, *P. L.*, t. XIV, édit. de 1845, col. 915, « nous avons tous péché dans le premier homme et, par la succession de la nature, la succession de la faute est également passée d'un seul en tous. »

En Orient, les affirmations ne sont pas plus rares ni moins nettes. « Par la chute d'Adam, écrit saint Athanase, *Or. adv. Arianos*, I, 51, *P. G.*, t. XXVI, col. 117, le péché est passé dans tous les hommes. » Saint Basile parle également, *Hom.*, VIII, 7, *P. G.*, t. XXXI, col. 324, de « cette manducation criminelle qui nous a transmis le péché ». Didyme l'Aveugle connaît, lui aussi, « ce péché que tous tiennent d'Adam par le fait de leur descendance ». *Cont. Manich.*, 8, *P. G.*, t. XXXIX, col. 1096, et sa réalité lui paraît à ce point certaine que, si le Christ n'avait été conçu hors des lois communes, il semblerait y être lui-même soumis.

Saint Augustin n'avait donc pas tort de se référer à la tradition ancienne de l'Église pour affirmer l'existence du péché originel. Mais, en défendant cette doctrine contre Pélage avec son âme tout entière, il contribua sans nul doute à lui donner un relief qu'elle n'avait pas auparavant, à la faire passer au rang de ces vérités centrales qui illuminent la pensée et la vie. En même temps, il y ajoutait un contingent d'explications et de preuves qui allaient dominer toute la théologie des âges suivants. S'il n'a pas créé le dogme du péché originel, il en fut certainement le principal docteur. Mais par lui, quoi qu'il en soit de ses théories personnelles, c'était, au fond, la révélation de l'Écriture et la croyance perpétuelle de l'Église qui arrivaient à leur pleine clarté.

V. Existence du péché originel : Données de la raison. — Cet article de la foi catholique a paru susceptible d'une démonstration rationnelle.

Les uns ont demandé la preuve à l'histoire et fait valoir ces vieilles traditions d'un âge d'or perdu qu'on relève à peu près chez tous les peuples. Mais ces récits contiennent trop de légendes ou de poésie pour qu'on puisse y voir un souvenir primitif fidèlement conservé. Au demeurant, il n'y est pas question de tache héréditaire : ce qui restreint leur signification à l'idée générale d'une déchéance originelle. L'historien peut, tout au plus, en retirer une confirmation de la tradition biblique et le philosophe une indication sur les instincts de l'humanité.

D'autres recourent à la psychologie, en vue de montrer que l'état de détresse physique et morale qui accable nos âmes ne saurait être qu'une anomalie. Inexplicable dans un être fait pour le bonheur et le bien, ce désordre serait l'attestation permanente du péché originel. Le génie de Pascal a popularisé cette apologétique, dont s'inspirent également les traditionalistes du XIX^e^ siècle et, encore aujourd'hui, les derniers fidèles de l'orthodoxie protestante.

Malgré ses belles promesses et son incontestable crédit, il est certain néanmoins que cet argument ne saurait avoir une valeur absolue. Car les maux physiques n'ont pas nécessairement un caractère pénal et les tares morales de l'humanité ne dépassent pas ce qu'on peut attendre de ses puissances mauvaises, qu'elle a d'ailleurs le pouvoir de contrebattre avec une suffisante efficacité. A ces constatations de l'expérience on peut cependant reconnaître une valeur relative, en ce double sens qu'elles correspondent bien au dogme connu par la révélation et qu'elles fournissent d'avance une conjecture pour y préparer l'esprit. Sans être absolument incompatible avec la raison, l'état présent de l'humanité, dans un monde que règle la Pro-

vidence, suggère « assez probablement », selon saint Thomas, *Cont. Gentes*, IV, 52, l'hypothèse d'un châtiment général, qui permet lui-même de remonter à une faute originelle.

A défaut de preuve proprement dite, ce dogme est du moins susceptible d'une défense rationnelle qui écarte les objections accumulées par le rationalisme à son endroit.

On a invoqué contre lui les attributs divins de justice, de sagesse et de bonté. La justice serait évidemment lésée s'il s'agissait d'imputer aux hommes les fautes d'un tiers. Mais il n'est pas ici question d'un péché comme les autres qui impliquerait une indignité personnelle. Les suites funestes qu'entraîne le péché originel sont plutôt une privation qu'une punition, et s'expliquent elles-mêmes par cette solidarité des générations humaines dont la nature offre partout l'exemple.

Si, malgré tout, le péché originel accuse un désordre, on ne saurait l'opposer à la sagesse de Dieu, qui voulut faire entrer dans ses plans le jeu de la liberté. D'autant que la déchéance de l'humanité n'entame pas nécessairement ses énergies naturelles. On peut concevoir avec l'Église qu'elle se ramène à la perte d'un état privilégié, tout en lui laissant les moyens nécessaires pour atteindre sa fin.

La bonté divine n'est pas davantage en cause; car elle est conditionnée, à l'égard des individus, par les exigences de la justice et de la sagesse. Il faut la chercher surtout dans les ensembles, où le bien général domine normalement le bien particulier. Or le plan actuel du monde est assez bon pour n'être pas indigne de Dieu et rien ne permet, en tout cas, de dire que sa Providence fût tenue d'en choisir un meilleur.

Au dogme catholique on a également opposé les lois de la nature humaine. Non seulement le péché originel aurait le tort de reposer sur une assertion invérifiable, mais il serait en contradiction avec le sentiment de la responsabilité, plus encore avec la conscience qui proteste contre la domination fatale du mal.

Rien, en effet, ne serait plus illusoire que de vouloir ramener le péché originel aux limites de l'expérience. Mais le chrétien admet aussi la parole de Dieu comme source de vérité. Une fois posé ce dogmatisme initial, la mystérieuse réalité du péché originel se vérifie d'ailleurs à bien des signes, que l'apologétique peut légitimement utiliser à ce titre subsidiaire. D'une manière plus générale, l'optimisme de Rousseau se révèle aujourd'hui en complète faillite. Le moins qu'on puisse dire, c'est que le tableau de l'humanité que trace la science coïncide avec celui de l'Église et rend éminemment plausible son enseignement. Avec Brunetière, on peut même, à cet égard, trouver dans la théorie darwinienne de l'évolution une sorte d'argument *ad hominem*.

Faire intervenir la conscience de la responsabilité est également hors de propos, puisqu'il ne s'agit pas ici d'une faute personnelle. Chacun de nous n'a pas à rougir du péché héréditaire : il lui suffit d'en supporter vaillamment les suites.

Il s'en faut, au demeurant, que ces conséquences soient tellement désastreuses. Le péché originel n'est pas tant la cause que le signe de la tendance au mal qui est en nous. Dans la mesure où il contribue à la développer, son action n'est pas forcément irrésistible. Seule la Réforme est responsable de ce pessimisme radical. L'Église, au contraire, a toujours tenu que la déchéance du genre humain ne va pas jusqu'à la ruine de la liberté.

Au total, la plupart des difficultés qu'on allègue contre la doctrine du péché originel portent moins sur le dogme lui-même que sur certaines manières tendancieuses de le concevoir, dont la polémique anti-religieuse lui inflige indûment la solidarité. Ce qui rappelle aux croyants le devoir de se mettre en garde contre les exagérations propres à compromettre la vérité divine qu'ils ont à cœur d'affirmer et aux incroyants l'obligation de demander aux interprètes autorisés de l'Église le sens exact du mystère qu'elle propose à la foi de ses enfants.

VI. Effets du péché originel. — « Il n'est pas de vérité plus claire à proclamer, ni plus difficile à comprendre », disait de ce dogme saint Augustin, *De moribus Eccl.*, I, 40, *P. L.*, t. XXXII, col. 1328.

Sans se laisser abattre par la difficulté, l'évêque d'Hippone a lui-même construit une théologie du péché originel, dont la pensée chrétienne n'a plus cessé de ressentir l'influence. Mais aux données certaines de la foi elle mêlait un système que l'Église n'a jamais entièrement accepté. La scolastique en a sérieusement amendé le pessimisme, grâce à la distinction plus nette du naturel et du surnaturel.

Mais les protestants, puis, à leur suite, Baïus et les jansénistes, ont entrepris de restaurer les formes les plus extrêmes de l'augustinisme, qu'ils prétendaient imposer au nom même de la foi. Cette prétention a provoqué, de la part de l'Église, une série d'enseignements qui tendent à réagir contre tous les excès et à conserver l'interprétation modérée de l'augustinisme qu'avait réalisée le Moyen Age.

Ce conflit de tendances reparaît dans les divers problèmes que soulève la doctrine du péché originel. Tous ont pu recevoir des solutions excessives. Mais, guidée par les actes du magistère et par le souci de faire prévaloir sur toutes les systématisations particulières la tradition intégrale de l'Église, la théologie catholique s'en est progressivement dégagée. De ce long développement il reste à recueillir les résultats.

Sous peine de n'être qu'un vain mot, le péché originel a dû avoir pour effet de modifier profondément l'état de l'humanité.

A cet égard, l'autorité de saint Augustin a longtemps accrédité une conception pessimiste dont la « corruption de la nature » forme le postulat. Dès lors, la raison de l'homme n'est plus que ténèbres et son libre arbitre n'a de force que pour pécher. Au regard de ses destinées éternelles, l'humanité ne forme plus qu'une masse de damnation. De ces formules abruptes que l'évêque d'Hippone opposait au rationalisme pélagien la Réforme devait faire un système rigide, que l'Écriture et l'expérience étaient censées établir, qui a modelé depuis l'origine toute la théologie et la piété du protestantisme orthodoxe, auquel le baïanisme et le jansénisme ont assuré jusque dans les milieux catholiques de larges infiltrations.

L'Église a successivement désavoué les manifestations les plus graves de ce pessimisme spirituel. Dès 1520, Léon X condamnait, parmi les principales erreurs de Luther, la doctrine cruelle qui voue nécessairement l'homme au péché. Bulle *Exsurge Domine*, dans Denzinger-Bannwart, n. 771, 772, 776. Le concile de Trente, en reprenant les termes du concile d'Orange sur l'affaiblissement du libre arbitre, c. 25, *ibid.*, n. 199, ajoute qu'il n'est pourtant pas supprimé par la chute, sess. VI, c. I et can. 5, *ibid.*, n. 793 et 815. Dans la suite, l'Église a obstinément poursuivi les mêmes tendances chez Baïus, *ibid.*, n. 1025, 1027, 1037, 1040, 1065, chez Quesnel, *ibid.*, n. 1388-1389, dans les actes du synode de Pistoie, *ibid.*, n. 1523, 1524, en vue de marquer que l'homme jouit d'une véritable liberté morale et qu'il n'est pas nécessairement condamné à la domination de la concupiscence.

En effet, non seulement cette conception n'est appelée par aucun principe certain, mais elle s'oppose à la sagesse de la Providence, qui ne saurait admettre

une dégradation essentielle et permanente de la nature humaine. C'est elle qui est la cause de la répulsion que le dogme du péché originel inspire aux incroyants mal informés. Dans la mesure où il a pu la professer, saint Augustin n'est pas le témoin de l'Église : il ne représente qu'un moment de l'évolution théologique, tandis que la pensée chrétienne se révèle adéquatement dans l'ensemble du courant traditionnel.

A l'encontre de ces déplorables excès, la doctrine catholique sur les effets de la chute est tout entière conditionnée par la distinction des deux ordres, naturel et surnaturel.

Le péché originel a fait perdre à l'humanité la possession de la grâce et de la béatitude surnaturelle qui en devait être le terme. C'est dans ce sens, et dans ce sens seul, que tous ses membres, y compris les enfants, étaient voués à la damnation, que la grâce, comme l'enseigne le concile d'Orange, can. 7, Denzinger-Bannwart, n. 180, leur était indispensable pour accomplir le moindre acte salutaire. Ici l'homme est complètement « dépouillé ».

Mais cette déchéance par rapport à l'ordre surnaturel laissait accessible à l'homme sa fin naturelle, dans la vie présente comme dans la vie future. En vue de cette fin, il dispose de facultés substantiellement intactes, d'une raison qui peut connaître Dieu, d'une volonté capable de l'aimer et de le servir. S'il faut le tenir, suivant l'usage classique, pour « blessé dans sa nature », c'est par comparaison avec ce qu'elle devait être dans l'état de justice originelle.

Ces principes étant admis par tous, on discute, entre théologiens catholiques, sur le point de savoir ce qu'il en est, en réalité, de notre état actuel par rapport à l'état de nature. Obéissant à une inspiration pessimiste, l'école thomiste veut que nous soyons dans une situation inférieure. Au contraire, l'école scotiste, suivie par la majorité des jésuites, tient que notre état est exactement le même. Une école intermédiaire estime que rien n'est changé dans nos énergies natives, mais qu'elles sont désormais plus mal servies par un milieu plus corrompu.

Étant donné pourtant que les mauvaises influences qui agissent sur nous du dehors auraient tout aussi bien pu exister dans l'état de nature, cette dernière opinion n'est, en somme, qu'une variété de la précédente. Le débat se restreint donc autour des deux premières, entre lesquelles l'option reste libre. Il n'est pas douteux cependant que la thèse thomiste ne procède d'un pessimisme assez difficile à justifier, tandis que l'optimisme de l'école rivale apparaît de plus en plus en harmonie avec cette indépendance de l'ordre naturel que le péché d'origine laisse, d'un commun accord, entièrement subsister.

VII. Nature du péché originel. — Des effets produits par le péché originel il faut maintenant s'élever à sa nature intime, de manière à y retrouver les traits essentiels à tout péché en respectant son caractère très spécial.

Sous l'influence de saint Augustin, la théologie catholique l'a souvent conçu comme un désordre organique inhérent à notre nature. Quelques protestants ont parlé à ce propos d'une forme substantielle mauvaise. Le plus grand nombre l'identifient avec la concupiscence, qui serait par elle-même un péché. Conception qui se retrouve à peine atténuée chez Baïus et Jansénius. Plus subtilement quelques modernes invoquent, non plus le fait brut de la concupiscence, mais la propension désordonnée qui nous porte à en suivre les impulsions.

Les outrances protestantes ont été formellement condamnées, par Léon X d'abord, Denzinger-Bannwart, n. 742, 743, puis par le concile de Trente, sess. v; can. 5, *ibid.*, n. 792. Voir de même la censure portée contre plusieurs propositions de Baïus, *ibid.*, n. 1050, 1051, 1075. D'après l'Église, la concupiscence n'est pas un péché : si elle reçoit parfois cette qualification, Rom., vi, 12 « c'est, comme l'enseigne le concile de Trente, *loc. cit.*, parce qu'elle vient du péché et conduit au péché ».

Il s'ensuit que la concupiscence, étant un fait de nature, ne saurait constituer l'essence du péché originel. La conception contraire aboutit à cette conséquence monstrueuse que ce péché subsiste encore après le baptême, puisque notoirement celui-ci ne supprime ni le foyer de la concupiscence ni ses manifestations impulsives. Quant aux autres formes de maladie spirituelle, on n'y peut guère voir que des mots vides de sens. Ces diverses explications du péché originel, outre qu'elles impliquent l'inadmissible postulat d'une altération de la nature, sont, en définitive, le fait d'une théologie superficielle, qui s'arrête aux effets dont il faudrait rechercher la cause. Elles trouvent une survivance imprévue dans le naturalisme moderne, qui appelle péché originel la somme des hérédités mauvaises qui pèsent sur nous.

Par réaction, une théorie minimiste s'est formée, qui ramène la faute originelle aux peines qui en sont le châtiment. Abélard opposait cette conception aux tenants de l'augustinisme et fut condamné de ce chef par Innocent II, Denzinger-Bannwart, n. 376. Zwingle la reprit contre les luthériens. Il est évident que ce nominalisme annule toute la réalité du péché originel qu'enseigne la foi.

La théologie catholique, telle qu'elle s'est définitivement élaborée depuis saint Anselme et saint Thomas, met l'essence du péché originel dans la privation de la grâce. Cet aspect incontestablement certain de notre déchéance ne saurait, en effet, y figurer à titre secondaire. Il ne peut qu'en être l'élément principal, comme le don même de la grâce constituait le principe radical de l'état de justice.

Cette perte de la grâce n'est d'ailleurs pas seulement un accident malheureux. Étant donné le plan de Dieu qui nous destinait à la possession du surnaturel, elle offre le caractère d'un désordre contraire à sa volonté et, par conséquent, d'une faute. L'absence de la justice originelle qui devrait être en nous suffit à nous placer dans un état d' « injustice » spirituelle, c'est-à-dire de péché. De cette « injustice » initiale la concupiscence ainsi que les autres pénalités de la vie sont le signe et la sanction; mais elles ne sauraient être autre chose.

A cette conception quelques théologiens ont essayé d'en substituer une autre, aux termes de laquelle le péché originel serait le péché même d'Adam extrinsèquement imputé à ses descendants (Catharin) ou moralement continué et vivant en eux (De Lugo). Ainsi la privation de la grâce deviendrait un effet du péché originel et non plus son essence. Ces explications compliquées n'ont pas eu beaucoup de succès. La solution classique se recommande, au contraire, par sa simplicité spéculative et par son harmonie avec l'ensemble du plan surnaturel.

Il reste cependant que, pour répondre au concept proprement dit de péché, la faute originelle doit présenter de quelque façon un élément volontaire. La raison le demande et l'Église l'exige en condamnant l'enseignement contraire de Baïus, Denzinger-Bannwart, n. 1046, 1047.

Sur ce point délicat les théologiens se sont divisés. La solution classique consiste à se contenter d'un volontaire médiat. Adam étant constitué chef moral du genre humain, sa volonté engageait toutes les nôtres. Dès lors, il y a du volontaire dans le péché originel, qui nous atteint en tant qu'il procède d'une libre décision de notre premier père. Ce n'est évidem-

ment là qu'un minimum; mais une volonté de nature n'est-elle pas suffisante pour un péché de nature? Il est d'ailleurs bien clair que le péché d'Adam ne saurait nous être imputé comme à lui-même : ce qui fut chez lui une faute est chez nous une privation.

D'aucuns cependant ont essayé de trouver ici un volontaire immédiat et personnel. On a parlé d'une volonté interprétative, en ce sens que Dieu voyait qu'à la place d'Adam nous eussions agi de même. D'autres ont imaginé une transfusion morale de nos volontés en celle d'Adam. Le premier système ne suffit évidemment pas à créer une responsabilité personnelle et le second s'entend difficilement. Mieux vaut donc s'en tenir avec saint Thomas à la loi de solidarité. Elle domine suffisamment le monde de la nature pour qu'on ne puisse pas être surpris de la retrouver dans l'ordre surnaturel. Ainsi le péché originel diffère profondément des autres, encore qu'il s'y apparente assez pour en porter le nom.

VIII. Transmission du péché originel. — Suivant la conception théorique du péché originel varie la manière d'en comprendre la propagation.

Un fait hors de discussion, c'est que la génération a ici un rôle décisif. Le péché originel, en effet, n'est pas autre chose que le péché d'Adam transmis à sa postérité. Il doit donc suivre le même canal qui nous associe à la vie du premier père. Tel est le sens de la solidarité en Adam qu'enseigne saint Paul et que saint Augustin devait dégager d'une manière explicite; telle aussi l'idée fondamentale qui préside aux définitions de Carthage, can. 2, et de Trente, sess. v, can. 3, Denzinger-Bannwart, n. 102 et 790.

Il est, en effet, rationnel que la transmission du péché originel obéisse à une loi et rien n'était plus normal, dans le plan de la Providence, que le véhicule de la vie corporelle le fût aussi de la vie spirituelle. D'où il suit que le péché originel n'atteint pas les hommes qui seraient étrangers à la race d'Adam, mais que, dans cette race, il s'étend normalement à tous. La sainteté des parents n'est, à cet égard, qu'une rectification personnelle et qui n'empêche pas la nature de suivre son cours.

De ce fait dogmatique l'explication devait naturellement être tout d'abord adaptée aux théories régnantes sur la concupiscence. Saint Augustin invoquait la passion qui préside à l'acte générateur; mais, à moins de verser dans le traducianisme, ce fait n'explique pas comment la faute supposée des parents peut contaminer l'âme de l'enfant. Les augustiniens ont, de préférence, adopté une solution d'ordre physiologique : par suite de la descendance adamique, une certaine souillure serait inhérente au corps qui atteindrait l'âme au moment de son infusion. Mais on voit mal en quoi peut consister cette corruption physique de la vie corporelle et moins encore comment l'âme spirituelle pourrait en souffrir.

Ces diverses opinions sont depuis longtemps surannées. Dans la conception actuellement reçue du péché originel, la transmission de la faute est due à l'application d'un décret divin, par rapport auquel la génération ne joue qu'un rôle instrumental. Une fois pour toutes, Dieu a résolu que les enfants d'Adam naîtraient privés de la justice originelle : ce vouloir se réalise chaque fois qu'un être humain est conçu selon les lois ordinaires. La génération devait normalement servir de condition préalable pour transmettre la grâce en même temps que la vie du corps : aujourd'hui elle n'aboutit plus au terme voulu de Dieu, et cela par la faute d'Adam. C'est ainsi qu'elle sert comme cause occasionnelle à la transmission du péché, mais sans cesser d'être elle-même un bien. Les lois naturelles restent toujours les mêmes : seul l'effet spirituel en est changé.

Il n'est pas douteux cependant que le péché originel ne renferme une part de mystère qu'aucune explication ne saurait éliminer. Tout ce que l'on peut dire, c'est que la théologie catholique bien comprise l'éclaire suffisamment pour qu'il cesse de paraître un scandale à notre raison. Accepté sur l'autorité de la révélation divine, ce dogme contribue à mieux faire comprendre l'énigme du mal dont nous souffrons. Loin d'être un principe de découragement ou de passivité, il est un frein à l'orgueil par le souvenir qu'il avive de notre déchéance et un stimulant à l'effort par la nécessité qu'il inculque d'en combattre les effets.

J. Turmel, *Histoire du dogme du péché originel*, Paris, 1904 (à l'Index); X.-M. Le Bachelet, *Le péché originel dans Adam et ses descendants*. Exposé apologétique, Paris, 1909; F. Chanvillard, *Le péché originel. Leçons de vulgarisation théologique*, Paris, 1910; J.-V. Bainvel, *Nature et surnaturel*, Paris, 4e édit., 1911; L. Labauche, *Leçons de théologie dogmatique*, t. II : *L'homme*, Paris, 4e édit., 1921, p. 55-143; saint Thomas, *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. LXXXI-LXXXIII; Bellarmin, *Controv. de amissione gratiæ*, l. III-VI, dans *Opera omnia*, Paris, 1872, t. V, p. 302-484; L. Billot, *De peccato originali*, Rome, 1910.

J. Rivière.

3. PÉCHÉS CAPITAUX. — On appelle péchés capitaux les mauvais penchants, les tendances mauvaises, qui nous portent au péché, qui sont la tête ou la source de la plupart de nos péchés. Ils sont en eux-mêmes des vices plutôt que des péchés : aussi beaucoup les désignent, comme le Catéchisme de Paris, sous le nom de *vices principaux* (ou *capitaux*). Mais on peut fort bien continuer à les appeler *péchés capitaux*, comme le fait également le même catéchisme, parce que, d'ordinaire, les autres péchés ont en eux leur origine.

Certains théologiens — M. Tanquerey, par exemple, *Précis de théologie ascétique et mystique*, 1924, p. 524 sq. (nos citations sans indication d'auteur sont empruntées à cet ouvrage) — rattachent les péchés capitaux à la triple concupiscence (voir ce mot). « De la superbe, disent-ils, naissent l'orgueil, l'envie et la colère; la *concupiscence de la chair* produit la gourmandise, la luxure et la paresse; enfin la concupiscence des yeux s'identifie avec l'avarice ou l'amour désordonné des richesses. » Mais cette division paraît un peu arbitraire : la colère se rattache assez difficilement à la superbe, et la paresse, à la concupiscence de la chair.

Saint Thomas, *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. LXXIV, a. 4, groupe les vices capitaux en deux catégories, selon que les tendances désordonnées qui les constituent, ou nous portent à poursuivre un bien ou nous portent à fuir un bien à cause d'un mal qui y est joint. Dans le premier cas, suivant que le bien recherché est un bien de l'esprit, ou un bien du corps, ou un bien extérieur, ce sera ou la vaine gloire (l'orgueil), ou la gourmandise (bien corporel de l'individu) et la luxure (bien corporel de l'espèce), ou l'avarice. Dans le deuxième cas, nous pouvons fuir notre propre bien pour nous épargner quelque effort, et ce sera la paresse; ou nous pouvons fuir, repousser le bien du prochain parce qu'il nous paraît s'opposer au nôtre, et ce sera l'envie, la jalousie; si en défendant notre bien nous sommes mus par la violence, ce sera la colère. Quoique saint Thomas, dans la IIa IIæ, n'étudie point les sept vices principaux dans l'ordre qu'il vient d'indiquer, nous suivrons celui-ci dans notre bref article. Bref article, disons-nous; car plusieurs des péchés capitaux et des vertus qui leur sont opposées, sont mentionnés ailleurs. Ajoutons que, le point de vue *pratique* nous intéressant particulièrement, nous insisterons de préférence sur les remèdes à employer dans la lutte contre chacun des vices principaux.

I. L'orgueil. — L'orgueil est une estime exagérée de soi-même, qui fait qu'on veut toujours s'élever au-

dessus des autres. L'humilité (voir ce mot) qui est la vertu opposée à l'orgueil, fait, au contraire, qu'on se met à sa vraie place et qu'on rapporte à Dieu tout ce qu'on a de bon. Parmi les défauts qui naissent de l'orgueil, il faut citer surtout la présomption, c'est-à-dire le désir et l'espoir désordonné de vouloir faire des choses au delà de ses forces; l'ambition, c'est-à-dire l'amour désordonné des honneurs, des dignités, de l'autorité sur les autres; la vanité ou vaine gloire, c'est-à-dire l'amour désordonné de l'estime des autres. La vanité « se distingue de l'orgueil, qui se complaît dans sa propre excellence. Mais généralement elle découle de celui-ci : quand on s'estime soi-même d'une façon excessive, on désire naturellement être estimé des autres. » Fille de l'orgueil, la vanité est mère de la vantardise, de l'ostentation, de l'hypocrisie, etc.

Pour combattre l'orgueil, il faut, d'une part, en considérer la malice ou les désastreux effets; d'autre part, se persuader, conformément à la réalité, « que Dieu est l'auteur de tout bien, et que par conséquent à lui seul appartient tout honneur et toute gloire ». Pénétrons-nous toujours davantage de cette vérité, que de nous-mêmes nous sommes néant et péché et ne méritons que l'oubli et le mépris; puis, ou en même temps, ou même au préalable, privons-nous volontairement de certaines satisfactions de vanité, imposons-nous quelques humiliations.

II. La gourmandise. — (Voir ce mot.) La gourmandise est l'amour déréglé du boire et du manger. C'est « l'abus du plaisir légitime que Dieu a voulu attacher au manger et au boire si nécessaires à la conservation de l'individu... La malice de la gourmandise vient de ce qu'elle asservit l'âme au corps, matérialise l'homme, affaiblit sa vie intellectuelle et morale, et le prépare, par une pente insensible, au plaisir de la volupté, qui, au fond, est du même genre. » La gourmandise la plus honteuse, lit-on dans le Catéchisme de Paris, est l'ivrognerie ou l'alcoolisme (voir ce mot), qui fait perdre la raison, rend l'homme semblable à la bête, et a pour la famille et la société les plus funestes conséquences. La tempérance (voir ce mot), qui est la vertu opposée à la gourmandise, n'accorde au corps que ce qui lui est utile.

Pour combattre la gourmandise, on en méditera le désordre, les suites funestes, et l'on s'habituera à garder toujours dans ses repas la sobriété ou la juste mesure. Bien plus, à la sobriété on joindra la pratique de quelques mortifications, surtout en ce qui concerne les boissons, les liqueurs alcooliques.

III. La luxure. — Sur la luxure, c'est-à-dire l'amour désordonné du plaisir que Dieu a attaché aux actes par lesquels se propage l'espèce humaine, voir les art. Chasteté et Époux (Devoirs des).

IV. L'avarice. — L'avarice est l'amour excessif de l'argent et des biens de la terre, qui fait qu'on sacrifie tout pour les acquérir et les conserver. Le détachement, la générosité, qui est la vertu opposée à l'avarice, porte l'homme, au contraire, à respecter la justice dans l'acquisition de la richesse et à se servir des biens terrestres pour l'honneur de Dieu et l'utilité du prochain. Le désordre de l'avarice se manifeste donc, principalement, dans la manière d'acquérir les richesses et dans la manière d'en user. De combien d'indélicatesses, de bassesses, de vols, de crimes même, l'avarice est la cause! Et comme l'avare, l'homme cupide, est dur pour le prochain, en même temps qu'il se fait son propre bourreau! On a dit avec raison que l'argent, qui peut être un bon serviteur, est toujours un mauvais maître; ou encore que l'argent, qui peut contribuer à notre bonheur, engendre plus souvent notre malheur aussi bien que notre dégradation. Voir Charité, Aumône, etc.

a) Le grand remède, c'est la conviction profonde, basée sur la raison et sur la foi, que les richesses sont non une fin, mais des *moyens* que nous donne la Providence pour subvenir à nos besoins et à ceux de nos frères; que Dieu en demeure le souverain maître, que nous n'en sommes, à vrai dire, que les administrateurs, et qu'un jour nous en rendrons compte au souverain juge. — Ce sont du reste des biens qui *passent*, que nous n'emporterons pas avec nous dans l'autre vie, où d'ailleurs ils n'ont pas cours; et, si nous sommes sages, c'est pour le ciel et non pour la terre que nous capitaliserons : « Ne vous amassez pas des trésors sur la terre, où la rouille et les vers rongent, et où les voleurs percent les murs et dérobent. Mais amassez-vous des trésors dans le ciel, où ni les vers ni la rouille ne rongent, et où les voleurs ne percent pas les murs ni ne dérobent. » Matth., VI, 19, 20.

b) Pour mieux se détacher, il n'est pas de moyen plus efficace que de *placer ses biens sur la banque du ciel*, en faisant la part large aux pauvres et aux œuvres. Donner aux pauvres, c'est prêter à Dieu, c'est recevoir le centuple, même sur terre en ayant la consolation de faire des heureux autour de soi, mais surtout dans le ciel, où Jésus, considérant comme donné à lui-même ce qu'on a donné au moindre des siens, se chargera de restituer en biens impérissables les biens temporels que nous aurons sacrifiés pour lui. Les *sages* sont donc ceux qui échangent les trésors d'ici-bas pour ceux du ciel...

c) Les *parfaits* vont plus loin : ils vendent tout pour le donner aux pauvres, ou pour le mettre en commun, en entrant dans une congrégation. — On peut aussi, tout en gardant le fonds, *se dépouiller des revenus*, en n'en faisant usage que selon l'avis d'un directeur prudent. Par là, tout en demeurant dans l'état où la Providence nous a mis, on pratique le détachement d'esprit et de cœur.

V. La paresse. — Parfois l'homme préfère renoncer aux satisfactions de l'orgueil, de la gourmandise, de la luxure, de l'avarice, par un amour excessif de son repos, parce qu'il redoute et refuse l'effort, par paresse. Si la paresse s'en tenait là, on pourrait estimer qu'elle n'est pas un vice, ou que du moins, en pareils cas, elle est presque à bénir. Mais le plus souvent, cet amour déréglé de notre repos nous fait négliger tout devoir pénible et perdre la noble félicité qui accompagne ou suit le devoir. Et alors, la paresse est, évidemment, un vice capital. Dieu veut que l'homme travaille pour exercer et développer ses facultés, pour gagner honnêtement sa vie et la vie des siens, pour contribuer au progrès de la société civile et de la société religieuse.

Pour combattre la paresse ou pour acquérir la vertu qui lui est opposée, le courage — lequel nous porte à remplir tous nos devoirs sans craindre la peine — nous devons nous faire des convictions profondes sur l'obligation sacrée du travail, comme aussi sur le sérieux et le prix de la vie; puis, et en même temps, à ces convictions nous joindrons l'effort suivi et méthodique dans l'emploi des heures de notre journée et jusque dans les moindres détails. Un sage règlement de vie, auquel on s'exercera á être de plus en plus fidèle, sera d'un grand secours.

VI. L'envie. — Le bien du prochain peut nous apparaître comme un vol qui nous est fait à nous-mêmes ou comme une menace pour notre bien personnel. L'*envie* est la tendance à s'attrister du bonheur d'autrui, en opposition avec la charité fraternelle, qui fait qu'on prend part aux joies comme aux peines du prochain. Si nous craignons à l'excès que notre propre bien nous soit enlevé par d'autres, l'envie devient alors la *jalousie* : « on est envieux du bien d'autrui et jaloux de son propre bien. » L'envie n'est pas à confondre avec l'*émulation* : « celle-ci est un sentiment louable, qui nous porte à imiter, à égaler, et, si c'est possible, à surpasser les qualités des autres, mais par des moyens loyaux. » La malice de l'envie provient et de son opposition directe à la charité et de ses pernicieux effets. Non seulement elle trouble l'âme de l'envieux, mais elle est une source empoisonnée de haine et de divisions.

Il faut combattre l'envie, dès ses premières manifestations, en se rappelant que nous sommes tous frères, en ne critiquant pas celui que nous envions, en le louant même et en lui rendant service, en nous efforçant, par une sainte émulation, à l'imiter ou même à le surpasser. Ainsi combattue, « l'envie ne sera pour nous qu'une occasion de cultiver la vertu ».

VII. La colère. — La colère est un mouvement qui nous porte à repousser avec violence les personnes et les choses qui nous déplaisent, parce qu'elles sont ou nous semblent être un obstacle ou une menace pour notre bien. « Il y a une colère légitime, une sainte indignation qui n'est qu'un désir ardent, mais raisonnable, d'infliger aux coupables un juste châtiment. » Cette colère est légitime, puisqu'elle est juste dans son objet, modérée dans son exercice, charitable dans son intention. « La colère, qui est un vice capital, est un désir violent et immodéré de châtier son prochain, sans tenir compte des trois conditions » qui légitiment l'indignation. Souvent la colère est accompagnée de haine, de rancune, et excite à la vengeance : ses effets, alors, peuvent être terribles. C'est à cette coupable et pernicieuse colère que s'oppose la douceur, vertu qui nous fait supporter avec patience ce qui nous contrarie.

« Pour prévenir la colère, il est bon de s'accoutumer à réfléchir avant d'agir, afin de ne pas se laisser dominer par les premières atteintes de la passion [de la colère] : travail de longue haleine, mais très efficace. » Si, malgré tout, cette passion a surpris notre cœur, pour la réprimer, il sera « utile de faire diversion, c'est-à-dire, de penser à toute autre chose que ce qui peut l'exciter », en bannissant le souvenir des injures reçues, etc., en priant. Pour dissiper les sentiments de haine, de rancune ou de vengeance que la colère produit souvent, « on se rappellera les paroles du *Pater* : pardonnez-nous nos offenses comme nous pardonnons à ceux qui nous ont offensés » (voir Pardon des offenses); on demandera à Notre-Seigneur le courage de l'imiter sur ce point; « on évitera de penser aux injures reçues et à tout ce qui s'y rapporte ». « Les *parfaits*, ajoute M. Tanquerey, prieront pour la conversion de ceux qui les ont blessés, et trouveront en cette prière un grand adoucissement aux blessures de leur âme. »

Le *Précis* de M. Tanquerey indique les ouvrages à consulter sur les péchés capitaux en général et sur chacun d'eux en particulier.

J. Bricout.

4. PÉCHÉS RÉSERVÉS. — Ceux qui peuvent, de droit ordinaire, accorder le pouvoir d'entendre les confessions ou porter des censures, peuvent aussi se réserver à eux-mêmes le jugement de certains cas, et limiter ainsi, dans leurs inférieurs, le pouvoir d'absoudre. C'est ce qu'on appelle la *réserve* des cas, c. 893. Le vicaire capitulaire n'a pas ce pouvoir, ni le vicaire général, à moins d'un mandat spécial (*ibid.*). Devant parler ailleurs de la réserve des censures (voir Peines) nous ne parlerons ici que de la réserve des péchés.

1° *Péché réservé au Saint-Siège.* — Il n'y a qu'un seul péché, qui soit, en tant que péché, réservé au Saint-Siège : c'est la dénonciation mensongère par laquelle, devant les juges ecclésiastiques, on accuse du crime de sollicitation *ad turpia* un prêtre innocent, c. 894.

2° *Péchés réservés aux Ordinaires.* — *a*) Les *Ordinaires des lieux* ne doivent se réserver l'absolution de certains péchés que si, après discussion en synode diocésain (ou, hors synode, après avis du chapitre cathédral et de quelques prêtres choisis parmi les plus prudents et les plus appréciés de ceux qui ont charge d'âmes dans le diocèse), la réserve apparaît comme vraiment nécessaire ou utile, c. 895. — Parmi les *supérieurs d'une religion cléricale exempte*, seul le supérieur général et l'abbé dans les monastères *sui juris*, peuvent — dans les mêmes conditions, et d'accord avec leur Conseil — se réserver l'absolution de certains péchés commis par leurs sujets. Encore doivent-ils déléguer dans chaque maison à plusieurs confesseurs le pouvoir d'en absoudre; et si le religieux coupable, pour la tranquillité de sa conscience, va trouver comme il en a le droit un confesseur, approuvé par l'Ordinaire du lieu, ce confesseur même s'il n'est pas du nombre de ceux qui ont été désignés pour entendre la confession des religieux, peut validement et licitement l'absoudre même de ces péchés réservés. C. 896, 518 § 1, 519.

b) Les cas réservés doivent être très peu nombreux, trois ou quatre tout au plus, choisis uniquement parmi les plus graves et les plus atroces des crimes extérieurs spécifiquement déterminés. La réserve elle-même ne doit pas durer au delà du temps nécessaire à l'extirpation d'un vice publiquement introduit, ou au rétablissement de la discipline chrétienne peut être ébranlée. C. 897.

Il est absolument interdit aux Ordinaires de se réserver des péchés déjà réservés au Saint-Siège, même s'ils ne lui étaient réservés qu'indirectement, en raison de la censure réservée qui atteint ceux qui les commettent, et non directement en tant que péchés. Ils ne doivent pas non plus se réserver des péchés qui de droit font encourir une censure, même si cette censure n'est pas réservée. C. 898.

c) Après avoir déterminé les cas dont ils jugent la réserve nécessaire ou utile, les Ordinaires des lieux doivent veiller à les porter à la connaissance de leurs sujets, de la manière qui leur paraît la meilleure, et ils ne doivent pas accorder indistinctement à n'importe quel confesseur le pouvoir d'en absoudre. Ce pouvoir appartient de droit au chanoine pénitencier (voir Chanoines), et il doit être délégué d'une manière habituelle au moins aux vicaires forains qui — surtout dans les localités du diocèse plus éloignées de l'évêché — pourront subdéléguer les confesseurs de leur district toutes les fois que, pour un cas déterminé plus urgent, ils recourront à eux. C. 89⁹, § 1, 2.

d) De droit commun, le Code donne le pouvoir d'absoudre de tous les péchés que l'Ordinaire se serait réservés de quelque manière que ce soit : 1. aux curés (et à tous ceux qui juridiquement leur sont assimilés) pendant tout le temps pascal, tel que l'Ordinaire du lieu l'a déterminé; 2. aux missionnaires, pendant tout le temps qu'ils donnent au peuple la mission (*ibid.*, § 3).

e) Toute réserve est sans effet : 1. pour les *malades* qui ne peuvent sortir de la maison, et pour les *futurs* qui se confessent pour se marier; 2. toutes les fois que le supérieur légitime a refusé le pouvoir d'absoudre lorsqu'il lui a été demandé pour un cas déterminé; 3. toutes les fois qu'il y a impossibilité de demander au supérieur légitime les pouvoirs nécessaires, soit parce que la demande causerait au pénitent un inconvénient grave, soit parce qu'il y aurait danger de violer le secret de la confession : l'appréciation de cette impossibilité est laissée au jugement prudent du confesseur. 4. Enfin, hors du territoire de celui qui s'est réservé le péché, la réserve est sans effet, même si le pénitent n'a quitté ce territoire que pour obtenir l'absolution de ce péché. C. 900.

F. Cimetier.

PÉCHEURS PUBLICS. — On donne le nom de pécheurs publics soit à ceux qui notoirement vivent dans l'*état* du péché, (par exemple, concubinaires, divorcés remariés, personnes exerçant une profession immorale), soit à ceux qui, au su de tous, ont commis

un *acte* gravement coupable et sont demeurés notoirement impénitents.

Il est question d'eux à plusieurs reprises dans le Code de droit canonique : le canon 693 déclare qu'ils ne peuvent pas être validement reçus dans une association érigée ou approuvée par l'autorité ecclésiastique; le canon 855 défend de leur donner la sainte communion, jusqu'à ce qu'il conste de leur repentir et de leur amendement, et tant qu'ils n'ont pas réparé leurs scandales publics. Nous avons dit ailleurs l'attitude prescrite par l'Église lorsqu'un pécheur public se présente pour contracter mariage (voir EMPÊCHEMENTS, t. II, col. 1153). On doit aussi refuser la sépulture ecclésiastique aux pécheurs publics et manifestes, à moins qu'ils n'aient donné avant la mort quelques signes de pénitence. C. 1240.

F. CIMETIER.

PÉDAGOGIE. — La pédagogie (des mots grecs : *pais, paidos*, enfant; *agô*, je conduis) est, d'une façon générale, la science de l'éducation (voir ce mot); science dont doit s'inspirer l'art de former la jeunesse. — I. Ses divisions naturelles. II. Ses rapports avec les sciences philosophiques et théologiques. III. Son histoire. IV. Son utilité.

I. SES DIVISIONS NATURELLES. — « La pédagogie étant la ssience de l'éducation, lisons-nous dans J. de la Vaissière, *Psychologie pédagogique*, Paris, 1916, p. 5-11, la considération des différents facteurs influant sur la transformation de l'enfant et du jeune homme conduit à une division naturelle des problèmes pédagogiques. Dans toute action dirigée par l'intelligence et la volonté libre ces facteurs sont la personnalité de l'agent, le but qu'il se propose, le sujet soumis à l'action, le milieu physique ou social, enfin l'action elle-même considérée dans son terme, c'est-à-dire les différentes transformations subies par le sujet. Cette division est rationnelle, puisqu'elle conduit à étudier l'action selon ses causes (efficiente, finale, matérielle, formelle) et par suite à en acquérir la science au sens philosophique de ce mot; elle est également complète et sans redondance. Si l'influence du milieu peut se rattacher à la cause efficiente de l'éducation, il importe grandement dans le problème actuel de distinguer l'éducateur, personnalité intelligente, dirigeant le travail selon des buts qu'il se détermine, et les causes agissant sur le sujet sans cette préoccupation intentionnelle du terme, le milieu physique et social. »

Il convient donc de diviser la pédagogie en cinq parties : l'éducateur, les fins, l'enfant et le jeune homme, le milieu, les moyens d'éducation ou le travail éducatif. — 1. *L'éducateur.* Quels sont les éducateurs? Leurs droits et leurs devoirs mutuels. Qualités de l'éducateur. Sa formation. 2. *Les fins.* Quelles sont les fins secondaires de l'éducation? Enchaînement mutuel des fins. Programmes d'éducation. 3. *L'enfant et le jeune homme.* Dispositions naturelles; lois d'évolution en général et pour les facultés particulières. Dispositions libres; coopération volontaire, fautes. 4. *Le milieu.* Milieu donné : géographique, familial (hérédité, etc.), social (civilisation, législation, etc.). Milieu artificiel : milieu scolaire (external, internat, université, etc.); relations, camarades. 5. *Le travail éducatif.* En général : le corps, la vie sensitive, la vie intellectuelle. En particulier : didactique particulière (lecture, calcul, etc.); moyens particuliers d'éducation sociale (émulation, récompenses, etc.).

Le P. de la Vaissière, après avoir ainsi établi les divisions de la pédagogie, la définit « plus explicitement, en mettant en lumière ses éléments constitutifs : La pédagogie est la science de diriger conformément à un plan l'évolution de l'enfant et du jeune homme vers l'idéal éducatif, au moyen de l'exercice harmonieux de ses facultés, dans la position sociale qu'il doit occuper. »

II. SES RAPPORTS AVEC LES SCIENCES PHILOSOPHIQUES ET THÉOLOGIQUES. — Il est clair qu'une telle science ne peut ignorer la philosophie. Qu'est-ce que cette âme d'enfant ou de jeune homme qu'il s'agit de former et quelles en sont les puissances : psychologie positive ou expérimentale, psychologie métaphysique ou rationnelle. Vers quel but faut-il diriger cette âme : métaphysique et morale. Par quelles voies : morale, psychologie et logique.

Bien plus, la pédagogie doit connaître ce que la psychologie et la métaphysique surnaturelles, la logique surnaturelle, la morale surnaturelle (on reconnaît les expressions de J. Didiot), bref, les sciences théologiques nous apprennent de l'homme tel qu'il est et tel qu'il doit être dans l'économie de salut ou de déification qui est la nôtre. Un éducateur chrétien, qui a affaire à des chrétiens, n'a pas à s'inspirer seulement d'Aristote ou de quelque autre philosophe qui s'en tient à l'homme *naturel;* c'est de nos grands théologiens, qui unissent aux enseignements de la raison ceux de la foi, qu'il doit se faire le disciple préféré. Ce n'est pas, en effet, simplement l' « animal raisonnable » qu'il doit former, mais le « fils de Dieu », le « croyant », le « pratiquant », que Dieu, Jésus-Christ, l'Église ont comblé de leurs dons et confient à ses soins. Pour peu qu'on y réfléchisse, on ne conçoit pas qu'un pédagogue catholique puisse n'avoir que des vues superficielles et vagues sur l'« organisme surnaturel » dont l'âme du baptisé est munie (grâce, vertus ou habitudes, dons du Saint-Esprit), sur notre destinée surnaturelle et les moyens surnaturels d'y accéder (ciel, incorporation au Rédempteur et à l'Église, pratique des commandements, réception des sacrements). Autant que la psychologie appliquée à l'éducation, il doit posséder à fond le catéchisme — oui, le catéchisme — dans les rapports multiples et intimes avec l'œuvre sainte dans il est chargé. Pourquoi, hélas! certains éducateurs semblent-ils, pratiquement, ne pas s'en douter, du moins autant qu'il le faudrait ?

III. SON HISTOIRE. — De tout temps et dans tous les pays, à des degrés divers, on a fait de la pédagogie parce qu'on faisait ou qu'on avait fait de l'éducation. C'était plus où moins réfléchi, plus ou moins scientifique, plus ou moins fondé sur la vérité ou la réalité intégrale, plus ou moins heureux; mais, le mot fût-il ignoré, la chose existait. Pour s'en convaincre, qu'on lise, par exemple, L. Riboulet, *Manuel d'histoire de la pédagogie*, Lyon-Paris, 1925; J. Herment, même titre, Paris, 1919; ou encore le *Dictionnaire de pédagogie*, publié sous la direction de F. Buisson, ou l'*Histoire de la pédagogie* de G. Compayré. Ces deux derniers ouvrages, on le sait, sont pénétrés d'esprit protestant et même rationaliste et antichrétien; les deux premiers sont l'œuvre de catholiques déclarés et compétents.

Nos historiens de la pédagogie ne négligent pas les théoriciens de l'éducation qui vécurent avant l'ère chrétienne ou en dehors du christianisme, en Grèce et à Rome principalement; ni, non plus, les éducateurs protestants, déistes, athées, monistes, positivistes, évolutionnistes, qui se sont signalés depuis la Renaissance, la Réforme, la Révolution. Ils traitent de Rousseau, Kant, Pestalozzi, Frœbel, Auguste Comte, Herbart, Spencer, Bain, Stuart Mill, Fœrster, même de Jean Macé, Pécaut, Marion, Gréard, Compayré, Buisson, Payot... Mais, contrairement à la plupart des historiens non catholiques, ils font à nos éducateurs la large place qu'ils méritent. Sans parler des pédagogues de l'antiquité chrétienne et du Moyen Age qu'ils traitent avec les égards qui leur sont dus, ils insistent fort justement sur Claude Fleury, Fénelon,

les jésuites, les oratoriens, les frères des Écoles chrétiennes, Mme de Maintenon, Dupanloup, Lacordaire et autres, qu'il nous importe de connaître autant et plus que Coménius ou La Chalotais. On nous accuse facilement de manquer d'impartialité : je ne vois pas que, dans le camp opposé, on fasse preuve de plus et même d'autant de largeur d'esprit et de simple équité.

Est-il besoin de noter que, pour être pratique et intéressant, l'historien catholique de la pédagogie exposera avec un soin particulier ce qui concerne les éducateurs contemporains, ceux qui ont connu nos préoccupations intellectuelles, politiques et sociales? Herment et Riboulet, *op. cit.*, l'ont compris : il y a là un bon exemple à suivre.

IV. Son utilité. — De l'histoire de la pédagogie, comme de l'histoire de la philosophie, on semble faire fi parfois. A quoi bon, dit-on, s'arrêter à l'étude de tant de systèmes incomplets, faux, absurdes même? Mais n'y a-t-il que cela dans l'histoire de la pédagogie? Compte-t-on pour rien la leçon qui se dégage du fait même, qu' « il a fallu de longs siècles pour formuler un principe, en saisir toute l'importance, en faire de judicieuses applications »? Et puis, est-il rien d'attachant comme le récit des travaux de nos grands éducateurs, des peines et des épreuves « qui les assaillirent sans jamais ébranler leur constance? Leurs nobles exemples sont bien de nature à fortifier les cœurs et les volontés qui se sentiraient faiblir dans un labeur toujours pénible et souvent ingrat. » Enfin, continue L. Riboulet ,*op. cit.*, p. 14, « la connaissance des chimères et des erreurs pédagogiques n'est pas non plus sans profit. Ce sont, comme on l'a dit, des expériences manquées qui contribuent au progrès des méthodes en nous prémunissant contre des écueils qu'il convient d'éviter. Ainsi cette étude avive l'esprit critique en habituant les maîtres à n'accepter les théories qu'autant qu'elles ont reçu la sanction du temps et de l'expérience. »

D'aucuns vont jusqu'à contester la nécessité de l'étude de la pédagogie elle-même. Ils ont tort, évidemment. La seule expérience, l'empirisme pratique ne remplace pas la pédagogie scientifique. « Sans doute, écrit à ce propos M. Claparède, *Psychologie de l'enfant*, p. 4, la pratique peut, dans une certaine mesure, parer à l'insuffisance des connaissances théoriques, mais au prix de quelles erreurs! Sans doute, à force de construire des ponts qui s'écroulent ou des machines qui éclatent, un technicien sans instruction finira par mener ses ouvrages à bonne fin, à trouver empiriquement les formules de construction qu'il est incapable de calculer. Mais qui voudrait d'un tel ingénieur? » M. L. Riboulet, *Manuel de psychologie appliquée à l'éducation*, Lyon-Paris, 1925, p. 2, ajoute : « D'autres prétendent suppléer par leur dévouement à leur manque de formation pédagogique. Sans doute le dévouement peut beaucoup. Encore faut-il qu'il soit éclairé et n'agisse pas à la façon de l'instinct. D'autres enfin traitent de théories et d'utopies les connaissances professionnelles. Ils ignorent que ce que nous savons de la science et de l'art de l'éducation est le résultat de l'expérience des siècles. La pratique a d'abord précédé la théorie; de nos jours, la théorie doit précéder la pratique afin de la diriger... « J'affirme, dit M. Dumesnil, *Pour la pédagogie*, « p. 135, que le nombre est incalculable des heures « qui sont, chaque jour, je ne dis pas perdues inuti- « lement, mais gâchées nuisiblement, dans les classes « de France, malgré la bonne volonté des professeurs, « parce qu'on ne sait pas la pédagogie. »

Assurément, la connaissance de la pédagogie ne suffit pas pour faire un bon éducateur : il faut qu'il y joigne le dévouement, l'expérience, l'autorité (voir ce mot), et, si je puis dire, le sens de l'individuel, de ce qui convient à chaque enfant en particulier. Mais de là à conclure que la connaissance de la pédagogie est de peu d'utilité, il y a loin. Et l'on doit demander à tout maître (instituteur, catéchiste, etc.) une formation spéciale. « C'est, affirme avec raison L. Riboulet, *Manuel de psychologie...*, p. 2, une question de loyauté envers les parents, une question de justice envers les enfants, une condition de succès dans l'apostolat. »

J. Bricout.

PÈGUES Thomas est né en 1866, à Marcillac d'Aveyron (diocèse de Rodez), dans la région même où était né, à la fin du XIVe siècle, Jean Capréolus, « le prince des thomistes ». Entré chez les dominicains de Toulouse en 1888, il a été ordonné prêtre en 1892. Il enseigna successivement la philosophie, l'Écriture sainte et la théologie. En collaboration avec le P. Ceslas Paban, professeur au couvent des dominicains de Toulouse, il publia, de 1900 à 1908, une réédition, généralement appréciée de Capréolus, *Defensiones theologiæ divi Thomæ Aquinatis*, Tours, 7 vol. grand in-4°. Obligé par la loi Waldeck-Rousseau de cesser, en 1903, son enseignement à l'Institut catholique de Toulouse, le P. Pègues a entrepris l'ouvrage considérable qui sera l'œuvre principale de sa vie, le *Commentaire français littéral de la Somme théologique*. L'accueil fait à cette importante publication montre bien qu'elle répond à un besoin réel. Sur les 16 volumes déjà parus, 14 ont dû être réimprimés. L'ouvrage entier comprendra, semble-t-il, 19 volumes grand format in-8°, Toulouse. Ont été édités, à Toulouse également, deux autres ouvrages du P. Pègues, destinés à répandre dans tous les milieux la doctrine du Docteur angélique : *La Somme théologique de saint Thomas d'Aquin, en forme de catéchisme pour tous les fidèles* (1918) et *Initiation thomiste* (1921). On annonce comme devant paraître prochainement un nouvel ouvrage du P. Pègues : *Aperçus de philosophie thomiste et de propédeutique*, sorte de manuel de philosophie thomiste à l'usage des personnes du dehors qui voudraient s'instruire de cette philosophie, et fruit des conférences thomistes données par son auteur, depuis 1920, dans les principales villes de Provence et du littoral (Aix, Marseille, Toulon, Nice). Mentionnons enfin les deux publications suscitées par le double centenaire de saint Thomas d'Aquin (canonisation, naissance) : une édition nouvelle, sans aucune note, de la *Somme théologique* (1 vol. paru sur 6), et, en collaboration avec M. l'abbé Maquart, professeur au grand séminaire de Reims, la traduction française de la *Vie de saint Thomas par Guillaume de Tocco* (on a joint à cette *Vie* la traduction des principales dépositions des témoins au procès de canonisation). Par sa parole comme par ses écrits, le P. Pègues a réellement accompli une œuvre bienfaisante d'apostolat doctrinal.

Après onze ans (1909-1920) passés à Rome, au Collège angélique, comme professeur de la *Secunda Pars* de la Somme théologique, le P. Pègues a été rappelé en France, à Saint-Maximin (Var), pour y réorganiser, comme régent des études, le *Studium generale* de la province de Toulouse.

J. Bricout.

PÉGUY Charles naquit à Orléans le 7 janvier 1873. Après avoir fait ses études classiques dans sa ville natale, il vint à Paris préparer son admission à Normale. Reçu en 1894, il s'occupa surtout de sociologie et de poésie. Il publia successivement *Jeanne d'Arc, drame en trois pièces : Domrémy, les Batailles, Rouen* (1897), et *Marcel, premier dialogue de la cité harmonieuse* (1898), qui n'eurent aucun succès. On était alors au plein de l'affaire Dreyfus. Péguy prit violemment parti pour la révision du procès. Il mena la bataille avec un enthousiasme et un désintéresse-

ment extraordinaires. Par ensuite il fonda une librairie socialiste, qu'il dut bientôt abandonner, et une revue, *Les Cahiers de la Quinzaine*, dont le premier numéro parut le 5 janvier 1900. C'est dans cette revue qui comprend quatorze séries, la dernière datant d'août 1914, que parurent toutes les œuvres de Péguy. Ces œuvres sont étrangement mêlées. Au début, Péguy était non seulement dreyfusard mais anticlérical farouche, athée, socialiste. En 1905, sous le coup des menaces allemandes, il consacre un numéro entier des *Cahiers*, *Notre Patrie*, à exalter le patriotisme. D'autre part, il suit assidûment les cours de M. Bergson, qui lui fait toucher du doigt l'insuffisance du matérialisme. Péguy revient au spiritualisme, même il va plus loin, il va droit au catholicisme; seulement il s'arrête au seuil du temple. Il croit, il médite, il prie avec la ferveur d'un mystique, mais il refuse obstinément de faire baptiser ses enfants, d'aller à la messe et de remplir ses devoirs religieux. Son catholicisme et son mysticisme, à base d'intuitivisme bergsonien, offrent des analogies frappantes avec la *Profession de foi du vicaire savoyard*. Dans les deux cas on décèle l'orgueil d'une intelligence impatiente de tout contrôle. Seulement, chez Péguy, cet orgueil est en partie comprimé par une admirable sincérité, un certain bon sens pratique, une bonté foncière et un grand désintéressement. Ce désintéressement, Péguy a pris soin de le bien marquer dans *Notre jeunesse* (1910), qui est une apologie de son dreyfusisme; mais on le reconnaît sans peine dans toutes ses œuvres. Toutes portent la marque authentique d'un vrai poète consacré au culte de l'idéal. Malheureusement ce vrai poète est desservi par une technique déplorable. « Péguy ne sait pas composer, avouent J. et J. Tharaud. L'idée d'un plan arrêté lui était absolument étrangère... Il est illisible peut-être... C'est le sort de Péguy. Il rebute. Il effraie. Péguy n'est pas défendable... On l'accepte ou on ne l'accepte pas. » Je crois qu'il est difficile qu'on l'accepte tout entier. Il fatigue par l'abus constant, voulu, entêté, de la répétition, par les interminables parenthèses qui coupent à chaque instant sa phrase, par sa ponctuation fantaisiste, par ses néologismes et ses images bizarres. Surtout il est en matière religieuse, philosophique et sociale un guide peu sûr, il étonne et il scandalise le lecteur qui n'est pas averti. Pourtant il y a de très belles choses dans *Le Mystère de la charité de Jeanne d'Arc* (1910), *Le Porche du Mystère de la deuxième vertu* (1912), *Le Mystère des saints Innocents* (1912), *Victor-Marie, comte Hugo* (1911), *La tapisserie de Notre-Dame* (1913), *Ève* (1913), etc. Il serait à souhaiter qu'un critique autorisé les recueillît pieusement. En attendant, on lira avec infiniment de plaisir et de profit le très beau livre de MM. Jérôme et Jean Tharaud : *Notre cher Péguy*.

Charles Péguy partit comme lieutenant de l'armée territoriale au début de la guerre; il demanda à passer dans la réserve de l'armée active, prit part à la retraite de nos troupes après Charleroi et tomba, frappé d'une balle au front, le 5 septembre 1914 à Plessis-l'Évêque (Seine-et-Marne).

Léon Jules.

PEILLAUBE. — Né à Calonges, dans le Lot-et-Garonne, le 8 juillet 1864, E. Peillaube fit ses études secondaires au petit séminaire et ses études de théologie au grand séminaire d'Agen. Ordonné prêtre en 1890, puis étudiant à l'Institut catholique de Toulouse, il conquit en deux ans ses grades philosophiques et théologiques. L'année suivante, en 1892, il entrait dans la Société de Marie.

Deux importants ouvrages et une revue suffisent à montrer le mérite philosophique du P. Peillaube. Dès 1895, en effet, il publia un volume in-8° sur le *Théorie des Concepts*. Le choix du sujet, la manière dont sont mises en lumière l'existence, l'origine et la valeur de nos idées, comme aussi la précocité du talent attirèrent l'attention de Mgr d'Hulst : en 1896, le P. Peillaube était nommé professeur de psychologie à l'Institut catholique. Quatre ans plus tard, en 1900, le professeur lançait la *Revue de Philosophie*, qui n'a pas cessé, depuis, de paraître en 12 fascicules par an, ou 6 depuis la guerre : ceux-ci, à l'occasion de certains anniversaires, de Kant, etc., ou de certaines questions, l'évolutionnisme, etc., prennent l'importance et le format d'un gros volume in-8°. C'est dans la revue que parurent en articles détachés les images visuelles, les images auditives,...; réunies en volumes, les *Images* du P. Peillaube sont « un livre de grande valeur : après l'avoir lu, on le relira. » (P. Charles.) Peu de temps après, en 1912, le P. Peillaube était nommé doyen de la Faculté de philosophie : il a joué le principal rôle dans l'organisation de cette Faculté qui compte aujourd'hui seize professeurs.

Là ne s'est pas borné son apostolat philosophique : il l'a soutenu et développé par des œuvres diverses et la fécondité de sa plume. D'une part, en effet, et dès 1895, il fonde la Réunion des Étudiants, 104, rue de Vaugirard; en 1906, il crée une *Bibliothèque de philosophie expérimentale*, en 1923, la collection des *Études philosophiques;* en 1925, pour initier les femmes du monde aux sciences sacrées en vue d'établir sur des bases solides la vie spirituelle, il institue le Cercle thomiste féminin, et en même temps organise les *Cahiers*, revue mensuelle qui est l'organe de l'œuvre, 20, rue Monsieur. — D'autre part, le P. Peillaube ne cesse d'écrire et donne : d'abord à la *Revue* des articles divers et un bulletin de l'enseignement philosophique; puis des rapports à plusieurs congrès, l'un spécialement sur le péripatétisme et l'expérience, au Congrès international de Psychologie (IV^e^ en 1900 sous la présidence de Th. Ribot); plus récemment, en 1924, des *Conseils à des jeunes gens* pour le choix d'un état de vie; enfin sa collaboration à une œuvre collective intitulée : *Initiation à la philosophie de saint Thomas*. — N'omettons pas de dire, que le P. Peillaube a été chargé, en 1914, de fonder le Séminaire de Saint-Thomas d'Aquin : béni par Pie X, ce séminaire de la Faculté de philosophie s'est continué en 1917 par le Séminaire des Carmes, qui est devenu ainsi un séminaire pour la formation des clercs, l'enseignement étant donné par les Facultés de philosophie, de théologie et de droit canon.

Psychologue encore plus que métaphysicien, le doyen de la Faculté de philosophie cherche par-dessus tout l'accord de son enseignement philosophique avec les sciences expérimentales. L'expérience, il la veut dans sa *Revue*, qui fournit en abondance et invite les savants à apporter au métaphysicien des données positives; il la veut dans sa *Bibliothèque de philosophie expérimentale*, dans sa collection d'*Études philosophiques;* il la veut surtout dans ce Laboratoire de psychologie expérimentale, dont il vient, en 1926, à l'instar de Wundt à Leipzig et après le cardinal Mercier à Louvain, de doter l'Institut catholique de Paris, laissant sa direction à M. G. Dwelshauvers. Grande donc et féconde a été l'activité du P. Peillaube pour détruire le divorce de la philosophie et des sciences; grande reste son influence dans l'orientation des esprits vers une philosophie appuyée sur des bases solides et inébranlables.

D. Barbedette.

PEINES ECCLÉSIASTIQUES. — L'Église, société parfaite, a, dans ses attributions natives, la pouvoir coercitif. Elle a le droit de l'exercer, indépendamment de toute autorité humaine, et de frapper de peines soit spirituelles, soit temporelles, ses propres

sujets qui se rendraient coupables de délits. Dans l'exercice de ce pouvoir, le Code de droit canonique demande aux évêques et autres Ordinaires de se rappeler le sage avertissement du Concile de Trente (sess. XIII, c. I, *De reform.*) : « Ils se souviendront qu'ils ont pour mission de paître le troupeau, et non de frapper; leur devoir de chef ne consiste pas à dominer leurs sujets, mais à les aimer comme des fils et des frères; c'est par leurs exhortations et leurs avertissements qu'ils doivent travailler à les détourner du mal, afin de n'être pas forcés, s'ils pèchent, de leur infliger de justes châtiments. Si par fragilité quelque faute est commise, leur devoir, comme le dit saint Paul, est de reprendre, de supplier, de réprimander, mais en toute bonté et patience : car la bienveillance est souvent plus efficace que la dureté, l'exhortation que la menace, et la charité plus puissante que la force. Si toutefois la gravité du délit exige une dure punition, ils allieront la mansuétude et la rigueur, la miséricorde et la justice, la douceur et la sévérité, afin de conserver sans raideur la discipline nécessaire au bien des peuples, et d'obtenir que les coupables s'amendent ou, s'il ne veulent pas se repentir, que les autres du moins soient détournés du mal par la crainte du châtiment exemplaire infligé aux rebelles. » C. 2214. Cette question des peines ecclésiastiques est longuement traitée dans le Code de droit canonique, c. 2215-2414. Nous parlerons, en suivant le plan du Code : I. Des peines ecclésiastiques en général; II. De chaque espèce de peines en particulier; III. Des principaux délits et des peines dont ils sont frappés.

I. Des peines ecclésiastiques en général. — 1° *Notion et Espèces.* — On appelle *peine* ecclésiastique la privation d'un bien infligée par l'autorité légitime pour la correction du délinquant et la punition d'un délit. C. 2215. Cette définition nous fait connaître la vraie nature de la peine ecclésiastique (la privation d'un bien) et la double fin qu'elle est destinée à atteindre : la correction du délinquant (c'est le but des peines *médicinales* ou censures), et la punition du délit (c'est le but des peines *vindicatives*). A côté des peines proprement dites, le Code de droit canonique mentionne aussi les *remèdes* de caractère pénal et les *pénitences*. C. 2216.) (Voir la deuxième partie de cet article.)

Les peines sont dites : *déterminées*, si dans la loi elle-même ou le précepte, elles sont précisées de telle manière qu'on ne puisse leur en substituer d'autres (*taxative*); *indéterminées*, si elles sont laissées au jugement prudent du juge ou du supérieur. Peu importe du reste, dans ce cas, que la loi oblige le juge ou le supérieur à punir, ou lui en laisse seulement la faculté. Les peines sont *latæ sententiæ*, lorsque, déterminées dans la loi ou le précepte, elles sont encourues par le fait même que le délit est commis (*ipso facto*); elles sont *ferendæ sententiæ*, lorsqu'elles doivent être infligées par le juge ou le supérieur. — On distingue encore les peines *a jure :* ce sont celles qui sont déterminées dans la loi elle-même, soit comme peines *latæ sententiæ*, soit comme peines *ferendæ sententiæ;* et les peines *ab homine :* ce sont celles qui sont annexées à un précepte particulier, et celles qui sont infligées par une sentence judiciaire condamnatoire, même si elles sont déterminées par une loi. Il suit de là qu'une peine *ferendæ sententiæ* déterminée par une loi est seulement *a jure* jusqu'à ce qu'intervienne la sentence condamnatoire. Une fois cette sentence prononcée, elle est à la fois *a jure* et *ab homine*, mais le droit la considère alors comme *ab homine*. Une peine est toujours censée *ferendæ sententiæ*, à moins que les termes de la loi ou du précepte n'indiquent expressément qu'elle est *latæ sententiæ* : ce qu'indiquent les mots *ipso facto*, *ipso jure*, ou autres termes semblables, C 2217.

2° *Auteur.* — Tous ceux qui, dans l'Église, ont le pouvoir de faire des lois ou d'imposer des préceptes, peuvent aussi munir ces lois ou ces préceptes de sanctions pénales. Mais ceux qui ne possèdent que le pouvoir judiciaire (par exemple, l'official) ne peuvent qu'appliquer les peines légitimement établies, et en se conformant aux prescriptions du droit. Un vicaire général ne peut pas, sans mandat spécial, infliger de peines. Ceux qui ont le pouvoir législatif peuvent, dans les limites de leur juridiction, munir de sanctions pénales non seulement leurs propres lois ou celles de leurs prédecesseurs, mais aussi, lorsque des circonstances spéciales l'exigent, les lois divines, et les lois ecclésiastiques portées par une autorité supérieure, en vigueur sur leur territoire. Ils peuvent aussi, dans les mêmes conditions, aggraver les peines existantes. C. 2220-2221.

3° *Interprétation.* — Lorsqu'il y a lieu d'interpréter une sanction pénale, il faut toujours suivre l'interprétation la plus bénigne. Mais si le doute porte sur la question de savoir si une peine, infligée par un supérieur compétent, est juste ou non, il faut la considérer comme juste et l'observer au for interne, comme au for externe, sauf le cas d'un appel suspensif. On n'a pas le droit d'étendre une peine portée contre une personne ou dans un cas, à une autre personne ou à un autre cas, même s'il y a une raison égale ou même plus grave, à moins qu'il ne s'agisse de punir de la même peine les auteurs d'un délit et leurs principaux complices (voir DÉLIT, t. II, col. 749). C. 2219.

4° Dans la *détermination de la peine*, il faut tenir compte de la gravité du délit, du degré de responsabilité du coupable, du scandale et du dommage causés, afin de proportionner la peine à ces divers éléments. Par conséquent on devra considérer non seulement l'objet et la gravité de la loi, mais aussi l'âge, l'instruction, l'éducation, le sexe, la condition, l'état mental du délinquant, la dignité de la personne offensée, ou de celui qui commet le délit, la fin qu'il s'est proposée, le lieu et le temps dans lequel le délit a été commis. On se demandera aussi si le coupable a agi sous l'impulsion de la passion, ou sous l'influence d'une crainte grave, s'il s'est repenti de son délit, et s'il s'est efforcé lui-même d'en empêcher les mauvais effets, etc. Non seulement les irresponsables, mais ceux qui n'ont pas été gravement responsables, ne sont passibles d'aucune peine ni *latæ sententiæ* ni *ferendæ sententiæ*, même au for externe si cette absence ou diminution de responsabilité est prouvée au for externe. S'il y a eu injures mutuelles, le Code admet la compensation : toutefois si les injures ne sont pas équivalentes, le juge devra condamner le plus coupable, en diminuant, s'il y a lieu, la peine, C. 2218.

Même lorsque la loi ne prévoit aucune sanction, le supérieur légitime peut cependant, même sans menace préalable, punir d'une juste peine la transgression de cette loi, s'il en est résulté quelque scandale ou si la gravité spéciale de cette transgression le demande. Dans les autres cas, le coupable ne peut être puni que si, après avis indiquant quelle peine (*latæ* ou *ferendæ sententiæ*) il encourrait en cas de transgression, il viole la loi sans tenir compte de cet avertissement.

De même, lorsque le fait du délit n'est que probable, ou lorsque l'action pénale contre un délit certain est éteinte par la prescription, le supérieur légitime a le droit, et même le devoir, de ne pas promouvoir (aux ordres) un clerc dont l'idonéité n'est pa certaine, et, pour éviter le scandale, d'interdire à un clerc l'exercice du saint ministère ou même de l'écarter de son office par les moyens de droit : ces mesures,

dans les cas envisagés, n'ont pas le caractère pénal. C. 2222.

5° Dans l'*application des peines*, le *juge* ne peut augmenter une peine déterminée que si des circonstances aggravantes extraordinaires l'exigent. Si la loi portant une peine *ferendæ sententiæ* est formulée en termes facultatifs (v. g. le juge pourra), il appartient au juge d'apprécier en toute prudence et conscience s'il doit infliger la peine, ou, s'il s'agit d'une peine déterminée, la modérer. Si la loi est formulée en termes préceptifs, la peine doit en règle générale être infligée, mais le Code s'en remet à la prudence et à la conscience du juge ou du supérieur : soit pour *différer* à un temps plus opportun l'application de la peine, si l'on prévoit que la punition hâtive du coupable doive entraîner de plus grands maux; soit pour s'*abstenir* d'infliger la peine, si le coupable s'est parfaitement amendé, et a réparé le scandale, ou s'il a été suffisamment puni (ou si l'on prévoit qu'il le sera) par l'autorité civile; soit enfin pour *modérer* la peine déterminée ou lui substituer un remède d'ordre pénal ou une pénitence, s'il existe quelque circonstance notablement atténuante, ou si le coupable s'est amendé, ou si une peine a déjà été portée par l'autorité civile et que le juge ou le supérieur estime opportun de la compléter par une légère punition.

S'il s'agit de déclarer qu'une peine *latæ sententiæ* a été encourue, le supérieur est généralement libre de faire ce que lui dicte la prudence; il doit cependant prononcer cette sentence déclaratoire si la partie intéressée le demande, ou si le bien commun l'exige. C. 2223.

Ordinairement, chaque délit doit être puni de sa peine. Cependant si, en raison du nombre de délits, le total des peines à infliger devenait excessif, le Code permet au juge soit d'infliger, parmi les peines encourues, la plus grave de toutes, en y ajoutant, s'il y a lieu, quelque pénitence ou remède pénal, soit de réduire les peines à des limites équitables, en tenant compte du nombre et de la gravité des délits. Si la loi a porté une peine et contre la tentative de délit, et contre le délit consommé, si le délit a été commis, c'est la peine portée contre le délit consommé qui doit être infligée. C. 2224.

Si une sentence judiciaire intervient pour déclarer ou infliger une peine, on doit observer les canons relatifs au prononcé d'une sentence judiciaire; mais s'il s'agit d'une peine (*latæ* ou *ferendæ sententiæ*) infligée par mode de précepte particulier, c'est par écrit ou devant deux témoins qu'elle doit d'ordinaire être déclarée ou infligée et les causes de la peine doivent être indiquées à moins qu'il ne s'agisse de suspense *ex informata conscientia*, C. 2225. Voir Suspense.

6° *Sujet du pouvoir coercitif*. — *a*) Tous ceux qui sont soumis à une loi ou à un précepte encourent, s'ils les violent, les peines qui les sanctionnent, à moins d'en être expressément exemptés. Bien qu'une loi pénale postérieure soit substituée à la loi antérieure qu'elle remplace, si cependant le délit était déjà commis lorsque la loi postérieure a été portée, on devrait appliquer au coupable celle des deux lois qui lui est le plus favorable. Si la loi postérieure supprime la loi antérieure ou même seulement la peine, la peine cesse aussitôt, sauf s'il s'agit de censures déjà contractées. La peine atteint le coupable partout où il se trouve, et persiste même après que le supérieur d'où elle émane a perdu sa juridiction, à moins que le contraire ne soit expressément indiqué. C. 2226.

Lorsqu'il s'agit de souverains, de leurs fils, filles, ou héritiers présomptifs, de cardinaux, de légats du Saint-Siège, ou (pour des affaires criminelles) d'évêques même titulaires, seul le souverain pontife peut leur infliger une peine, ou déclarer qu'ils l'ont encourue. A moins d'être expressément nommés, les cardinaux ne sont pas atteints par les lois pénales, et les évêques n'encourent pas les suspenses et interdits *latæ sententiæ*. C. 2227.

b) La peine portée par la loi n'est encourue que si le délit commis est parfait en son genre, réalisant toutes les conditions exigées en propres termes par la loi. C. 2228.

L'*ignorance* affectée, qu'elle ait pour objet la loi ou la peine seule, n'exempte jamais d'une peine *latæ sententiæ*, même si la loi n'atteint que les coupables qui ont agi avec pleine connaissance et délibérément. Lorsque la loi ne veut punir que les coupables qui ont agi avec pleine advertance et de propos délibéré — par exemple, si elle contient les expressions suivantes : *præsumpserit, ausus fuerit, scienter, studiose, temerarie, consulto egerit*, ou d'autres semblables — toute diminution de responsabilité (du côté de l'intelligence ou de la volonté) exempte des peines *latæ sententiæ*. Si la loi ne renferme aucune des expressions précitées, l'ignorance de la loi, ou même de la peine seule, n'exempte jamais d'une peine *latæ sententiæ*, si cette ignorance est *crassa* ou *supina* (voir t. III, col. 940); si l'ignorance n'est pas *crassa* ou *supina*, elle n'exempte pas des peines *latæ sententiæ* vindicatives mais elle exempte des médicinales (qui pourront être remplacées, le cas échéant, par une autre peine convenable ou une pénitence). L'*ivresse*, l'omission de la diligence requise, la faiblesse d'esprit, l'impulsion passionnelle, n'exemptent pas des peines *latæ sententiæ* si, malgré la diminution de la responsabilité, l'acte est encore gravement coupable. La *crainte grave* n'exempte nullement des peines *latæ sententiæ* lorsque le délit tourne au mépris de la foi ou de l'autorité ecclésiastique, ou au préjudice public des âmes. C. 2229.

Les impubères (voir Age), n'encourent pas les peines *latæ sententiæ*. Il faut les corriger par des punitions éducatives, plutôt que par des censures ou par d'autres peines plus graves vindicatives. Quant aux pubères qui auraient entraîné des impubères à violer la loi, ou qui auraient été leurs coopérateurs principaux (voir Délit, t. II, col. 749) dans le délit qu'ils ont commis, ils encourent la peine établie par la loi. C. 2230.

c) Lorsqu'un délit a été commis par plusieurs en *coopération*, même si un seul est nommé dans la loi, les coopérateurs principaux (dans le sens expliqué t. II, col. 749) encourent la même peine, à moins que la loi n'en ait décidé autrement en termes exprès. Les autres coopérateurs doivent seulement être punis d'une autre peine juste, laissée à la sage appréciation du supérieur, à moins que la loi n'ait établi pour eux une peine particulière. C. 2231.

d) Toute peine *latæ sententiæ*, qu'elle soit médicinale ou vindicative, atteint *ipso facto* le coupable qui a conscience de son délit, aussi bien au for interne qu'au for externe. Cependant, jusqu'à ce qu'une sentence déclaratoire soit intervenue, le délinquant peut ne pas tenir compte de la peine toutes les fois qu'il ne le pourrait sans se diffamer; et au for externe personne ne peut exiger de lui qu'il observe sa peine, à moins que le délit ne soit notoire. Nous avons dit plus haut que cette sentence déclaratoire, laissée généralement à la décision prudente du supérieur, devait être portée si une partie intéressée le demandait, ou si le bien commun l'exigeait. Cette sentence déclaratoire a un effet rétroactif jusqu'au jour où le délit a été commis. C. 2232.

e) Pour qu'une peine puisse être infligée, il faut qu'on ait la preuve certaine que le délit a eté commis et qu'il n'a pas été légitimement prescrit. Même si on

a cette preuve certaine, s'il s'agit d'infliger une censure, il faut réprimander le coupable, l'inviter au repentir et à la réparation des dommages et du scandale qu'il a causés, et lui donner un délai pour venir à résipiscence, si le juge ou le supérieur estime prudemment pouvoir le faire. Si la contumace persiste, on peut infliger la censure. C. 2233.

f) Celui qui a commis plusieurs délits doit non seulement être puni plus sévèrement, mais encore, si le juge estime prudemment que les circonstances le comportent, être mis en surveillance ou soumis à un autre remède pénal. C. 2234.

g) Le délit avorté ou la tentative de délit, à moins que la loi ne les frappe en tant que tels, comme des délits distincts, peuvent être punis d'une peine proportionnée à leur gravité. Toutefois la tentative de délit ne peut pas être punie si le coupable spontanément s'est arrêté dans l'exécution de l'œuvre délictueuse, et s'il n'en est résulté ni dommage ni scandale. C. 2235.

7° *La remise de la peine* (soit par absolution, s'il s'agit de censures, soit par dispense, s'il s'agit de peines vindicatives), ne peut être accordée que par celui qui a porté la peine ou par son supérieur ou successeur compétent, ou par celui à qui ce pouvoir a été confié. Celui qui peut exempter de la loi peut aussi remettre la peine qui la sanctionne. Le juge qui en vertu de son office applique une peine établie par un supérieur ne peut pas faire remise de cette peine une fois qu'elle a été appliquée. C. 2236.

Lorsqu'il s'agit de cas *publics*, l'Ordinaire peut remettre les peines *latæ sententiæ* établies par le droit commun, à l'exception : des cas qui ont été portés au for contentieux; des censures réservées au Saint-Siège; et des peines vindicatives suivantes : *inhabilité* aux bénéfices, offices, dignités, emplois ecclésiastiques ; *privation* desdits bénéfices, offices, dignités, emplois, du droit de vote ou de l'éligibilité (voix active ou passive), du droit de patronat, d'un privilège ou d'une grâce accordée par le Saint-Siège; *suspense* perpétuelle; *infamie* de droit.

Lorsqu'il s'agit de cas *occultes*, l'Ordinaire peut remettre par lui-même ou par un autre les peines *latæ sententiæ* établies par le droit commun, à l'exception des censures très spécialement ou spécialement réservées au Saint-Siège.

Des pouvoirs spéciaux sont accordés aux confesseurs dans les cas *urgents* pour absoudre des censures ou des peines vindicatives. Voir plus loin. C. 2237.

La remise de la peine est nulle de plein droit si elle a été obtenue par la violence ou par la crainte grave. C. 2238.

La remise de la peine peut être accordée validement à un présent ou à un absent, absolument ou sous condition, au for externe ou seulement au for interne. Elle peut être accordée de vive voix; mais si la peine a été infligée par écrit, il vaut mieux que la remise de la peine soit également accordée par écrit. C. 2239.

L'action pénale se prescrit d'ordinaire par trois ans. Toutefois la prescription n'est que d'un an pour le débit d'injure; elle est de cinq ans pour les délits qualifiés contre le sixième et le septième commandement; et de dix ans pour la simonie et l'homicide. Des règles spéciales concernent les délits qui relèvent du Saint-Office C. 2240.

II. De chaque espèce de peines en particulier. — I. DES PEINES MÉDICINALES OU CENSURES. — 1° *Des censures en général.* — *a*) Le Code *définit* la censure : une peine dont l'effet est de priver un homme baptisé, *délinquant*, et *contumace*, de certains biens spirituels (ou annexés aux spirituels) jusqu'à ce que, sa contumace ayant cessé, il en reçoive l'absolution. C. 2241. Ce n'est qu'avec modération et grande circonspection que doivent être infligées les censures, surtout *latæ sententiæ*, et tout particulièrement l'excommunication.

Seul un délit externe, grave, consommé, et accompagné de contumace, peut être puni de censure. Mais on peut porter des censures même contre des délinquants inconnus.

Lorsqu'il s'agit de censure *ferendæ sententiæ*, on appelle contumace celui qui, après avoir été invité au repentir, et à la réparation des dommages et du scandale causés, persévère dans son délit ou refuse d'en faire pénitence et de réparer les dommages et le scandale. Lorsqu'il s'agit de censure *latæ sententiæ*, il suffit, pour l'encourir, de violer la loi ou le précepte sanctionné par ladite peine, sans avoir un légitime motif d'excuse. On considère que la contumace a cessé lorsque le délinquant s'est vraiment repenti du délit commis, et en même temps a lui-même convenablement réparé (ou du moins sérieusement promis de réparer) les dommages et le scandale. C'est à celui à qui est demandée l'absolution qu'il appartient de juger oui ou non si le repentir est sincère, si la réparation est suffisante, ou la promesse de réparer sérieuse. C. 2242.

b) Les censures infligées par sentence judiciaire emportent avec elles leur exécution, aussitôt qu'elles ont été portées. Elles ne sont pas *susceptibles d'appel* suspensif, mais seulement dévolutif. De même les censures infligées par mode de précepte sont susceptibles de *recours*, mais seulement dévolutif. L'appel ou le recours contre une sentence judiciaire ou un précepte portant menace de censures (même *latæ sententiæ*) non encore contractées, ne sont suspensifs ni de la sentence ou du précepte ni des censures, s'il s'agit d'une chose dans laquelle le droit n'admet pas que l'appel ou le recours soit aussi suspensif; dans les autres cas, ils sont suspensifs des censures, mais laissent subsister l'obligation de faire ce qu'a ordonné la sentence ou le précepte, à moins que l'appel ou le recours aient visé non seulement la peine, mais aussi la sentence elle-même ou le précepte. C. 2243.

c) *Le même sujet peut être frappé de plusieurs censures* non seulement d'espèce différente (v. g. une excommunication, une suspense...) mais de même espèce (v. g. plusieurs excommunications). Les censures *latæ sententiæ* se multiplient de trois manières : si, par une seule action, ou par plusieurs actions distinctes, on commet plusieurs délits dont chacun est frappé de censure; si, à plusieurs reprises, on commet le même délit frappé de censure, de sorte qu'il y ait plusieurs délits distincts; si on commet une ou plusieurs fois un délit frappé de diverses censures par des supérieurs distincts. Les censures *ab homine* se multiplient si plusieurs préceptes, ou plusieurs sentences, ou plusieurs parties distinctes d'un même précepte ou d'une même sentence, comportent chacun leur censure. C. 2244.

d) Parmi les censures, *les unes sont réservées, et les autres non réservées.* La censure *ab homine* est réservée à celui qui a infligé la censure ou qui a porté la sentence, ou à son supérieur compétent, ou à son successeur, ou à son délégué. Quant aux censures réservées *a jure*, les unes sont réservées à l'*Ordinaire*, et les autres au *Saint-Siège*. Ces dernières se subdivisent en censures *simplement*, *spécialement* ou *très spécialement* réservées au Saint-Siège. Pour qu'une censure *latæ sententiæ* soit réservée, il faut que ce soit dit expressément dans la loi ou le précepte. Dans le doute, de droit ou de fait, la censure n'est pas réservée. C. 2245. Une censure ne doit être réservée que si cette réserve est réclamée par la gravité particulière des délits, et par la nécessité de mieux pourvoir à la discipline

ecclésiastique et de guérir les consciences des fidèles. La réserve doit s'interpréter strictement. Lorsqu'une censure a pour effet d'empêcher la réception des sacrements, le péché que punit cette censure est lui aussi réservé; mais la réserve du péché cesse complètement lorsque la censure n'est pas encourue, ou lorsqu'elle est levée par l'absolution. C. 2246.

Lorsqu'une censure est réservée au Saint-Siège, l'Ordinaire ne peut pas porter contre le même délit une censure qui lui serait réservée à lui-même. La réserve d'une censure dans un territoire particulier n'a aucun effet en dehors de ce territoire, même si le censuré a quitté le territoire pour se faire absoudre de cette censure. Mais une censure *ab homine* est réservée par tout l'univers, de sorte que le censuré ne peut pas en être absous par qui n'aurait pas les pouvoir nécessaires. Si le confesseur, ignorant la réserve, absout le pénitent de la censure et du péché, l'absolution de la censure est valide, sauf s'il s'agit d'une censure *ab homine* ou d'une censure très spécialement réservée au Saint-Siège. C. 2247.

e) Une censure, quelle qu'elle soit, une fois contractée, ne peut être enlevée que par l'*absolution* légitime.

1. Dès que le délinquant cesse d'être contumace, il a droit à recevoir l'absolution, et on ne peut la lui refuser. Mais celui qui l'absout de la censure peut, s'il y a lieu, lui infliger une peine vindicative convenable ou une pénitence pour le délit qu'il a commis. Une censure enlevée par l'absolution ne revit pas, sauf dans le cas où une obligation imposée sous peine de réincidence n'aurait pas été remplie. C. 2248.

2. Si l'on a plusieurs censures, on peut être absous de l'une d'elles, sans l'être des autres. Celui qui demande l'absolution doit indiquer tous les cas : autrement l'absolution ne vaudrait que pour le cas exprimé. Si l'on demande l'absolution d'un ou plusieurs cas particuliers, et que le supérieur donne une absolution générale, cette absolution vaut également pour les cas que de bonne foi on n'aurait pas signalés (à l'exception des censures très spécialement réservées au Saint-Siège), mais non pour les cas omis de mauvaise foi. C. 2249.

3. S'il s'agit d'une censure qui n'empêche pas la réception des sacrements, le censuré bien disposé et cessant d'être contumace peut être absous de ses péchés, sans l'être de sa censure. Mais s'il s'agit d'une censure qui empêche la réception des sacrements, le censuré ne peut être absous de ses péchés qu'après avoir été absous de sa censure. L'absolution de la censure au for sacramentel est contenue dans la formule habituelle de l'absolution des péchés que donnent les rituels; au for non sacramentel, elle peut être donnée de n'importe quelle manière, mais pour l'absolution de l'excommunication il convient régulièrement d'employer la formule indiquée dans ces rituels. C. 2250.

4. L'absolution de la censure donnée au for externe vaut aussi au for interne. Si l'absolution n'a été donnée qu'au for interne, celui qui a été absous peut se conduire comme tel, tout scandale étant écarté, même dans les actes du for externe; mais à moins qu'on ne prouve ou du moins qu'on ne présume légitimement au for externe que l'absolution lui a été donnée, les supérieurs du for externe peuvent exiger que la censure soit observée, et le coupable devra leur obéir, jusqu'à ce que l'absolution ait été obtenue au for externe. C. .2251.

5. Ceux qui, étant *en danger de mort*, ont été absous par un prêtre dépourvu de pouvoirs spéciaux d'une censure *ab homine* ou d'une censure très spécialement réservée au Saint-Siège, sont obligés, une fois revenus à la santé, et cela sous peine de retomber dans la censure, de recourir à celui qui a porté la censure, s'il s'agit d'une censure *ab homine*, à la Pénitencerie ou à l'évêque ou à un autre pourvu des pouvoirs nécessaires, s'il s'agit d'une censure *a jure*. Ce recours doit avoir lieu dans le mois, sous un nom fictif, et se faire au moins par lettre ou par l'intermédiaire du confesseur, si cela peut se faire sans grave inconvénient. Le censuré devra se conformer aux ordres qu'il recevra. C. 2252.

6. *En dehors du danger de mort*, peuvent absoudre : d'une censure *non réservée*, n'importe quel confesseur au for sacramentel; en dehors du for sacramentel, celui qui a juridiction au for externe sur le coupable; — d'une censure *ab homine*, celui à qui la censure est réservée (voir plus haut), même si le coupable a transféré ailleurs son domicile ou son quasi-domicile; — d'une censure *réservée a jure*, celui qui a établi la censure, ou à qui elle est réservée, ou leurs successeurs, supérieurs compétents ou délégués. Par conséquent si la censure est réservée à l'évêque ou à l'Ordinaire, n'importe quel Ordinaire peut absoudre ses sujets, et l'Ordinaire du lieu peut en plus absoudre les étrangers; si la censure est réservée au Saint-Siège, c'est le Saint-Siège, ou ceux qui en ont obtenu le pouvoir, qui accordera l'absolution. Des pouvoirs généraux suffisent pour absoudre des censures simplement réservées; il faut des pouvoirs spéciaux pour les censures spécialement réservées, et des pouvoirs très spéciaux pour les censures très spécialement réservées. Voir cependant ce qui va être dit des cas urgents. C. 2253.

7. *Dans les cas urgents*, c'est-à-dire si les censures *latæ sententiæ* ne peuvent pas être extérieurement observées sans un péril de grave scandale ou d'infamie, ou s'il est dur au pénitent de rester dans l'état de péché grave pendant le temps nécessaire à l'intervention du supérieur compétent, n'importe quel confesseur peut absoudre de ces censures au for sacramentel, de quelque manière qu'elles soient réservées. Mais il doit imposer l'obligation, sous peine de retomber dans la censure, de recourir dans le mois, sous un nom fictif, à la Pénitencerie ou à l'évêque ou à un autre supérieur pourvu des pouvoirs nécessaires, et de s'en tenir à leurs ordres. Le recours peut avoir lieu par lettre ou par l'intermédiaire du confesseur, si cela peut se faire sans grave inconvénient. Rien n'empêche que le pénitent, même après avoir reçu l'absolution dans les conditions indiquées, et avoir recouru au supérieur, aille trouver un autre confesseur muni des pouvoirs nécessaires et, après lui avoir avoué en confession au moins le délit et la censure, reçoive de lui l'absolution. Cette absolution obtenue, il acceptera de faire ce que lui ordonnera ce confesseur et ne sera pas obligé ensuite de se conformer aux ordres qui lui viendront du supérieur auquel il a eu recours. S'il arrive que, dans un cas extraordinaire, le recours soit moralement impossible, le confesseur lui-même, sauf s'il s'agit de l'absolution du complice, peut accorder l'absolution sans imposer ce recours : il prescrira cependant les remèdes de droit et imposera pour la censure une pénitence et une satisfaction convenables qui devront être accomplies dans le délai convenable déterminé par le confesseur, sous peine de reviviscence de la censure. C. 2254.

2° *De chaque censure en particulier.* — Il existe trois censures : l'*excommunication*, l'*interdit*, la *suspense*. L'excommunication ne peut atteindre que les personnes physiques : par conséquent, s'il arrive qu'elle soit portée contre un corps moral, elle est censée atteindre individuellement chacun de ceux qui ont concouru au délit. L'interdit et la suspense peuvent aussi atteindre une communauté, en tant que personne morale. L'excommunication et l'interdit atteignent même les laïcs, mais la suspense n'atteint que les

clercs. L'interdit peut même atteindre un lieu. L'excommunication est toujours une censure. L'interdit et la suspense peuvent être soit des censures, soit des peines vindicatives, mais dans le doute on présume que ce sont des censures. C. 2255.

Le Code explique ici deux expressions qui reviennent souvent dans la suite : les *divins offices* et les *actes légitimes ecclésiastiques*. C. 2256. Par *divins offices*, il faut entendre les fonctions du pouvoir d'ordre qui par l'institution du Christ ou de l'Église sont ordonnées au culte divin et ne peuvent être faites que par les clercs. Nous avons expliqué ailleurs (v. g., t. I, col 90) ce qu'il fallait entendre par *actes légitimes ecclésiastiques*.

1. *L'excommunication* est une censure qui exclut de la communion des fidèles. Cette exclusion comporte nécessairement tous les effets ci-après enumérés. On l'appelle aussi *anathème*, surtout lorsqu'elle est infligée avec toute la solennité prévue au pontifical romain. C. 2257.

On distingue deux sortes d'excommuniés : les *tolérés* et les *vitandi*. Ne sont *vitandi ipso facto* que ceux qui ont commis quelque injure réelle sur la personne du souverain pontife. En dehors de ce cas, ne sont *vitandi* que ceux qui ayant été nommément excommuniés par le Saint-Siège ont été publiquement dénoncés comme tels dans un décret ou une sentence déclarant expressément qu'on doit les éviter. C. 2258.

a) Tout excommunié est privé du droit *d'assister aux divins offices*, mais non à la prédication de la parole de Dieu. Si un excommunié *toléré* assiste *passivement*, il n'est pas nécessaire de l'expulser; mais si c'est un *vitandus*, il faut l'expulser, et si on ne le peut, il faut cesser l'office, pourvu qu'on puisse le faire sans grave inconvénient. S'il s'agit d'une assistance *active*, comportant quelque participation à la célébration des divins offices, on doit en exclure non seulement les *vitandi*, mais tous ceux qui ont été l'objet d'une sentence déclaratoire ou condamnatoire d'excommunication, et en général tous ceux dont l'excommunication est notoire.

b) Un excommunié ne peut pas *recevoir les sacrements*, ni, après une sentence déclaratoire ou condamnatoire, les *sacramentaux*. On doit priver de la sépulture ecclésiastique les excommuniés qui ont été l'objet d'une sentence déclaratoire ou condamnatoire, à moins qu'ils n'aient donné avant leur mort quelque signe de pénitence. C. 2260, 1240.

c) En général un excommunié ne peut licitement *faire et administrer ni les sacrements, ni les sacramentaux*. Le droit admet cependant les exceptions suivantes : lorsqu'un fidèle demande à un excommunié les sacrements ou les sacramentaux (et, sauf l'exception indiquée ci-après, les fidèles le peuvent licitement, surtout s'il n'y a pas d'autres ministres), l'excommunié ainsi requis peut administrer ces sacrements ou sacramentaux, sans être le moins du monde obligé de s'informer auprès du fidèle des motifs de sa demande. Toutefois, s'il s'agit d'excommuniés *vitandi*, ou même d'autres excommuniés lorsqu'une sentence déclaratoire ou condamnatoire est intervenue, ce n'est qu'en danger de mort que les fidèles peuvent leur demander soit l'absolution sacramentelle, soit, à défaut d'autres ministres, les autres sacrements et les sacramentaux. C. 2261.

d) Un excommunié ne participe ni aux *indulgences*, ni aux *suffrages*, ni aux *prières publiques* de l'Église. Il n'est pas défendu cependant aux fidèles de prier pour lui d'une manière privée, ni aux prêtres d'offrir pour lui le saint sacrifice (uniquement pour sa conversion, s'il est *vitandus*), pourvu qu'ils le fassent d'une manière privée, et tout scandale écarté. C. 2262.

e) Les excommuniés sont exclus des *actes légitimes ecclésiastiques*, dans les limites indiquées en leur lieu par le droit; ils ne peuvent agir en justice que dans certaines conditions indiquées au canon 1654; ils ne peuvent ni remplir les emplois ou fonctions ecclésiastiques, ni utiliser les privilèges que l'Église leur avait antérieurement concédés. C. 2263.

Tout *acte de juridiction* (de for externe ou de for interne) fait par un excommunié est illicite. Il serait même invalide, sauf pour l'absolution sacramentelle en danger de mort, s'il y avait eu sentence déclaratoire ou condamnatoire d'excommunication. Cependant, lorsque les fidèles requièrent licitement le ministère d'un excommunié (voir plus haut, c. 2261), l'acte de juridiction fait par l'excommunié devient aussi licite. C. 2264.

Un excommunié ne peut licitement ni *élire*, ni *présenter*, ni *nommer*, ni *obtenir* des dignités, offices, bénéfices, pensions ecclésiastiques, ou un autre emploi dans l'Église. Toutefois ces actes ne seraient nuls que s'il était *vitandus*, ou s'il y avait eu sentence déclaratoire ou condamnatoire. Si cette sentence est intervenue, l'excommunié ne peut validement obtenir aucune grâce du Saint-Siège, à moins que le rescrit pontifical ne mentionne l'excommunication. Un excommunié ne peut pas non plus licitement être promu aux ordres. C. 2265.

f) Après une sentence condamnatoire ou déclaratoire, l'excommunié n'a plus la *jouissance des fruits* de la dignité, de l'office, du bénéfice, de la pension, de l'emploi, qu'il aurait dans l'Église. S'il est *vitandus*, il est privé de cette dignité même, de cet office, bénéfice, pension, emploi. C. 2266.

N. B. Les fidèles doivent éviter de *communiquer* même en matière profane avec un excommunié *vitandus*, à moins qu'il ne s'agisse de leur conjoint, de leurs parents, de leurs enfants, de leurs serviteurs, de leurs sujets, ou en général qu'il n'y ait un motif raisonnable d'excuse. C. 2267.

2. *L'interdit* est une censure qui, sans exclure les fidèles de la communion de l'Église, leur défend certains actes, ou les prive de certains biens spirituels ci-après énumérés. Cette défense ou privation atteint les fidèles soit directement : et c'est l'interdit *personnel*, dans lequel l'usage de ces biens est interdit aux personnes elles-mêmes; soit indirectement : et c'est l'interdit *local*, dans lequel la dispensation ou réception de ces biens est prohibée dans certains lieux. C. 2268. Seul le Saint-Siège peut porter, ou donner mandat de porter, un interdit général soit local contre le territoire d'un diocèse, d'un État, soit personnel contre la population d'un diocèse, d'un État. S'il s'agit d'un interdit général contre une paroisse ou la population d'une paroisse, ou d'un interdit particulier soit local soit personnel, l'évêque aussi peut le porter. L'interdit personnel suit partout les personnes; l'interdit local n'est pas en vigueur en dehors du lieu interdit, mais dans ce lieu tous doivent l'observer, même les étrangers ou les exempts, à moins d'un privilège spécial. C. 2269.

a) Un interdit *local*, soit général soit particulier, n'empêche pas l'administration des sacrements et des sacramentaux aux mourants, *servatis servandis*, mais il prohibe dans le lieu interdit les divins offices et les rites sacrés, sauf les exceptions ci-après. Aux jours de Noël, Pâques, Pentecôte, Fête-Dieu et Assomption, l'interdit local est suspendu; ne demeurent interdits que la collation des Ordres et la bénédiction nuptiale solennelle. C. 2270.

b) En cas d'interdit *local général*, à moins de dispositions différentes expresses du décret d'interdit, les clercs, pourvu qu'ils ne soient pas eux-mêmes personnellement interdits, peuvent faire tous les divins offices et les rites sacrés dans n'importe quelle église

ou oratoire, mais d'une manière privée, portes closes, à voix basse, et sans sonner les cloches. Dans l'église cathédrale, dans les églises paroissiales, ou dans l'église même non paroissiale de l'agglomération, lorsqu'il n'y a qu'une église, mais pas dans les autres églises, le Code permet la célébration d'une messe, la réserve du Saint-Sacrement, l'administration du baptême, de l'eucharistie, de la pénitence, la célébration des mariages (mais sans bénédiction nuptiale), les enterrements (sans aucune solennité), la bénédiction de l'eau baptismale et des saintes huiles, la prédication de la parole de Dieu. Toutefois, dans ces fonctions sacrées, demeurent interdits les chants, l'usage des cloches, des orgues ou autres instruments de musique, et tout ce qui, dans le matériel et le mobilier employé, aurait un caractère de solennité. Le viatique doit être porté aux malades d'une manière privée. C. 2271.

c) En cas d'interdit *local particulier :* si l'interdit atteint un *autel* ou une *chapelle* d'une église, on ne doit y célébrer aucun office sacré ou rite sacré; si c'est le *cimetière* qui est interdit, on peut y enterrer les cadavres des fidèles, mais sans aucun rite ecclésiastique; s'il s'agit d'une *église capitulaire*, et que le Chapitre ne soit pas personnellement interdit, les chanoines pourront y célébrer tous les offices, d'une manière privée, portes closes, à voix basse, et sans sonner les cloches, à moins que le décret d'interdit n'ordonne de célébrer la messe conventuelle et de réciter les heures canoniques dans une autre église ou oratoire; s'il s'agit d'une *église paroissiale*, on se conformera à tout ce qui a été dit plus haut pour le cas d'interdit local général, à moins que le décret d'interdit n'ait désigné une autre église à utiliser pour la durée de l'interdit. C. 2272.

Lorsqu'une *ville* est interdite, tous les lieux accessoires, même exempts, et l'église cathédrale elle-même, sont interdits. Lorsqu'une *église* est interdite, les chapelles contiguës le sont aussi, mais non le cimetière. Lorsqu'une *chapelle* est interdite, l'église ne l'est pas tout entière. Lorsqu'un *cimetière* est interdit, l'église qui lui est contiguë ne l'est pas, mais tous les oratoires erigés dans le cimetière sont interdits. C. 2273.

d) Lorsqu'une communauté ou un collège a commis un délit, l'interdit peut être porté soit contre chacun des délinquants personnellement (et on leur appliquera ce que nous dirons de ceux qui sont personnellement interdits); — soit contre la communauté comme telle (et cette communauté ou collège ne peut alors exercer aucun de ses droits spirituels); — soit contre les délinquants eux-mêmes personnellement et en même temps contre la communauté (dans ce cas, les effets se cumulent). C. 2274.

Ceux qui sont *personnellement interdits* ne peuvent ni célébrer les divins offices, ni y assister (sauf à la prédication de la parole de Dieu); s'ils y assistent passivement, il n'est pas nécessaire de les expulser, mais on ne doit pas permettre une assistance active, comportant quelque participation à la célébration des divins offices, à ceux qui ont été l'objet d'une sentence condamnatoire ou déclaratoire d'interdit, et aux autres interdits notoires. Pour l'administration, la confection et la réception des sacrements et des sacramentaux et pour la sépulture ecclésiastique, ceux qui sont personnellement interdits doivent être traités comme les excommuniés (voir plus haut). Ils sont aussi soumis aux mêmes règles en ce qui concerne le droit d'élire, de présenter, de nommer, et le droit d'obtenir des dignités, offices, bénéfices, pensions, ou emplois dans l'Église (voir plus haut).

Celui qui est atteint par un interdit local, ou par un interdit lancé contre une communauté ou un collège, sans avoir coopéré à l'acte pour lequel l'interdit a été porté, et sans être par ailleurs sous le coup d'une autre censure, peut, s'il est dans les dispositions requises, recevoir les sacrements, en conformité avec les règles précédentes, sans qu'on ait à l'absoudre de l'interdit, ou à lui imposer une autre satisfaction. C. 2276.

e) L'interdit *ab ingressu ecclesiæ* comporte la défense de célébrer dans une église les divins offices ou d'y assister, et prive de la sépulture ecclésiastique. Mais si, malgré la défense, celui qui est frappé de cette peine assiste aux offices ou est enterré dans un lieu bénit, il n'est pas nécessaire de l'expulser de l'église, ni d'exhumer son cadavre. C. 2277.

3. *La suspense* est une censure qui interdit à un clerc un office ou un bénéfice, ou l'un et l'autre. Ses effets sont séparables; mais, à moins d'indication contraire, une *suspense* (sans autre précision) comprend tous les effets ci-après énumérés. Au contraire, une suspense *ab officio* ou *a beneficio* ne comprend que les effets particuliers à l'une ou à l'autre de ces suspenses.

a) Une suspense *ab officio* interdit tout acte du pouvoir d'ordre et de juridiction, et aussi tout acte de pure administration fait en vertu de son office, à l'exception de l'administration des biens de son propre bénéfice. Une suspense *a juridictione* interdit tout acte de juridiction ordinaire ou déléguée, au for externe ou au for externe. Une suspense *a divinis* interdit tout acte du pouvoir d'ordre, que ce pouvoir d'ordre vienne de l'ordination, ou soit conféré par privilège. Une suspense *ab ordinibus* interdit tout acte du pouvoir d'ordre conféré par l'ordination. Une suspense *ab ordinibus sacris* interdit tout acte du pouvoir d'ordre conféré par l'ordination aux ordres sacrés. Une suspense peut interdire uniquement *l'exercice de tel ordre* : dans ce cas, elle interdit tout acte de cet ordre, et défend de plus à celui qui en est frappé de conférer cet ordre et de recevoir l'ordre supérieur et de l'exercer s'il l'a reçu une fois suspens. Une suspense peut aussi interdire uniquement *la collation de tel ordre :* dans ce cas, elle n'interdit pas la collation d'un ordre inférieur ni d'un ordre supérieur. La suspense *ab ordine pontificali* interdit tout acte du pouvoir d'ordre épiscopal. Une suspense *a pontificalibus* interdit seulement l'exercice des pontificaux, c'est-à-dire des fonctions qui, d'après les lois liturgiques, exigent la crosse et la mitre. Enfin une suspense peut n'interdire que *tel ministère* déterminé, par exemple celui de la confession, ou *tel office*, par exemple celui de curé : dans ce cas, ce sont tous les actes de ce ministère ou de cet office qui sont interdits. C. 2279.

b) La suspense *a beneficio* prive des fruits du bénéfice, à l'exception du droit d'habiter dans la demeure affectée au bénéficier, mais ne prive pas du droit d'administrer les biens bénéficiaux, à moins que le décret ou la sentence de suspense n'ait enlevé expressément cette administration au bénéficier suspens pour l'attribuer à un autre. Si, malgré la défense, le bénéficier suspens perçoit les fruits de son bénéfice, il doit les restituer et peut y être contraint, même au besoin par des sanctions canoniques. C. 2280.

N. B. La *suspense* (sans autre précision) ou la suspense *ab officio* ou *a beneficio* concerne tous les offices ou bénéfices que le clerc possède dans le diocèse du supérieur qui porte la suspense, à moins d'indication contraire. C. 2281. L'Ordinaire du lieu ne peut pas suspendre un clerc d'un office ou bénéfice déterminé qui se trouverait dans un autre diocèse. Mais une suspense *latæ sententiæ* portée par le droit commun concerne tous les offices ou bénéfices que possède le clerc dans n'importe quel diocèse. C. 2282.

c) Les suspens sont assimilés aux excommuniés pour ce qui concerne le droit d'élire, de présenter,

de nommer, le droit d'obtenir des dignités, offices, bénéfices, pensions, ou emplois dans l'Église, comme aussi pour l'administration des sacrements et des sacramentaux lorsque la suspense interdit cette administration. C. 2283, 2284. Lorsqu'une suspense a pour effet d'interdire un acte de juridiction au for externe ou au for interne, l'acte prohibé (par exemple, une absolution sacramentelle) serait invalide s'il y avait eu sentence déclaratoire ou condamnatoire, ou si le supérieur avait expressément déclaré qu'il révoquait le pouvoir de juridiction; autrement il ne serait qu'illicite, et serait même permis dans le cas où cet acte serait légitimement demandé par des fidèles, dans les conditions indiquées plus haut, c. 2261, à propos des excommuniés. C. 2284.

d) Lorsqu'une communauté ou un collège de clercs a commis un délit, la suspense peut être portée soit contre chacun des délinquants personnellement (et on leur appliquera tout ce que nous venons de dire de la suspense); — soit contre la communauté comme telle (et cette communauté ne peut alors exercer aucun des droits spirituels qui lui appartiennent en tant que communauté); — soit contre les délinquants eux-mêmes personnellement et en même temps contre la communauté (dans ce cas, les effets se cumulent). C. 2285.

II. Des peines vindicatives. — 1° *En général.* — Les peines vindicatives sont celles qui tendent directement à l'expiation du délit, de sorte que la remise de ces peines ne dépend pas de la cessation de contumace du délinquant. C. 2286.

a) Lorsque des peines vindicatives ont été infligées on peut en *appeler* ou *recourir* au supérieur compétent, et cet appel ou recours est suspensif, à moins de disposition contraire expresse du droit. C. 2287.

b) Le droit ecclésiastique permet d'accorder aux coupables le *bénéfice du sursis* dans les conditions suivantes.

Sauf s'il s'agit des peines de dégradation, de déposition, de privation d'office ou de bénéfice, ou lorsqu'il y a nécessité urgente de réparer un scandale, le Code permet à la prudence du juge de suspendre l'exécution d'une peine ordinaire infligée par une sentence condamnatoire, lorsqu'il s'agit d'un premier délit commis après une vie sans reproche; à condition cependant que si le coupable, dans un délai de trois ans, commet un autre délit, de même genre ou d'un autre genre, il subisse la peine due aux deux délits. C. 2288.

c) Une peine vindicative n'est terminée que lorsqu'elle a été complètement subie, ou lorsque le supérieur légitime en a accordé dispense (voir plus haut ce qui a été dit de la *remise des peines*).

Dans les cas occultes urgents, si en observant une peine vindicative *latæ sententiæ* le coupable révélait par le fait même sa faute (d'où infamie et scandale), tout confesseur peut suspendre au for sacramentel l'obligation d'observer cette peine. Mais il doit imposer au pénitent l'obligation de recourir, sous un nom fictif, à la Pénitencerie ou à l'évêque muni des pouvoirs nécessaires, et de s'en tenir à leurs ordres. Le recours doit se faire dans le délai d'un mois, par lettre et par l'intermédiaire du confesseur, si cela peut se faire sans grave inconvénient. Si, dans quelque cas extraordinaire, ce recours était impossible, le confesseur pourrait en dispenser, aux mêmes conditions que s'il s'agissait d'une censure (voir plus haut). C. 2290.

2° *En particulier.* — *a*) Il y a des *peines vindicatives qui peuvent atteindre tous les fidèles :* elles varient suivant la gravité des délits .Ce sont surtout : l'interdit local et l'interdit porté contre une communauté ou un collège, l'interdit *ab ingressu ecclesiæ* (ces interdits peuvent être perpétuels, ou pour un temps déterminé, ou pour le temps qu'il plaira au supérieur); — la translation ou suppression pénale d'un siège épiscopal ou curial; — l'infamie de droit; — la privation de la sépulture ecclésiastique, dans les conditions que nous aurons à étudier (Sépulture); — la privation des sacramentaux; — la privation ou suspension temporaire d'une pension payée par l'Église ou sur des biens d'Église, ou d'un autre droit ou privilège ecclésiastique; — l'exclusion des actes légitimes ecclésiastiques; — l'incapacité à recevoir les grâces ecclésiastiques, ou les fonctions de l'Église qui peuvent être remplies par des laïcs, ou les grades académiques conférés par l'autorité ecclésiastique; — la privation ou suspense temporaire d'un emploi, d'un pouvoir, ou d'une grâce déjà obtenue; — la privation du droit de préséance, ou de voix active et passive dans les élections, ou du droit de porter tel titre d'honneur, tel habit, tel insigne, lorsque ces droits ont été conférés par l'Église; — l'amende pécuniaire. C. 2291.

La *suppression* ou *translation* pénale d'un siège épiscopal est réservée au souverain pontife; celle d'un siège curial ne peut être prononcée par les Ordinaires des lieux qu'avec le conseil du Chapitre. C. 2292.

S'il s'agit de choses pour lesquelles la capacité de les obtenir est réglée par le droit commun, le Saint-Siège seul peut infliger la peine d'*incapacité.* Les droits déjà acquis ne se perdent pas lorsque survient une incapacité, à moins que ne s'y ajoute la peine de privation. C. 2296.

Nous avons parlé ailleurs de la peine d'*infamie* (voir ce mot, t. III, col. 1014).

Quant aux *amendes* pécuniaires infligées par le droit commun, et dont ce droit n'a pas déterminé l'emploi, ou à celles qui sont ou seront établies par le droit particulier, les Ordinaires des lieux doivent les employer à de pieux usages, et non pas à l'avantage de la mense épiscopale ou capitulaire. C. 2297.

b) Les peines vindicatives suivantes *ne sont applicables qu'aux clercs :* la défense d'exercer le saint ministère en dehors de telle église; — la suspense (perpétuelle, temporaire, ou *ad beneplacitum superioris*); — la translation pénale d'un office ou bénéfice déjà obtenu à un office ou bénéfice inférieur; — la privation d'un droit joint à un bénéfice ou office; — l'inhabilité soit à tous, soit à quelques-uns des dignités, offices, bénéfices, ou autres emplois propres aux clercs; — la privation pénale d'un bénéfice ou office avec ou sans pension; — l'interdiction (ou au contraire l'ordre) de demeurer dans tel lieu ou territoire; — la privation temporelle (ou perpétuelle) de l'habit ecclésiastique; — la déposition; — la dégradation. C. 2298.

La *privation* pénale d'un bénéfice inamovible ne peut être prononcée que dans les cas prévus par le droit; celle d'un bénéfice amovible peut aussi l'être pour d'autres motifs raisonnables. A des clercs titulaires d'un bénéfice, office, dignité, on peut aussi n'interdire pour un temps que l'un des ministères joints à ce bénéfice, office, ou dignité : par exemple, celui de la prédication, des confessions, etc. Un clerc ne peut être privé du bénéfice ou de la pension constituant son titre d'ordination que si l'on pourvoit par ailleurs à son honnête entretien. C. 2299. Voir cependant ce qui sera dit de la peine de déposition.

Si un clerc donne de graves scandales et, après avertissement, ne vient pas à résipiscence, et si le scandale ne peut pas être autrement écarté, il pourra être *privé provisoirement du droit de porter l'habit ecclésiastique.* Cette privation, tant qu'elle dure, entraîne la défense d'exercer n'importe quel ministère ecclésiastique, et la privation des privilèges des clercs. C. 2300.

L'Ordinaire ne peut pas *ordonner à un clerc de demeurer dans tel lieu*, situé hors de son diocèse, sans le consentement de l'Ordinaire de ce lieu, à moins qu'il ne s'agisse d'une maison de pénitence ou de correction destinée aux clercs non seulement du diocèse mais même étrangers, ou d'une maison religieuse exempte : dans ce cas le consentement du supérieur de cette maison suffit. C. 2301.

L'ordre ou la défense de demeurer dans tel lieu, ou le séjour dans une maison de pénitence ou dans une maison religieuse, surtout si ces peines doivent avoir une longue durée, ne doivent être imposés que dans des cas graves où l'Ordinaire juge prudemment que ces peines sont nécessaires à l'amendement du clerc ou à la réparation du scandale. C. 2302.

La *déposition* laisse subsister toutes les obligations résultant de la réception des ordres, et tous les privilèges des clercs; elle entraîne la suspense *ab officio*, l'inhabilité à n'importe quel office, dignité, bénéfice, emploi dans l'Église, et la privation de tous ceux que possède le coupable, même du bénéfice ou de la pension constituant son titre d'ordination. Dans ce dernier cas, si le clerc est vraiment indigent, l'Ordinaire doit s'efforcer de lui venir charitablement en aide, de la meilleure manière possible, afin que le clerc ne soit pas réduit à mendier, à la honte de l'état clérical. La peine de la déposition ne peut être infligée que dans les cas prévus par le droit. C. 2303.

Si le clerc déposé ne donne pas de signes d'amendement, et surtout s'il continue de donner du scandale, et, après avertissement, ne vient pas à résipiscence, l'Ordinaire peut le *priver pour toujours du droit de porter l'habit ecclésiastique*. Cette privation entraîne la privation des privilèges des clercs, et délie l'Ordinaire de l'obligation indiquée ci-dessus vis-à-vis du clerc même indigent. C. 2304.

La *dégradation* comporte la déposition, la privation perpétuelle de l'habit ecclésiastique et la réduction du clerc à l'état laïque. Cette peine ne peut être prononcée que pour un délit exprimé dans le droit, ou si le clerc, déjà déposé et privé de l'habit clérical, continue à donner encore dans l'année un scandale grave. On distingue la dégradation *verbale* (ou *edictalis*) qui consiste uniquement dans la sentence par laquelle la dégradation est prononcée : sentence qui produit aussitôt tous ses effets juridiques, sans aucune exécution; — et la dégradation *réelle*, pour laquelle on observe toutes les formes prescrites au pontifical romain. C. 2305.

III. Des remèdes d'ordre pénal et pénitences. — 1° Les *remèdes d'ordre pénal* sont au nombre de quatre : la monition, la correction, le précepte, et la mise en surveillance. C. 2306.

a) La *monition* doit être adressée par l'Ordinaire (agissant lui-même ou par une personne interposée) à celui qui se trouve dans l'occasion prochaine de commettre un délit, ou que l'on soupçonne sérieusement, après enquête, d'avoir commis un délit. C. 2307.

b) Il y a lieu à *correction*, toutes les fois que la conduite d'une personne donne du scandale ou trouble gravement l'ordre. Cette correction, appropriée aux conditions particulières de la personne et du fait dont il s'agit, se fait par l'Ordinaire agissant par lui-même, ou par une personne interposée, ou par lettre. C. 2308.

La monition et la correction peuvent être soit publiques, soit secrètes. Elles peuvent être faites une seule fois ou plusieurs fois, au gré du supérieur, agissant en toute prudence. Même si elles sont secrètes, elles doivent pouvoir être prouvées, et le document d'où peut résulter cette preuve, devra être conservé aux archives secrètes de la curie. La correction ou monition publique doit être faite devant un notaire ou deux témoins, ou par lettre. Dans ce dernier cas, on doit pouvoir établir par un document la teneur de la lettre et qu'elle a été reçue. La correction publique ne peut être faite qu'à un coupable convaincu de délit, ou ayant avoué ce délit. Elle est judiciaire lorsqu'elle est faite par le juge siégeant à son tribunal ou par l'Ordinaire avant un procès criminel. La correction judiciaire tient lieu de peine, ou s'ajoute à la peine pour l'aggraver, surtout s'il s'agit de récidifs. C. 2309.

c) Lorsque les monitions et corrections n'ont pas obtenu le résultat cherché, ou lorsqu'on ne peut pas espérer qu'elles l'obtiendront, on donne un *précepte*, indiquant exactement ce que le prévenu doit faire ou éviter, sous menace de peine en cas de transgression. C. 2310.

d) Si la gravité du cas le comporte, et surtout s'il s'agit de quelqu'un qui est en danger de retomber dans le même crime, l'Ordinaire le soumettra à une *surveillance*. Cette mise en surveillance peut aussi être ordonnée comme augmentation de peine, surtout vis-à-vis des récidifs. C. 2311.

2° Au for externe, on impose des *pénitences* soit pour épargner au délinquant une peine proprement dite, soit pour l'absoudre ou le dispenser d'une peine encourue. On ne doit jamais imposer une pénitence publique pour un délit ou une transgression occulte. C'est moins à la quantité du délit qu'à la contrition du délinquant que l'on doit proportionner les pénitences, en tenant compte des qualités des personnes et des circonstances des délits. C. 2312.

Les principales pénitences consistent dans le précepte de réciter des prières déterminées, de faire un pèlerinage ou d'autres œuvres de piété, d'observer un jeûne particulier, de faire des aumônes, de faire une retraite de quelques jours dans une maison pieuse ou religieuse. L'Ordinaire peut, s'il le juge sage, ajouter des pénitences au remède pénal de la monition et de la correction. C. 2313.

III. Des principaux délits et des peines dont ils sont frappés. — 1° *Délits contre la foi et l'unité de l'Église.* — *a*) Tous les apostats de la foi chrétienne, et tous et chacun des hérétiques ou schismatiques encourent *ipso facto* l'excommunication. Si, après avertissement, ils ne viennent pas à résipiscence, ils doivent être privés de tout bénéfice, dignité, pension ou autre emploi qu'ils auraient dans l'Église. Ils seront aussi déclarés infâmes, et s'ils sont clercs, après une seconde monition, ils seront déposés. Ceux qui ont donné leur nom, ou ont adhéré publiquement à une secte acatholique, sont par le fait même infâmes de droit, et, si ce sont des clercs, ils perdent *ipso facto* et sans aucune déclaration tous leurs offices, c. 188, et, après une monition restée sans effet, ils doivent être dégradés. C. 2314. Nous avons expliqué ailleurs (voir Abjuration, Hérétiques) dans quelles conditions les apostats, hérétiques et schismatiques pouvaient être absous de l'excommunication qui les frappe. Voir aussi ce que nous avons dit (au mot Hérétiques) des *suspects d'hérésie*.

b) Ceux qui enseignent ou défendent avec pertinacité soit en public soit en particulier une doctrine condamnée, mais non comme formellement hérétique, par le Saint-Siège ou par un concile général, doivent être écartés du ministère de la prédication ou de la confession, et de n'importe quel emploi dans l'enseignement, sans préjudice d'autres peines que la sentence de condamnation aurait peut-être portées, ou que l'Ordinaire, après monition, aurait jugé nécessaires à la réparation du scandale. C. 2317.

c) Il y a *ipso facto* excommunication spécialement réservée au Saint-Siège, une fois l'ouvrage publié,

contre les éditeurs des livres ayant pour auteurs des apostats, des hérétiques, et des schismatiques, et soutenant l'apostasie, l'hérésie, le schisme; même peine contre ceux qui défendent ou qui, sciemment, sans la permission requise, lisent ou gardent les livres en question, ou d'autres livres nommément prohibés par lettres apostoliques. Il y a *ipso facto* excommunication non réservée contre les auteurs et éditeurs qui sans la permission requise, font imprimer des livres de la Bible, ou des annotations ou commentaires de la sainte Écriture. C. 2318.

d) Il y a *ipso facto* excommunication réservée à l'Ordinaire contre les catholiques qui contractent mariage devant un ministre acatholique; qui se marient en stipulant (explicitement ou implicitement) que tous ou quelques-uns de leurs enfants seront élevés en dehors de l'Église catholique; qui sciemment ont l'audace de présenter leurs enfants à des ministres non catholiques pour qu'ils les baptisent; et contre les parents (ou ceux qui tiennent leur place) qui sciemment font élever ou instruire leurs enfants dans une religion non catholique. Ceux qui sont compris dans ces trois dernières catégories sont de plus suspects d'hérésie. C. 2319.

2° *Délits contre la religion.* — Celui qui jette les *espèces consacrées*, ou les prend (ou les garde) pour une fin mauvaise, est suspect d'hérésie. Il encourt une excommunication *latæ sententiæ* très spécialement réservée au Saint-Siège, et est infâme *ipso facto*. S'il est clerc, il doit en outre être déposé. C. 2230.

Les prêtres qui ont l'audace, sans y être autorisés, de *dire plusieurs fois la messe le même jour* ou de la célébrer sans être à jeun doivent être suspens de la célébration de la messe pour le temps que déterminera l'Ordinaire, en tenant compte des circonstances C. 2321.

Celui qui, sans être prêtre, a *simulé la célébration de la messe*, ou entendu une confession sacramentelle, encourt *ipso facto* une excommunication spécialement réservée au Saint-Siège. De plus, si c'est un laïc, on doit le priver de la pension ou de l'emploi qu'il aurait dans l'Église, et le punir d'autres peines proportionnées à la gravité de la faute; si c'est un clerc, il doit être déposé. — Celui qui, sans être prêtre, *usurpe d'autres fonctions sacerdotales*, doit être puni par l'Ordinaire suivant la gravité de sa faute. C. 2322.

Celui qui a *blasphémé*, ou s'est *parjuré* (mais non en justice), sera puni, surtout s'il est clerc. Mais le Code laisse à la prudence de l'Ordinaire de déterminer à son gré cette punition. C. 2323. Pour le parjure en justice, voir c. 1755, 1743.

Celui qui pratique la *superstition* ou commet un *sacrilège* doit être puni par l'Ordinaire suivant la gravité de la faute, sans préjudice des peines établies par le droit contre certains actes superstitieux ou sacrilèges. C. 2325.

Celui qui fait de *fausses reliques*, ou qui sciemment en vend, en distribue, ou en expose à la vénération publique des fidèles, encourt *ipso facto* une excommunication réservée à l'Ordinaire. C. 2326. Le commerce d'*indulgences* est puni d'une excommunication *ipso facto* simplement réservée au Saint-Siège. C. 2327. La violation, pour vol ou pour une autre fin mauvaise, des *cadavres* ou des *sépulcres*, rend *ipso facto* infâme, et doit être punie de l'interdit personnel. Si le coupable est clerc, il doit en outre être déposé. C. 2328.

Lorsqu'une église (ou un cimetière) est violée par un homicide, une injuste et grave effusion de sang, une affectation à des usages impies ou sordides, la sépulture d'un infidèle ou d'un excommunié (après sentence déclaratoire ou condamnatoire), les responsables doivent être punis par l'Ordinaire, selon la gravité du délit, de l'interdit *ab ingressu ecclesiæ*, et d'autres peines convenables. C. 2329, 1172, 1207.

Voir également Messe (*Honoraires de*), pour le canon 2324.

3° *Délits contre les autorités, personnes, choses ecclésiastiques.* — 1. Les délits qui se peuvent commettre *dans l'élection du souverain pontife* ne sont punis que des peines prévues dans la constitution de Pie X, *Vacante Sede apostolica*, du 25 décembre 1904. C. 2330. Cette constitution est reproduite en tête des documents annexes dans toutes les éditions du Code.

2. Ceux qui s'obstinent à ne pas obéir à un ordre ou à une défense légitimes émanant du souverain pontife, ou de leur propre Ordinaire, doivent être punis, selon la gravité de la faute, de peines convenables, même de censures. Quant à ceux qui conspirent contre l'autorité du souverain pontife, ou de son légat, ou de leur propre Ordinaire, ou qui provoquent leurs sujets à leur désobéir, ils doivent être punis de censures ou d'autres peines. Il faut les priver, si ce sont des clercs, de leurs dignités, bénéfices ou autres emplois; et si ce sont des religieux, de la voix active et passive et de leur office. C. 2331.

3. Tous et chacun de ceux qui font appel des lois, décrets, mandats, du souverain pontife alors en fonction à un concile universel, quel que soit leur état, leur degré dans la hiérarchie, ou leur condition, fussent-ils rois, évêques, ou cardinaux, sont suspects d'hérésie et encourent *ipso facto* une excommunication spécialement réservée au Saint-Siège. Les Universités, Collèges, Chapitres ou autres personnes morales, de quelque nom qu'on les désigne, encourent un interdit lui aussi spécialement réservé au Saint-Siège. C. 2332.

4. Ceux qui recourent au pouvoir laïque pour entraver les lettres ou les actes, quels qu'ils soient, émanés du Saint-Siège ou de ses légats, ou qui en empêchent directement ou indirectement la promulgation ou l'exécution, ou à cause de ces lettres ou actes, blessent ou terrorisent soit ceux qui ont intérêt à leur réception, promulgation ou exécution, soit d'autres personnes, encourent *ipso facto* une excommunication spécialement réservée au Saint-Siège. C. 2333.

5. Sont frappés d'une excommunication *latæ sententiæ* spécialement réservée au Saint-Siège : ceux qui font des lois, arrêtés ou décrets contre la liberté ou les droits de l'Église; ceux qui empêchent directement ou indirectement l'exercice de la juridiction ecclésiastique de for interne ou de for externe, en recourant pour cela à un pouvoir laïque quel qu'il soit. C. 2334. Les clercs qui ont commis ce délit doivent en outre être punis de la peine de suspense ou de la privation du bénéfice, office, dignité, pension ou emploi qu'ils auraient dans l'Église; les religieux, de la privation de leur office, et de la voix active et passive, et d'autres peines prévues dans leurs constitutions. C. 2336.

6. Ceux qui donnent leurs noms à une secte maçonique ou à d'autres associations de même genre qui complotent contre l'Église ou contre les pouvoirs civils légitimes, encourent *ipso facto* une excommunication simplement réservée au Saint-Siège. C. 2335. Si les coupables sont des clercs ou des religieux, ils doivent en outre être dénoncés au Saint-Office et être punis des peines spéciales indiquées pour le cas précédent. C. 2336.

7. Lorsqu'un curé, pour empêcher l'exercice de la juridiction ecclésiastique, a l'audace de susciter des troubles, de provoquer en sa faveur des pétitions publiques, d'exciter par des discours ou des écrits les populations, et autres choses semblables, il doit être puni par l'Ordinaire suivant la gravité de la faute : la peine est laissée au jugement prudent de

l'Ordinaire qui pourra même prononcer la suspense, si le cas le comporte. L'Ordinaire punira de la même manière le prêtre qui exciterait, de quelque façon que ce soit, les passions de la foule, pour empêcher l'entrée dans la paroisse d'un curé ou économe légitimement nommé. C. 2337.

8. Ceux qui, sans avoir les pouvoirs nécessaires, ont l'audace d'absoudre d'une excommunication *latæ sententiæ* spécialement ou très spécialement réservée au Saint-Siège, encourent *ipso facto* une excommunication simplement réservée au Saint-Siège. C. 2338, § 1.

9. Lorsqu'il s'agit d'un excommunié *vitandus*, tous ceux qui, en l'aidant ou en le favorisant de quelque manière que ce soit, ont été ses complices dans le délit pour lequel il a été excommunié, et les clercs qui sciemment et spontanément communiquent avec lui *in divinis* et le reçoivent aux divins offices, encourent *ipso facto* une excommunication simplement réservée au Saint-Siège. C. 2338, § 2.

10. Ceux qui sciemment célèbrent ou font célébrer les divins offices dans des lieux interdits, ou admettent des clercs excommuniés, interdits, suspens (après sentence déclaratoire et condamnatoire) à célébrer les divins offices qu'interdit leur censure, encourent *ipso jure* un interdit *ab ingressu ecclesiæ*, jusqu'à ce qu'ils aient convenablement satisfait : cette satisfaction convenable est laissée à l'appréciation de celui dont ils ont méprisé la sentence. C. 2338, § 3.

Ceux dont la conduite a été cause d'un interdit local ou d'un interdit porté contre une communauté ou un collège sont *ipso facto* personnellement interdits. C. 2338, § 4.

Ceux qui ont eu l'audace de faire donner par ordre ou contrainte la sépulture ecclésiastique à des infidèles, apostats (*a fide*), hérétiques, schismatiques, ou autres excommuniés ou interdits, en violation des lois de l'Église (voir SÉPULTURE), contractent une excommunication *latæ sententiæ* non réservée. Ceux qui spontanément leur donnent la sépulture encourent un interdit *ab ingressu ecclesiæ* réservé à l'Ordinaire. C. 2339.

11. Si quelqu'un, par endurcissement d'âme, reste un an entier dans une excommunication sans s'en faire absoudre, il est suspect d'hérésie. Si un clerc reste six mois suspens, on doit lui faire une très sérieuse monition; et si, au bout d'un mois, il est encore contumace, on doit le priver des bénéfices ou offices qu'il aurait dans l'Église. C. 2340.

[Nous avons indiqué ailleurs (t. II, col. 202-204) les peines portées contre les violateurs des privilèges du for et du canon. Nous étudierons celles qui protègent la clôture des réguliers et des moniales au mot RELIGIEUX. C. 2341-2344.]

12. Les peines qu'il nous reste à mentionner punissent les délits relatifs aux *biens d'Église*.

a) Lorsqu'il s'agit de biens ou de droits appartenant à l'Église romaine, ceux qui les usurpent ou les détiennent, par eux-mêmes ou par d'autres, encourent une excommunication *latæ sententiæ* spécialement réservée au Saint-Siège; et, s'ils sont clercs, ils doivent être privés de leurs dignités, bénéfices, offices, pensions, et être déclarés inhabiles à en obtenir. C. 2345.

b) S'il s'agit d'autres biens ecclésiastiques, de n'importe quel genre, meubles ou immeubles, corporels ou incorporels, celui qui a l'audace, par lui-même ou par d'autres, de les convertir à son usage personnel et de les usurper, ou d'empêcher que leurs fruits ou revenus soient perçus par ceux auxquels ils appartiennent, est excommunié jusqu'à ce qu'il ait restitué intégralement lesdits biens, écarté ledit empêchement, et enfin reçu l'absolution du Saint-Siège. Si le coupable est le patron de ladite église ou desdits biens, il est également privé *ipso facto* du droit de patronage. Si un clerc commet ce délit, ou y concourt par son vote, il doit être privé en outre de tous ses bénéfices quels qu'ils soient, rendu inhabile à en obtenir d'autres, et suspens de l'exercice des ordres, même après avoir entièrement satisfait et reçu l'absolution, au gré de son Ordinaire. C. 2346.

c) Si quelqu'un a l'audace d'aliéner des biens ecclésiastiques, ou de consentir à leur aliénation en violation des lois de l'Église (voir BIENS ECCLÉSIASTIQUES et RELIGIEUX), indépendamment de la nullité de l'acte et de l'obligation (même imposée sous menace de censure) de restituer les biens illégitimement acquis et de réparer les dommages qui auraient été causés, le coupable sera puni des peines suivantes. S'il s'agit d'une chose dont le prix ne dépasse pas mille francs, il sera puni de peines convenables par le supérieur ecclésiastique légitime. S'il s'agit d'une chose dont le prix dépasse mille francs mais n'atteint pas trente mille francs : le patron sera privé du droit de patronage; l'administrateur, de sa fonction d'administrateur; le supérieur ou l'économe religieux, de son propre office et de l'habileté à en obtenir d'autres, sans préjudice d'autres peines convenables que les supérieurs infligeront; l'Ordinaire et les autres clercs possédant dans l'Église un office, un bénéfice, une dignité, un emploi, seront punis d'une amende égale au double du prix de la chose, au profit de l'Église ou de l'œuvre pie qui a été lésée; les autres clercs seront frappés de suspense pour le temps que fixera l'Ordinaire. Il y a de plus excommunication *latæ sententiæ* contre tous ceux qui ont donné ou reçu la chose, ou donné leur consentement à son aliénation, lorsque sciemment on s'est passé du consentement du Saint-Siège et que le droit le requérait. C. 2347.

d) Celui qui ayant reçu pour des causes pies un legs ou une donation, même purement fiduciaire, soit par acte entre vifs, soit par testament, néglige de s'acquitter de son obligation, doit y être contraint par l'Ordinaire, même par une censure. C. 2348.

e) Ceux qui refusent de payer les prestations ou taxes légitimement dues (pour services religieux, dispenses, dépenses judiciaires, etc.) seront punis au gré de l'Ordinaire, jusqu'à ce qu'ils se soient acquittés de leurs dettes. C. 2349.

4° *Délits contre la vie, la liberté, la propriété, la réputation, les bonnes mœurs.* — 1. Ceux qui procurent un *avortement*, sans en excepter la mère, une fois l'effet obtenu, encourent une excommunication *latæ sententiæ* réservée à l'Ordinaire. Les clercs coupables doivent en outre être déposés. C. 2350, § 1.

Ceux qui se sont *suicidés* doivent être privés de la sépulture ecclésiastique (voir SÉPULTURE). Si la mort n'a pas suivi la tentative de suicide, les coupables doivent être exclus des actes légitimes ecclésiastiques; et, s'ils sont clercs, être suspens pendant le temps que fixera l'Ordinaire, et écartés des bénéfices ou offices comportant charge d'âmes au for externe ou au for interne. C. 2350, § 2.

Les peines qui frappent les *duellistes* ont été expliquées au t. II, col. 958.

2. Sont frappés *ipso facto* d'une excommunication non réservée tous ceux (quelle que soit leur dignité) qui contraignent (de quelque manière que ce soit) soit un homme à embrasser l'état ecclésiastique, soit un homme ou une femme à entrer en religion, ou à faire profession religieuse (qu'il s'agisse de profession solennelle ou simple, perpétuelle ou temporaire). C. 2352.

Celui qui, en vue de contracter mariage ou d'assouvir sa passion, enlève par violence ou vol une femme non consentante, ou une femme mineure consentante, mais à l'insu ou contre le gré de ses parents ou tuteurs,

doit être tenu pour exclus *ipso jure* des actes légitimes ecclésiastiques, et de plus être puni d'autres peines proportionnées à la gravité de la faute. C. 2353.

3. Le laïc qui aurait été condamné pour certains délits graves (homicide, rapt d'impubères de l'un ou l'autre sexe, vente d'un homme pour le réduire en esclavage ou pour une autre fin mauvaise, usure, rapine, vol [qualifié ou non] en matière très notable, incendie ou destruction malicieuse et très notable d'objets, mutilation [ou blessure ou violence] grave), doit être tenu pour exclus *ipso jure* des actes légitimes ecclésiastiques, et de n'importe quel emploi qu'il aurait dans l'Église, l'obligation de réparer les dommages restant entière. Si un clerc s'est rendu coupable des délits précités, il doit être puni par le tribunal ecclésiastique, de peines variables suivant la gravité de la faute (pénitences, censures, privation d'office, de bénéfice, de dignité, et même si le cas le comporte, déposition). Le clerc coupable d'homicide devrait être dégradé. C. 2354.

4. Toute *injure* non réelle, mais verbale, écrite, etc., et toute atteinte portée à la réputation peut non seulement donner lieu à une action en réparation et en dommages-intérêts, mais encore être punie de peines et pénitences convenables, même de suspense et de remotion *ab officio et beneficio* s'il s'agit de clercs et que le cas le comporte. C. 2355.

5. Les *bigames*, c'est à-dire ceux qui, malgré le lien conjugal, ont tenté de contracter un autre mariage, même purement civil, sont *ipso facto* infâmes; et si méprisant la monition de l'Ordinaire, ils persistent dans cette cohabitation illégitime, ils doivent être, suivant la gravité du cas, excommuniés ou frappés d'interdit personnel. C. 2356.

6. Les laïcs légitimement condamnés pour délits *d'impureté* commis avec des mineurs de moins de seize ans, ou pour viol, sodomie, inceste, «lenocinium», sont *ipso facto* infâmes, sans préjudice des autres peines que l'Ordinaire jugerait devoir leur infliger. C. 2357, § 1. Ceux qui ont commis le délit public d'adultère, ou vivent publiquement en concubinage, ou ont été légitimement condamnés pour délits d'impureté doivent être exclus des actes légitimes ecclésiastiques jusqu'à ce qu'ils aient donné des signes de vrai repentir. C. 2357, § 2. (Voir ADULTÈRE.)

Les clercs non sous-diacres, coupables d'un délit d'impureté, doivent être punis, selon la gravité de leur faute, même par l'exclusion de l'état clérical, si les circonstances du délit le demandent, sans préjudice des peines prévues au canon précédent, s'il y a lieu. C. 2358.

Les clercs dans les ordres sacrés, soit séculiers soit religieux, qui sont concubinaires, après une monition faite sans effet, doivent être contraints par la suspense *a divinis*, par la privation des fruits de leur office, bénéfice, dignité, à abandonner leur vie de désordre et à réparer le scandale. C. 2359. Une procédure spéciale est prévue au Code pour ce cas, c. 2176-2181.

Si ces clercs dans les ordres sacrés ont commis un délit d'impureté avec des mineurs de moins de seize ans, ou se sont rendus coupables d'adultère, viol, bestialité, sodomie, excitation à la débauche, inceste avec des parents ou alliés au premier degré, ils doivent être frappés de suspense, déclarés infâmes, privés de tous les offices, bénéfices, dignités, emplois qu'ils auraient, et dans les cas plus graves, déposés. S'il s'agit d'autres délits d'impureté, ils doivent être punis de peines proportionnées à la gravité du cas, sans en exclure la privation d'office ou de bénéfice, surtout si ces clercs ont un office à charge d'âmes. C. 2359, § 1-3.

5° *Peines contre les faussaires* et *calomniateurs*. — *a*) Tous ceux qui fabriquent ou falsifient des lettres, décrets ou rescrits du Saint-Siège, ou se servent sciemment de ces faux (lettres, décrets ou rescrits), encourent *ipso facto* une excommunication spécialement réservée au Saint-Siège. Si les coupables sont des clercs, ils doivent être punis en outre d'autres peines qui peuvent aller jusqu'à la privation de bénéfice, office, dignité et pension ecclésiastique; si ce sont des religieux, ils doivent être privés de tous les offices qu'ils auraient dans leur religion, et de la voix active et passive, sans préjudice des autres peines prévues dans leurs constitutions. C. 2360.

Celui qui, dans une supplique pour obtenir un rescrit du Saint-Siège ou de l'Ordinaire du lieu, a par fraude ou dol commis une subreption ou obreption, peut être puni par son Ordinaire selon la gravité de la faute. Voir au mot RESCRITS ce qui concerne la subreption et l'obreption et leur influence sur la validité des rescrits. C. 2361.

Ceux qui fabriquent ou falsifient des lettres ou actes ecclésiastiques soit publics soit privés, ou qui sciemment se servent de ces faux documents, doivent être punis selon la gravité du délit. C. 2362. Voir également, plus bas, c. 2405-2407.

b) Celui qui, par lui-même ou par d'autres, dénonce faussement à ses supérieurs un confesseur comme coupable de *sollicitatio ad turpia*, encourt *ipso facto* une excommunication spécialement réservée au Saint-Siège. De cette censure il ne pourra en aucun cas être absous avant d'avoir personnellement rétracté sa fausse dénonciation, et réparé selon ses forces les dommages qui en seraient résultés. Une pénitence grave et longue devra lui être imposée. Rappelons que la fausse dénonciation est l'unique péché réservé comme tel au Saint-Siège (Voir PÉCHÉS RÉSERVÉS). C. 2363.

6° *Délits commis dans l'administration ou la réception des sacrements*. — *a*) Le ministre qui a l'audace d'administrer *les Sacrements* à ceux que le droit divin ou ecclésiastique en tient éloignés, doit être suspens de l'administration des sacrements pendant un temps à fixer prudemment par l'Ordinaire, et puni d'autres peines selon la gravité de sa faute, sans préjudice des peines particulières établies par le droit contre quelques délits de ce genre. C. 2364.

b) Le prêtre qui, sans en avoir le pouvoir, ni par le droit, ni par une concession du souverain pontife, a l'audace d'administrer la *Confirmation* doit être suspens. De même, s'il ose dépasser les limites du pouvoir qui lui a été donné, il est *ipso facto* privé dudit pouvoir. C. 2365.

c) Le prêtre qui, sans avoir la juridiction nécessaire, a l'audace d'entendre des *confessions* sacramentelles, est *ipso facto* suspens *a divinis;* celui qui, sans les pouvoirs requis, a l'audace d'absoudre des péchés réservés, est *ipso facto* suspens du pouvoir de confesser. C. 2366.

Celui qui absout ou fait mine d'absoudre son complice *in peccato turpi* encourt *ipso facto* une excommunication très spécialement réservée au Saint-Siège. La censure est encourue même si l'absolution est donnée à l'article de la mort, si un autre prêtre, même non approuvé pour les confessions, peut alors, sans qu'il doive en résulter une grave infamie et scandale, recevoir la confession du mourant. Le Code excepte le cas où le moribond refuserait de se confesser à un autre. La censure est encourue même si le complice n'accuse pas le péché de complicité non encore pardonné, lorsque c'est le confesseur qui a directement ou indirectement suggéré à son complice cette manière d'agir. C. 2367.

Le confesseur coupable de *sollicitatio ad turpia* doit être suspens de la célébration de la messe et du ministère des confessions, ou même, suivant la gravité du

délit, déclaré inhabile à entendre les confessions, privé de tous bénéfices et dignités, de voix active et passive, et déclaré inhabile à ces bénéfices, dignités, voix active et passive, et, dans les cas plus graves, être même dégradé. C. 2368, § 1. Le fidèle sollicité *ad turpia* par un confesseur, qui sciemment aura omis de le dénoncer dans le mois, comme le prescrit le canon 904, encourt *ipso facto* une excommunication non réservée dont il ne sera absous qu'après s'être acquitté (ou avoir sérieusement promis de s'acquitter) de son obligation. C. 2368, § 2.

Le confesseur qui a l'audace de violer directement le secret sacramentel encourt *ipso facto* une excommunication très spécialement réservée au Saint-Siège. Si la violation n'est qu'indirecte, il doit être traité comme le confesseur sollicitant *ad turpia*. L'interprète et tous ceux qui, connaissant un secret de confession, auraient la témérité de le révéler, doivent être punis, suivant la gravité de leur faute, d'une peine salutaire qui peut aller même jusqu'à l'excommunication. C. 2369.

d) Les catholiques qui, sans dispense de l'Église, ont l'audace de contracter un *mariage* mixte, même valide, sont exclus *ipso facto* des actes légitimes ecclésiastiques jusqu'à ce qu'ils en aient obtenu dispense de l'Ordinaire. C. 2375.

e) Les peines portées contre les délits commis dans l'administration ou la réception des ordres, ou de la consécration épiscopale, ont été expliquées au mot Ordre. Voir aussi Simonie.

7° *Délits contre les obligations particulières à l'état clérical ou religieux.* — Les prêtres qui, sans dispense de l'Ordinaire, ni empêchement légitime, refusent de passer les examens annuels prévus au canon 130 doivent y être contraints par l'Ordinaire par des peines convenables. C. 2376.

L'Ordinaire doit punir, comme il le jugera à propos, les prêtres qui refusent de prendre part aux conférences ecclésiastiques. Si ce sont des religieux confesseurs n'ayant pas charge d'âmes, ils doivent être suspens du ministère de la confession des séculiers. C. 2377.

Les clercs majeurs qui dans le saint ministère négligeraient gravement les rites et les cérémonies prescrites par l'Église et ne s'amenderaient pas après monition, doivent être suspens en proportion de la gravité de leur faute. C. 2378.

L'obligation pour les clercs de porter l'habit ecclésiastique et la tonsure est sanctionnée, c. 2379, par des peines que nous avons expliquées (t. II, col 210). De même, la défense de se livrer au commerce, c. 2380. Voir. Clercs, t. II, col. 207. L'absence illégitime dont se rend coupable le titulaire d'un office, bénéfice, dignité, obligeant à la résidence, entraîne *ipso facto* la perte de tous les fruits du bénéfice ou de l'office, au *prorata* de l'absence illégitime. Ces fruits doivent être remis par le titulaire à l'Ordinaire, qui les attribuera à une église, ou à un lieu pieux, ou aux pauvres. C. 2381. Le coupable sera privé de son office, bénéfice, dignité, suivant la procédure spéciale que nous avons expliquée, t. II, col 651. Voir au mot Curés, t. II, col. 656, les peines contre les curés coupables de négligence grave dans l'accomplissement de leurs obligations, ou la tenue des registres paroissiaux (c. 2382, 2383).

Lorsque le chanoine théologal et le chanoine pénitencier négligent de s'acquitter de leurs emplois, l'évêque doit graduellement les y contraindre par des monitions, menaces de peines, l'attribution à ceux qui les suppléent d'une partie des fruits de leur prébende. S'ils persistent pendant un an dans leur négligence, ils doivent, après monition, être suspens de leur bénéfice, et même, si la négligence se prolonge encore six mois, en être privés. C. 2384. Voir t. I, col. 338, les peines contre les religieux apostats ou fugitifs (c. 2385, 2386).

Le religieux clerc dont la profession a été déclarée nulle pour dol commis par lui doit être réduit à l'état laïque s'il n'est que minoré; s'il est dans les ordres sacrés, il est suspens *ipso facto* jusqu'à décision contraire du Saint-Siège. C. 2387.

Les clercs dans les ordres sacrés, ou les réguliers ou moniales ayant fait le vœu solennel de chasteté, qui auraient l'audace de contracter un mariage même purement civil, comme aussi les personnes qu'ils épouseraient, encourent une excommunication *latæ sententiæ* simplement réservée au Saint-Siège. De plus, les clercs qui dûment avertis ne viendraient pas à résipiscence dans le temps fixé suivant les circonstances par l'Ordinaire, doivent être dégradés. C. 2388. Leurs offices sont vacants *ipso facto* et sans aucune déclaration. C. 188.

Pour le même délit, il y aurait excommunication *latæ sententiæ* réservée à l'Ordinaire, si les coupables n'avaient fait que des vœux simples perpétuels dans un ordre ou une congrégation.

8° *Délits commis dans la collation et l'acceptation des dignités, offices et bénéfices ecclésiastiques, et dans la renonciation à ces mêmes dignités, offices et bénéfices.* — Ceux qui empêchent de quelque manière que ce soit la liberté des élections ecclésiastiques, ou, une fois l'élection canonique faite, molestent à cause d'elle soit les électeurs, soit l'élu, doivent être punis en proportion de leur faute. Lorsque, dans une élection que doit faire un collège de clercs ou de religieux, des laïcs ou le pouvoir séculier ont eu l'audace de s'immiscer illégitimement, et de contrarier la liberté canonique, les électeurs qui auraient sollicité ou spontanément admis cette immixtion sont *ipso facto* privés pour cette fois du droit d'élire; quant à l'élu qui aurait sciemment consenti à son élection faite dans ces conditions, il devient *ipso facto* inhabile à l'office ou bénéfice dont il s'agit. C. 2390.

Le collège qui sciemment élit un indigne est privé *ipso facto* pour cette fois du droit de procéder à une nouvelle élection. Quant aux électeurs qui sciemment n'ont pas observé les formalités substantielles de l'élection, ils peuvent être individuellement punis suivant la gravité de leur faute. Les clercs ou laïcs qui sciemment ont présenté ou nommé un indigne sont privés *ipso facto* pour cette fois du droit de présenter ou de nommer. C. 2391.

Voir au mot Simonie les peines portées contre les simoniaques, dans la collation ou la réception des sacrements (c. 2371), ou des offices, bénéfices, dignités ecclésiastiques (c. 2392).

Tous ceux qui jouissent légitimement du droit d'élire, de présenter ou de nommer, sont privés *ipso facto* pour cette fois de leur droit, s'ils ont l'audace de conférer un office, bénéfice ou dignité ecclésiastique sans faire intervenir l'autorité de celui à qui revient la confirmation ou l'institution canonique. C. 2393.

Celui qui de sa propre autorité s'arroge un bénéfice, office ou dignité ecclésiastique, ou, y ayant été élu, présenté ou nommé, en prend possession ou s'ingère dans leur gouvernement ou administration avant d'avoir reçu et montré à qui de droit les lettres de confirmation ou d'institution, est *ipso jure* inhabile audit bénéfice, office ou dignité. Il doit de plus être puni par l'Ordinaire suivant la gravité de sa faute, et être contraint par la suspense, la privation de bénéfices, offices ou dignités antérieurs, et même, si le cas le comporte, par la déposition, d'abandonner aussitôt, après monition préalable, l'occupation, le gouvernement ou l'administration de ce bénéfice, office ou dignité. Les chapitres, couvents et tous

autres que la chose concerne qui admettraient lesdits élus, présentés ou nommés avant qu'ils n'aient exhibé leurs lettres, sont *ipso facto* suspens de leur droit d'élire, nommer, ou présenter, tant qu'il plaira au Saint-Siège. C. 2394.

Celui qui sciemment accepte la collation d'un office, bénéfice ou dignité non encore juridiquement vacant, et se laisse mettre en possession est *ipso facto* inhabile à l'obtenir dans la suite, et doit être puni d'autres peines proportionnées à sa faute. C. 2395.

Le clerc qui, après avoir pris pacifiquement possession d'un office ou bénéfice incompatible avec un autre antérieurement possédé, a l'audace de conserver le premier, est *ipso jure* privé de l'un et de l'autre. C. 2396.

Celui qui, promu à la dignité cardinalice, refuse, en recevant la barrette rouge, de prêter le serment d'aller à Rome dans l'année à moins d'empêchement légitime, est privé *ipso facto* et pour toujours de la dignité cardinalice. C. 2397.

Nous avons expliqué les peines portées contre ceux qui, promus à l'épicopat, négligent de recevoir la consécration épiscopale dans les délais prescrits. C. 2398. Voir Évêques, t. III, col. 92.

Les clercs majeurs qui ont l'audace d'abandonner l'emploi que leur propre Ordinaire leur a confié, sans la permission de ce dernier, doivent être suspens *a divinis* pendant un temps à déterminer par l'Ordinaire suivant les circonstances. C. 2399.

Le clerc qui a l'audace de résigner entre les mains de laïcs un office, bénéfice ou dignité ecclésiastique, est *ipso facto* suspens *a divinis*. C. 2400.

Celui qui, légitimement privé ou écarté de son office, bénéfice ou dignité, s'obstine à le conserver, ou forge sans raison des prétextes pour ne pas le quitter, doit être contraint (après monition) par une suspense *a divinis*, ou d'autres peines, sans en excepter la déposition, s'il y a lieu, d'abandonner son poste. C. 2401.

L'abbé ou le prélat *nullius* qui dans le délai prescrit ne reçoit pas la bénédiction, est *ipso facto* suspens de la juridiction. C. 2402.

Voir au mot Profession de foi les peines portées (c. 2403) contre ceux qui ne satisfont pas sur ce point à leurs obligations.

9° Les canons 2404-2414 sont consacrés aux divers *abus de pouvoir* et aux peines qui les frappent. Voir t. I, col. 36. Le vicaire capitulaire et tous ceux (appartenant au chapitre ou non) qui, par eux-mêmes ou par d'autres, auraient soustrait, détruit, ou modifié substantiellement n'importe quel document appartenant à la curie épiscopale, encourent *ipso facto* une excommunication réservée au Saint-Siège et pourront être punis par l'Ordinaire même de la privation de leur office ou bénéfice. C. 2405.

Quiconque est officiellement chargé de rédiger, écrire ou conserver les actes ou documents ou les livres des curies ecclésiastiques ou les livres paroissiaux, doit être privé de son office ou puni par l'Ordinaire d'autres peines graves proportionnées à la faute commise, s'il a l'audace de les falsifier, détruire ou cacher. Quant à celui qui refuse injustement et par dol de transcrire, envoyer, ou montrer lesdits actes, documents ou livres, à qui le lui demande légitimement, ou qui, de quelque autre manière, forfait à son devoir professionnel, il peut être puni au gré de l'Ordinaire, suivant la gravité du cas, de la privation ou de la suspense de son office et d'une amende. C. 2406.

Ceux qui ont tenté de corrompre des fonctionnaires ou employés ecclésiastiques, juges, avocats, procureurs, en essayant par des dons ou des promesses de les faire manquer, par action ou omission, à leurs devoirs, doivent être punis de peines convenables, et contraints à réparer les dommages qui auraient été causés. C. 2407.

Le can. 2408 traite des peines contre ceux qui exigent plus que les taxes en usage et légitimement approuvées. Voir Tarifs.

Pour les can. 2409, 2410, voir au mot Ordre; et pour les can. 2411-2414, au mot Religieux.

F. Cimetier.

PEINTURE. — I. Technique. II. Histoire.

I. Technique. — La peinture comprend des techniques fort différentes les unes des autres. En dehors de la miniature déjà traitée (voir ce mot), nous retiendrons les principales, c'est-à-dire la fresque, la détrempe, la peinture à l'huile, la peinture à la cire, le pastel. L'aquarelle et la gouache passent pour des genres secondaires.

La *fresque*, adoptée par les anciens Grecs et par le Moyen Age surtout chez les Italiens, est aujourd'hui d'un usage moins général; elle applique directement sur le mur à décorer les couleurs délayées dans l'eau. Le peintre Cennino Cennini publia au XIVe siècle un manuel qui nous initie à ce procédé. Le fresquiste, qui doit d'abord être habile dessinateur et connaître la chimie qui permet d'extraire et de préparer les couleurs, commence par étendre à la truelle, sur la muraille, une couche rugueuse de mortier composé de chaux et de sable; puis, avec un charbon, il indique sa composition, qu'il fixe enfin à l'ocre rouge. Alors, sur le mortier granuleux, il étend une couche de chaux plus fine, mais en prenant soin de ne couvrir que la surface qu'il peut peindre en un jour, car si l'enduit séchait avant d'être coloré la couleur ne le pénétrerait plus. C'est probablement pour éviter ce désagrément que l'habitude a été prise de graver le dessin à la pointe dure sur la première couche : le trait creux, en effet, reste visible même si l'on est obligé d'appliquer un deuxième enduit fin, le premier ayant séché avant d'être peint. La couleur est préparée dans des godets; pour des draperies, par exemple, à l'époque de Cennino, trois teintes d'une même couleur, obtenues en ajoutant à celle-ci plus ou moins de blanc, suffisent à indiquer les ombres, le ton local, la lumière; pour les chairs, le modelé est ébauché avec une terre verte; les pommettes et les lèvres peintes, avec du rose; enfin trois tons de chair indiquent les lumières et les ombres, que précisent encore des hachures blanches, noires ou rouges. Certaines couleurs ne pouvant servir à fresque sont mélangées à une colle et appliquées *a tempera* sur le mur sec; mais elles sont sujettes à s'écailler.

Les Italiens continuèrent longtemps à peindre à fresque; mais ils employèrent aussi une peinture dont l'Europe du Nord avait adopté la mode, la *peinture à la détrempe*. Pline décrit déjà le procédé. Dans cette technique le peintre emploie des couleurs délayées dans une substance à consistance de colle, souvent du blanc d'œuf ou de la résine. Le support est généralement un panneau de bois soigneusement préparé, poncé et recouvert d'une fine couche de plâtre. La détrempe tient beaucoup de l'enluminure; elle en a les tons purs et pâles, un peu crayeux, la légèreté lumineuse, et souvent aussi les fonds d'or. C'est à la détrempe que sont peints les panneaux de l'Angelico à Florence comme ceux d'Henri Bellechose, son contemporain, à la cour de Bourgogne.

Fresque et détrempe, mais surtout cette dernière, devaient être détrônées par la *peinture à l'huile*. Celle-ci était déjà connue avant le début du XVe siècle; et utilisée surtout par les Allemands; une coutume fréquente était même de recouvrir une peinture en détrempe d'une couche d'huile de ricin qui la protégeait tout en lui donnant plus d'éclat. Ce furent deux

peintres flamands du début du XVe siècle, les frères Hubert et Jean Van Eyck qui apportèrent à la peinture à l'huile le perfectionnement grâce auquel elle devait prendre son essor. Sur un panneau de chêne poli recouvert d'une couche de blanc bien poncée, un dessin au pinceau arrêtait jusqu'aux plus fins détails; puis, utilisant l'huile de la même façon qu'on se sert de l'eau en aquarelle, des glacis de couleurs successifs atteignaient peu à peu l'intensité voulue. Ce procédé permet d'incroyables finesses en même temps que toutes les fraîcheurs, tout l'éclat, toute la profondeur du coloris; il fut rapidement adopté. Cependant, quoique nos peintres actuels sachent conserver la tradition des glacis, ils emploient des couleurs à l'huile de consistance pâteuse qu'ils peuvent appliquer directement sur le support ou additionner d'huile ou d'essence selon leurs préférences. Quant au support, c'est un panneau de bois, un panneau entoilé, une toile tendue sur un châssis, l'un ou l'autre préalablement préparé à la colle.

La *peinture à la cire*, fréquente dans le monde antique, est assez peu employée de nos jours. La couleur, préparée à la cire liquéfiée qui se fige à température normale, est d'abord posée sur une palette chaude où elle s'amollit plus ou moins; elle peut donc être appliquée pâteuse ou liquide, mais elle se durcit vite : les teintes fondues ne peuvent s'obtenir qu'en estompant avec des fers chauds (cautères). Certains portraits funéraires trouvés dans des tombeaux égyptiens sont ainsi traités; les peintures d'Eugène Delacroix (voir ce nom) dans la chapelle des Anges de l'église Saint-Sulpice à Paris, sont un exemple de cette technique à l'époque moderne.

Le *pastel* est la poudre de couleur employée presque pure et maintenue en bâtonnets par un peu de gomme à laquelle on ajoute de la terre de pipe pour certaines couleurs. Ce procédé donne des tons très purs et éclatants, mais il est très fragile et doit être employé sur un support qui retienne la poudre, gros papier ou toile avec enduits à la colle, à la poudre de bois ou de pierre, ou au feutre. On peut étaler les touches à l'estompe ou les laisser intactes, mais cette dernière manière présente moins de solidité. Le pastel est surtout en honneur depuis le XVIIIe siècle où la vénitienne Rosalba et surtout Quentin La Tour le traitèrent magistralement.

L'*aquarelle* et la *gouache* sont des couleurs préparées avec de l'eau et une gomme résineuse; la première, transparente, doit être maniée plus légèrement et avec plus d'eau que la seconde, qui est opaque et supporte les empâtements.

II. Histoire. — *Antiquité.* — La peinture compte parmi les plus anciennes manifestations artistiques des races disparues, puisque les grottes de la Dordogne et des Pyrénées qui furent habitées aux temps préhistoriques sont ornées de peintures en noir et rouge figurant des animaux d'une justesse et d'une vie surprenantes.

Plus tard, l'Égyptien peignit les murs de ses tombeaux, où la représentation des scènes de la vie courante était regardée comme nécessaire au défunt ; il peignit sur les grands rouleaux de papyrus les cérémonies, les rites compliqués auxquels le *double* devait prendre part pendant sa seconde vie; il peignit les sarcophages eux-mêmes. Sa peinture fut la plus stylisée peut-être que l'on connaisse, procédant par silhouettes en teintes plates sans relief ni lumière et disposant de face ou de profil tels ou tels sujets, telles ou telles parties du corps humain même, non d'après leur position relative dans la nature mais selon qu'elles perdent moins à être vues en silhouettes. C'est pour cela que les têtes, les jambes, sont de profil tandis que les yeux, les épaules, sont de face. D'autres procédés conventionnels sont chargés de suggérer la profondeur, qu'une ignorance totale de la perspective empêche de rendre; mais cet art tout calligraphique a de l'élégance et de la délicatesse, de l'harmonie dans les attitudes et dans le mouvement.

La grande peinture grecque, riche pourtant en chefs-d'œuvre, ne nous est guère connue que par les textes. Polygnote de Thasos, qu'Aristote appelle le peintre des passions, avait peint à Delphes les deux fresques de la *Prise de Troie* et de la *Nekya* décrites dans Pausanias. Sa palette comprenait le blanc, le jaune, le rouge et le noir; il peignait encore par contours nets et teintes plates, mais une évolution rapide amena ses successeurs à donner au modelé une importance toute nouvelle. Apollodore d'Athènes est appelé le dessinateur d'ombre; Zeuxis d'Héraclée travailla dans le même esprit; Parrhasios d'Éphèse excella dans l'art de rendre l'impression d'une surface qui tourne; Timanthe, Protogène, ne furent pas moins célèbres; Appelle, le portraitiste d'Alexandre, vit célébrer par les poètes son *Aphrodite Anadyomène*, Pausias eut l'audace des difficiles raccourcis ; Piraeicus reproduisit les petites scènes de la vie courante. Cependant, toutes ces œuvres ayant disparu, il nous reste l'abondant témoignage d'une autre branche de peinture grecque, la peinture céramique. Les vases grecs, à figures noires sur le fond d'argile rouge ou à figures réservées en rouge sur fond verni de noir suivant l'époque à laquelle ils appartiennent, parfois retouchés d'un peu de blanc, montrent des silhouettes agiles, spirituelles, accentuées, et parfois d'une admirable pureté de contours. Un cratère d'Euphronios, une coupe de Douris aux figures de force ou d'élégance, ou de Brygos plus fougueux et plein de verve, sont de purs chefs-d'œuvre.

La période hellénistique, ainsi que la peinture romaine, vit se multiplier les artistes pleins de talent et d'adresse à défaut des peintres de génie de la grande peinture grecque; les monuments de Pompéi nous ont conservé des spécimens de leurs œuvres où l'on admire une palette riche et une charmante fantaisie décorative.

Moyen Age et Renaissance. — L'art chrétien continua la peinture païenne dont il modifia tout d'abord le caractère moral beaucoup plus que la technique et même les sujets (voir Catacombes); mais la mosaïque (voir ce mot), déjà très employée dans l'antiquité, lui fut fréquemment préférée dans les basiliques, qu'elle revêtit d'une parure splendide. Quant à la peinture proprement dite, elle perdit peu à peu sa souplesse, sa richesse, la pureté de ses formes. Les peintures murales de la crypte de Saint-Clément, à Rome, montrent au Xe et au XIe siècles des efforts de réalisme, mais aussi un dessin maladroit, des gestes violents ou contournés; d'autre part la peinture byzantine gardait à la peinture antique comme une survie amoindrie et desséchée ou plutôt la dépouillait de sa grâce en même temps que de son esprit païen; mais elle rayonnait sur l'Occident, où ses thèmes et même ses traditions techniques allaient avoir une grande influence.

Dès l'époque mérovingienne des textes prouvent que l'on peignait des scènes religieuses aux murs des basiliques; Charlemagne fit orner son palais de scènes de l'Ancien Testament et de l'histoire; mais c'est surtout l'art roman qui multiplia les fresques. Parfois, comme à Saint-Savin, près de Poitiers (XIe siècle), à Montmorillon dans la Vienne, à Rocamadour (Lot), au Puy, l'influence byzantine se montre nettement, non seulement dans le choix des motifs mais dans la technique avec ses rehauts d'or ou de bistre dessinant d'un trait sec les plis des draperies; ailleurs, comme à Saint-Julien de Brioude, l'imagination barbare se donnait libre cours : c'est l'union de ces deux ten-

dances qui donna ces œuvres raides mais sérieuses, grandes, émouvantes.

Dans la rénovation gothique, la sculpture précéda la peinture; encore celle-ci prit-elle surtout son essor en Italie; mais ses progrès y furent d'une merveilleuse rapidité. Après les Lucquois du XIIe siècle, aussi calligraphes que peintres, Giunta de Pise, Guido de Sienne s'étaient essayé à plus de douceur et de vie; mais Pietro Cavallini à Rome, Cinnabue (voir ce nom) à Florence, Duccio (voir ce nom) à Sienne donnèrent une âme à leurs personnages. La basilique d'Assise est peut-être le lieu où se peut le mieux étudier cette magnifique floraison, malgré dégradations et restaurations. A la noblesse de Cavallini, Giotto (voir ce nom) vint infuser la vie; s'il reste idéaliste, s'il omet tous les accessoires inutiles au drame, il est aussi réaliste et ses progrès en ce sens sont constants. Il ne rompt pas tout contact avec l'art byzantin, mais il se dégage de ses entraves, tandis que Duccio lui reste plus fidèle, tout en le réchauffant d'une pieuse tendresse et en recherchant plus de réalisme. Un autre Siennois, Simone di Martino, représente bien les tendances de son école, attentive aux détails du décor réel, à la richesse des couleurs, au charme pur des gracieuses figures féminines; et les influences siennoises d'un côté, florentines et giottesques de l'autre ou bien romaines, se combinent tour à tour aux qualités d'équilibre des volumes et à la force des sculpteurs pisans, et aux influences françaises et flamandes. Ambrogio Lorenzetti fixe dans sa variété l'aspect habituel de sa ville natale; Benozzo Gozzoli (voir ce nom) conte avec une spirituelle poésie; Masaccio (voir ce nom), Andrea del Castagno, Pollaïuolo sont d'une vigueur quelquefois brutale. Pisanello s'applique à rendre l'aspect particulier de chaque matière, par exemple la douceur moelleuse d'une étoffe; Uccello, peintre de batailles, fait réaliser de grands progrès à la perspective; Fra Filippo Lippi (voir ce nom) unit la force à la tendresse et à la recherche du détail pittoresque; Verrocchio (voir ce nom), en même temps sculpteur, orfèvre et peintre, pousse le dessin jusqu'à une précision incisive et se montre sensible à la beauté du paysage; Botticelli (voir ce nom), génie créateur et tourmenté, a le culte de la ligne; Ghirlandajo (voir ce nom) montre une composition balancée et une grandeur calme; Pilippino Lippi (voir ce nom) une charmante délicatesse, Signorelli une énergie farouche et une émotion contenue. Les Vénitiens, d'abord plus lents à s'affranchir du style byzantin que les Vivarini et leurs émules perpétuaient à Murano, allaient bientôt fonder une école prospère avec les Bellini, influencés par le peintre ombrien Gentile da Fabriano mais surtout par les Padouans dans la personne du puissant Mantegna (voir ce nom). Un apport décisif leur vint d'Antonello de Messine : ce fut la technique flamande de la peinture à l'huile, grâce à laquelle leur tempérament de coloristes allait se donner libre cours. Crivelli resta un primitif; Carpaccio, conteur amusant, et Cima da Conegliano, peintre charmant de jolies Vierges tendres, furent plus aimables; Giorgione fit naître la lumière par la magie de son pinceau et son élève le Titien, héritier de son coloris prestigieux, le dépassa par la hardiesse de ses conceptions et par le don de la vie; Palma le Vieux, (voir ce nom), plus calme, continuait aussi Giorgione, tandis que Lorenzo Lotto montrait une suavité mélancolique d'un genre tout différent. Sebastiano del Piombo, quoique très influencé par la peinture romaine, resta vénitien par son brillant coloris. Tintoret (voir ce nom) et Paul Véronèse (voir ce nom) portèrent enfin à son comble la splendeur de la peinture vénitienne au XVIe siècle et devaient avoir un continuateur en plein XVIIIe siècle, Tiepolo.

Il faut faire une place à part, dans la peinture italienne, à quatre artistes dont les grands noms ont dominé l'art jusqu'à nos jours : Vinci, Raphaël, Michel-Ange, Corrège.

Léonard de Vinci (voir ce nom), qui travailla à Florence et à Milan, mourut près d'Amboise où il était l'hôte de François Ier. Architecte, ingénieur, sculpteur, il est surtout connu pour les admirables peintures où le fondu du modelé et le clair obscur voilent sans l'amollir le dessin impeccable et raffiné, et où s'exprime une pensée profonde. Il vivifia l'école de Milan où brillait déjà Borgognone, et il eut pour continuateurs Solario, le doux Luini, un peu fade, Sodoma, parfois maniéré.

Raphaël Sanzio (voir ce nom) subit très fortement des influences diverses, mais sut les transformer par son génie. L'opulence de formes du Bolonais Francia, la clarté de composition et la transparence de coloris du Pérugin se fondent dans sa première manière; puis la profondeur de pensée admirée dans les œuvres de Vinci infuse à ses madones délicieuses une vie nouvelle; enfin, chargé par les papes de décorations importantes au Vatican, il s'y montra le plus génial *illustrateur* que l'on connaisse. Son élève le plus connu et dont il utilisa le plus la collaboration fut Jules Romain.

Michel-Ange (voir ce nom), architecte, sculpteur et peintre florentin, fit émigrer à Rome l'école florentine. Son apport immense est dans une science anatomique, une vigueur, un mouvement, jusqu'alors inconnus et mis au service d'une pensée prodigieuse. Presque autant que Léonard et Giorgione il inspira le florentin Andrea del Sarto, à qui l'on doit un type exquis et original de Vierge brune, à la fois fière et candide.

Corrège (voir ce nom), où se retrouvent les influences contraires de Vinci, de Michel-Ange et des Vénitiens, fut le peintre voluptueux des chairs caressées de lumière; mais surtout il ouvrit aux grands décorateurs une voie nouvelle, avec la science des perspectives verticales et des raccourcis plafonnants qu'il groupe capricieusement dans des ciels lumineux où les nuées remplacent les paysages accessoires.

Vinci, Raphaël, Michel-Ange, le Corrège... la peinture qui dut à ces génies sa plus grande splendeur leur dut aussi sa décadence. Ils exercèrent un tel empire que nombre d'artistes de tous les pays furent sortis de leur voie par le désir de les imiter. C'est pour arriver à la pureté de formes chères à Raphaël que tant de peintres tombèrent dans un froid académisme; pour atteindre à l'inimitable puissance des titans de Michel-Ange que tant de musculatures vaines et gonflées s'exagérèrent en de futiles efforts; c'est l'admiration du Corrège qui nous valut tant de plafonds et de coupoles où tout l'Olympe, tout le ciel, on dirait presque toute la terre, volent ou trônent sur des nuages. Les très grands artistes leur prirent ce qui pouvait servir au développement de leur personnalité; mais après eux commence la période dite de la décadence italienne.

L'Europe du Nord avait, elle aussi, eu ses peintres; mais le XIIIe siècle et le début du XIVe avaient presque constamment relégué ceux-ci au rôle d'ornemanistes, les grandes surfaces à orner de sujets étant le plus souvent des verrières; la forme originale de la peinture septentrionale fut alors le panneau, retable ou tableau; et les peintres qui étaient aussi des miniaturistes trouvèrent, dans l'illustration des calendriers, des livres d'heures, l'occasion d'observer attentivement la nature. C'est ainsi qu'ils parvinrent rapidement au réalisme qui les distingue. « Bien avant qu'Ambrogio Lorenzetti n'eût, sur les murailles du Palais Public de Sienne, portraituré sa ville, des miniaturistes de la porte Saint-Denis croquaient des scènes

de la rue à Paris. » (Louis Hourticq. *La peinture des origines au XVIe siècle*, p. 126.) Chez nous, une tendance se dessine vers le portrait; en Flandre, vers un portrait impitoyable jusqu'à la caricature. La Flandre était d'ailleurs étroitement unie à la France dans les manifestations artistiques, particulièrement depuis qu'en 1384 les ducs de Bourgogne, grands amateurs, l'annexèrent à leur fief; nombreux furent les peintres flamands dont on cite alors la présence dans le domaine royal et en Bourgogne; mais le centre d'art était toujours Paris. Il fallut les misères de la guerre de Cent Ans pour le faire émigrer à la cour des ducs et aussi au sud de la Loire.

La Bibliothèque nationale possède un portrait de Jean le Bon exécuté à la détrempe; mais une pièce beaucoup plus intéressante est le *Parement d'autel de Narbonne* (Louvre). Cette peinture en camaïeu d'un noir bistré sur soie blanche permet d'étudier la manière des peintres d'alors : le Christ, la Vierge présentent le type italo-byzantin que leur conserve la piété respectueuse à laquelle s'allie peut-être la difficulté d'imaginer d'autres types; les portraits du roi Charles et de la reine Jeanne de Bourbon sont d'une vérité sans fard; les personnages secondaires, bourreaux, saints personnages ou autres, sont observés sur nature et d'un dessin minutieux et serré.

Pendant une période de cinquante à soixante ans, à partir de 1375, les peintres attachés à la personne des ducs de Bourgogne furent Jean de Beaumetz, venu d'Arras, Jean Malouel, né en Gueldre, Henri Bellechose, de Brabant (voir ce nom), Melchior Broederlam (voir ce nom). Leurs œuvres présentent la suavité de couleur propre à la détrempe, une élégance un peu précieuse, quelques influences giottesques dans le paysage rocheux, et un effort de réalisme mal servi par le procédé. Au Louvre une *Trinité* de Malouel, qui travaillait à Paris vers 1400, montre de très belles qualités.

Cependant le perfectionnement du procédé de la peinture à l'huile allait faire réaliser à cet art un progrès immense. On l'attribue aux frères Van Eyck (voir ce nom), artistes de génie dont l'œuvre principale est le célèbre retable de l'*Agneau Mystique* à Gand. Les continuateurs des deux frères gardèrent les traditions de leur observation réaliste impitoyable, de leur habileté et de leur finesse d'exécution qu'il faut étudier à la loupe tant ils font tenir de personnages et de choses dans un espace restreint. Tout en cherchant, à leur suite, un coloris brillant et profond ils tombèrent parfois dans la crudité; mais la *Résurrection de Lazare* d'Albret Van Ouwater est un chef-d'œuvre; Thierry Bouts (voir ce nom) a parfois un peu de gaucherie dans la composition mais une vigueur de ton et d'expression surprenante; Roger de le Pasture (en flamand Van der Weyden, voir ce nom) est d'inspiration plus profondément pieuse et cherche à traduire les mouvements de l'âme. Sans avoir le coloris éclatant des Van Eyck il atteint au chef-d'œuvre par l'expression; et sa composition hardie en fait un magnifique décorateur. Cependant sous les somptueux costumes il n'y a pas de corps, les mouvements manquent de souplesse, les personnages n'ont pas d'échelle commune et se meuvent pour ainsi dire sur le bord du cadre devant une toile de fond, comme il se produit dans la plupart des jeunes écoles. Petrus Christus continue encore l'art des Van Eyck quoiqu'avec plus de sécheresse; mais le troisième quart du XVe siècle commence la transformation : les figures et les draperies perdent de leur dureté, le dessin de sa minutie, le coloris de sa crudité, la composition sa raideur. Des échanges artistiques constants avec les autres pays amènent cet adoucissement de style sans affaiblir encore la vie très puissante de la peinture néerlandaise et lui apportent un peu de la libre variété et de l'imagination qui lui manquent. Hugo Van der Goes, s'il est peu coloriste, arrête d'un dessin précis et fouillé des figures brutalement véridiques, mais il commence à les situer en profondeur et sait envelopper d'une ombre transparente celles qu'il sacrifie; Juste de Gand travaille en Italie, où il répand la technique flamande; Hans Memlinc (voir ce nom), plus doux, plus pur, plus harmonieux, est aussi d'un lyrisme et d'une discrète finesse exceptionnels dans cette école; Gérard David, le dernier grand peintre de Bruges, continue ces tendances vers une douceur attendrie et doit beaucoup aussi aux Italiens. Quentin Matsys, de Louvain, fonde l'école anversoise qui donnera plus tard Rubens. Gothique encore par l'inspiration, il est pourtant bien près de l'italianisme qui, après avoir donné aux peintres du Nord la beauté des types et l'harmonie cadencée de la composition, les arrachera à leur propre génie et les dépouillera pour un temps de toute personnalité. Jean Mabuse, Bernard Van Orley, d'ailleurs fort habiles, font déjà partie de ces flamands détournés de leur propre nature par Vinci, Raphaël ou Michel-Ange; tandis que Jérôme Bosch et Breughel accentuent, par une sorte de réaction, le genre caricatural.

Nous avons vu se développer en Flandre l'art que la guerre de Cent Ans avait chassé de Paris. Il trouva d'autres refuges dans les provinces de la Loire et en Provence, outre le centre très florissant que fut Avignon, devenu depuis le séjour des papes un terrain d'échanges entre les peintres de toutes les régions. Comme en Flandre on trouve dans ces écoles une tendance réaliste; mais d'un réalisme plus fin, éloigné de la caricature et tempéré par le bon goût. Nicolas Froment, d'Uzès, travailla pour le roi René dans la manière précise et minutieuse des Van Eyck; Enguerrand Charonton, de Laon, montra au contraire la hardiesse de composition, la douceur de certains visages, la clarté de coloris où se révèle l'influence italienne. La peinture des régions de la Loire a ses représentants les plus connus en Jean Fouquet (voir ce nom), portraitiste pénétrant et délicat, miniaturiste qui rapporta d'un voyage en Italie le goût de l'ornementation classique et travailla à Tours, et Jean Perréal, maître de l'école du Bourbonnais, porté lui aussi à l'italianisme dans le décor, et souvent confondu avec le maître inconnu qu'on appelle le « Maître de Moulins », élégant, sensible et charmant mais d'un coloris un peu pâle. Les Clouet, Jean et son fils François, venus des Pays-Bas à la cour de France, y adoucirent le génie réaliste de leur race dans des portraits nombreux, à l'huile ou aux crayons, sobrement et légèrement traités; mais les italiens Rosso et Primatice, appelés par François Ier, firent triompher à l'école de Fontainebleau les défauts plus encore que les qualités des imitateurs de Raphaël et de Michel-Ange.

En Allemagne, outre l'école de Cologne qui, au XIVe et au XVe siècles, fit fleurir sur des fonds d'or de suaves, délicates et pieuses figures aux couleurs radieuses, et dont un des principaux maîtres fut Stephan Lochner, une tendance tout opposée se développa, tour à tour âpre et brutale ou fade et affectée, mais gardant en général un caractère religieux. L'école de Souabe eut pour chef Martin Schongauer; l'école d'Ulm, Zeitblom; celle d'Augsbourg, Burgkmair et Holbein le Vieux (voir ce nom); celle de Nuremberg, Michel Wolhgemuth. Enfin vinrent Dürer (voir ce nom), artiste vigoureux, génial même; Hans Holbein (voir ce nom), le plus élégant des Allemands, qui sut allier la beauté au caractère; puis Lucas Cranach, et son fils, plus populaires; en Alsace, Mathias Grunewald, d'un réalisme intense, et son élève Hans Baldung Grien eurent de belles qualités de coloris.

Quand l'école de Cologne eut encore compté Joos Von Cleve, dit le Maître de la mort de la Vierge, et le portraitiste Barthélemy Bruyn, l'art allemand commença de perdre dans l'imitation italienne ce qui avait fait son caractère propre.

XVII^e siècle. — En Italie, sauf à Venise, la peinture du XVII^e siècle sortit presque tout entière de l'atelier fondé précédemment à Bologne par les Carrache (voir ce nom) et où ceux-ci professaient qu'il faut prendre à chaque artiste ce qu'il a de meilleur pour combiner toutes les qualités : dessin et composition de Michel-Ange et de Raphaël, coloris de Titien et de Corrège. Un tel enseignement devait amener le maniérisme dont, malgré leur grâce et leur invention, sont entachées les productions de l'Albane (voir ce nom), de Dominiquin (voir ce nom), de Guido Reni (voir ce nom), de Guerchin (voir ce nom). Par réaction, Caravage (voir ce nom) enseignant le retour à la nature tomba dans la laideur et la vulgarité; sa couleur sombre et son naturalisme ont cependant eu une influence considérable jusqu'à nos jours. Pierre de Cortone, au contraire, se distingua par une peinture brillante et fut, ainsi que son élève Luca Giordano, l'inspirateur d'œuvres décoratives nombreuses et faciles où l'on ne retrouve malheureusement pas toujours sa verve. Il personnifie en quelque sorte le *style jésuite*. Salvator Rosa, grand paysagiste et peintre de batailles, se rattache au Caravage par sa couleur; il travailla à Naples, tandis que Sassoferrato tentait de prolonger l'école romaine et imitait Raphaël dans des toiles sentimentales d'un ton argenté. A Florence, Alexandre et Christophe Allori, malgré leurs réelles qualités, acheminaient la peinture vers une douceur fade, noyée, cireuse.

C'est un développement de l'art du XVI^e et du XVII^e siècle italien qui donna naissance à l'école espagnole. L'Espagne était depuis le Moyen Age tributaire des Flandres au point de vue artistique; elle avait copié Jean Van Eyck qui y avait fait un séjour; Moralès s'y inspirait encore de Rogier Van der Weyden en plein XVI^e siècle. C'est un Crétois, élève de Titien, Théotocopuli dit El Greco (voir Greco) qui implanta la peinture moderne à Tolède. Ribera (voir ce nom), de Valence, établit dans son pays la tradition du Caravage, dont il avait le réalisme farouche et les ombres heurtées mais qu'il dépassait en noblesse. Herrera le vieux, le très religieux Zurbaran, le continuèrent sans abdiquer leur forte personnalité. Quant à Vélasquez (voir ce nom), génie original, sa couleur claire et brillante, argentée, dorée, sa technique savante, la grandiose simplicité de sa composition, sa merveilleuse pénétration psychologique en font un des plus grands peintres connus. Cependant il marque peu d'émotion. Murillo (voir ce nom) comme lui de Séville, fut aussi un maître de la couleur; mais s'il lui est bien inférieur par le dessin il exprime une tendre piété.

L'art de la Hollande est, au XVII^e siècle, très différent de celui de la Belgique. Pas d'églises à décorer, peu ou pas de palais dans ce pays protestant et bourgeois; partant, pas de grandes peintures décoratives mais de petits tableaux, scènes d'intérieur ou paysages, et des portraits; un réalisme précis, conforme au tempérament national servi par une extraordinaire habileté de technique. Franz Hals, de Harlem, le peintre du rire, montre l'observation et la largeur de touche d'un grand artiste. Ses élèves Adrien Brouwer et Adrien Van Ostade signent des paysanneries; Everdingen, Salomon van Ruisdaël et surtout son neveu Jacob van Ruisdaël, d'admirables paysages; Wouwerman, des chevaux et des cavaliers. Rembrandt (voir ce nom), le grand Hollandais, le maître du clair-obscur, joignit une hardiesse de facture surprenante à une vaste pensée. Van der Helst fut portraitiste; Pieter de Hooch fit circuler dans ses intérieurs paisibles une atmosphère veloutée; Vermeer de Delft peignit d'admirables toiles lumineuses. Il faut encore citer des animaliers comme Paul Potter et Cuyp, des peintres de scènes familières comme Ter Borch, Metsu, Steen; des peintres de fleurs, de natures mortes; des paysagistes comme Van Goyen et Hobbema. Mais avec le XVII^e siècle s'éteignit cette floraison superbe; la peinture hollandaise, après Gérard Dou et Miéris, sombra de nouveau dans la mièvrerie et l'italianisme.

La peinture flamande, moins riche en grands noms à cette époque, est dominée par Rubens (voir ce nom), décorateur grandiose, coloriste savoureux, maître presque universel et d'une fécondité sans pareille, mais plus sensuel qu'intellectuel. Jordaens son émule est éclatant mais vulgaire; Van Dyck (voir ce nom) son élève, d'une nature plus fine, eut l'honneur de fonder l'école de peinture anglaise; David Téniers est le peintre de la kermesse et de l'estaminet; mais chacun de ces trois grands artistes si différents suit, sans perdre sa personnalité, une voie préparée par Rubens.

En France, l'imitation italienne semblait avoir étouffé le génie national, mais celui-ci parvint cependant à s'exprimer. S'il faut convenir que Jean Cousin a longtemps joui d'une réputation usurpée et ne fut guère qu'un artiste moyen, Philippe de Champaigne (voir ce nom), de race et de formation française quoique né à Bruxelles, fut un peintre religieux et un admirable portraitiste; les trois frères Le Nain, peintres de sujets intimes, révèlent dans leur coloris sombre l'influence du Caravage, mais ils mettent sous nos yeux la vie même des paysans français de leur temps. Simon Vouet, imitateur des Carrache un peu solennel et froid, eut une grande influence sur la peinture du temps de Louis XIV par les trois artistes célèbres qui reçurent son enseignement, Le Brun, (voir ce nom), Le Sueur (voir ce nom), et Mignard (voir ce nom). Le Brun fut un grand décorateur, mais il imposa despotiquement le style pompeux qu'il aimait aux artistes dont le plus grand désir était de travailler pour la cour et sur qui ses fonctions le faisaient régner. Poussin, réfractaire à son influence, vécut presque toute sa vie en Italie : un grand sentiment du paysage et de l'histoire, une composition cadencée et noble se retrouvent dans ses allégories comme dans ses magnifiques scènes bibliques; mais ses qualités de coloriste ne sont pas toujours à la hauteur de ses qualités de poète et de grand dessinateur. Claude Lorrain, qui vécut aussi en Italie, est le peintre des paysages ensoleillés, débordants de lumière et dont il fait souvent le cadre de compositions historiques. Poussin et Le Lorrain eurent une influence considérable sur les peintres à venir et si tous deux furent à leur époque des « dissidents », ce sont cependant les deux plus grands artistes du règne. Jean Jouvenet (voir ce nom), malgré sa réelle personnalité, restait dans les traditions d'académisme et de noblesse pompeuse imposée par Le Brun, et les grands artistes qui donnèrent au portrait l'importance d'une école nationale, Rigaud et Largillière, n'en furent pas exempts, non plus que Mignard (voir ce nom).

XVIII^e siècle. — La réaction contre tant de gravité fut violente. Le confort, l'élégance, le plaisir, devinrent les pôles autour desquels tournait la société, et cette société trouva des peintres charmants; s'il était impossible de voir disparaître entièrement le classicisme qui formait la base de l'instruction donnée aux artistes, au moins une tendance nouvelle, aimable et gracieuse, prit-elle le premier rang au début du règne de Louis XV. Son premier et son plus grand interprète fut Watteau, peintre de fêtes galantes où règnent toujours la décence, une harmonie discrète, un rêve de tendresse et d'infini. Ses imitateurs,

Lancret et Pater, furent plus sensuels et moins délicats; Boucher, grand décorateur, exagéra encore en ce sens dans son œuvre extrêmement touffue. Fragonard, enfin, qui n'échappe pas au même reproche, fut cependant très supérieur par le sentiment de la nature, l'esprit et l'imagination dont il témoigna. Pendant ce temps, l'académisme avait ses défenseurs dans les Coypel, les Van Loo, Lagrenée; plus fougueux, Jean François de Troy continuait Lemoine; la manie de la mythologie envahissait jusqu'au portrait avec le gracieux Nattier; Tocqué, le pastelliste La Tour, puis Madame Vigée-Lebrun, David, nous ont laissé de magnifiques ou de charmantes effigies. Enfin il ne faut pas oublier que la peinture religieuse, sortie de sa voie par des influences trop contraires à son esprit, fut cependant très cultivée. Son représentant le plus autorisé est Jean Restout (voir ce nom). Le retour aux Grecs et aux Romains devait dominer toute la peinture de la Révolution et de l'Empire, mais il s'affirmait, déjà bien auparavant; Pierre Vien, et son élève David, qui devait être sous Napoléon un dictateur de l'art aussi despotique que Lebrun sous Louis XIV, demandaient à l'antiquité des sujets propres à exalter le patriotisme de leurs contemporains. Une autre tendance, la peinture moralisatrice, cultivée par Greuze qui peignit de gracieuses têtes féminines dont on ne pourrait affirmer qu'elles sont tout à fait pures de toute sensualité, et des tableaux vertueux mais fades. Chardin nous présente l'intimité de la vie bourgeoise avec la maîtrise de technique et la conscience d'un Hollandais, mais avec plus de finesse et de tenue; et ses natures mortes sont des chefs-d'œuvre.

La peinture française eut au XVIIIe siècle un tel succès que la plupart des souverains étrangers appelèrent nos artistes pour fonder ou rénover des écoles; l'Angleterre seule, sans repousser notre influence, sut la combiner aux traditions apportées au siècle précédent par Van Dyck et produisit une école nationale originale. La peinture moralisatrice et satirique eut pour représentant l'âpre et spirituel Hogarth; mais ce sont surtout les portraitistes anglais qui, avec Reynolds, Gainsborough, Romney, Raeburn, Hoppner, Opie, Lawrence, atteignirent à une célébrité méritée par une grâce toute spéciale, aristocratique et vaporeuse, et par de superbes qualités de coloris.

Quant à l'Espagne, elle s'enorgueillit du mordant et puissant Goya.

XIXe siècle. — Au début du XIXe siècle la peinture française était régentée par Louis David, grand peintre lorsqu'il laisse parler en lui le réaliste observateur de la nature, ennuyeux rhéteur lorsqu'il veut supprimer toute forme d'art non inspirée de l'antique. Ses disciples, Gérard, Girodet et surtout Guérin paraissent souvent froids; Gros, plus indépendant, se tourna vers les sujets modernes; Ingres (voir ce nom), dessinateur incomparable, fut le plus grand représentant du classicisme jusqu'au milieu du siècle. Prud'hon (voir ce nom), grand admirateur de Léonard de Vinci, fut un coloriste harmonieux et, comme Ingres, sans avoir les mêmes qualités, un admirable portraitiste. Géricault succéda à Gros dans la recherche du pathétique et des sujets modernes, mais il mourut jeune, et c'est à son élève Delacroix (voir ce nom) que revient la gloire d'avoir été le chef du romantisme. Cette école, réagissant contre la tyrannie exercée par l'antiquité, mit en honneur l'étude du Moyen Age et des temps modernes; mais si Delacroix fut un très grand peintre, il se forma à sa suite une quantité d'artistes rêvant d'unir son influence à une sentimentalité et à un académisme fades. Il est assez difficile de nommer sans injustice ceux qui paraissent les meilleurs et surtout de les classer; on ne peut cependant omettre les noms d'Ary Scheffer, Gleyre, Paul Delaroche, Cabanel, J.-P. Laurens, Merson, Fantin-Latour. Bouguereau (voir ce nom) trouva dans ses peintures religieuses un succès très vif mais déjà presque épuisé. Horace Vernet, et, dans un autre genre, après Gros, Charlet, Raffet, Meissonier, Neuville, Detaille, furent peintres de batailles; Decamps, excellent coloriste, Fromentin plus timide, furent séduits par l'orientalisme.

Les Français avaient jusqu'alors peu représenté le paysage pour lui-même, en faisant plutôt le cadre des sujets choisis. Une école se forma, le groupe de Barbizon (dans la forêt de Fontainebleau), qui voulut peindre sincèrement la nature de chez nous et renonça au paysage composé. Théodore Rousseau, Daubigny, Diaz, Dupré, l'animalier Troyon, formèrent cette école, à côté de laquelle il faut citer Rosa Bonheur pour ses animaux, Corot (voir ce nom) pour ses paysages, Millet (voir ce nom) pour sa peinture de la vie des champs, et leurs continuateurs comme Harpignies et Jules Breton.

En réaction contre le romantisme fatigué, Courbet et Manet furent au milieu du siècle les apôtres du réalisme; mais des recherches de Manet touchant la lumière, dériva la peinture des *impressionnistes* Claude Monet, Sisley, Pissarro, Bazille, Berthe Morizot, Cézanne, Renoir, qui essayèrent de joindre « à la représentation de la vie moderne les observations d'un chromatisme atmosphérique jusqu'alors peu ou point soupçonné. » Bastien Lepage fut un *pleinairiste*, sans être parmi les impressionnistes auxquels on rattache plus ou moins directement Besnard (voir ce nom), Degas, et même Carrière (voir ce nom) malgré sa peinture presque en camaïeu. L'influence de ces « peintres de l'atmosphère » détermina aussi des recherches de technique comme le *pointillisme*.

Au naturalisme de Courbet s'oppose la peinture idéaliste de Gustave Moreau, de Paul Baudry, de Chassériau (voir ce nom) et surtout de Puvis de Chavannes (voir ce nom), admirable décorateur. Ricard fit des copies de maîtres et des portraits; Henner enveloppa de demi-teintes délicates des figures exquises; Bonnat, élève des Espagnols, fut un peintre viril; Carolus Duran, très inégal.

Il faut mentionner spécialement le mouvement religieux très nettement marqué dans la peinture. En France, ce fut avec H. Flandrin (voir ce nom) la petite école mystique de Lyon : Gabriel Tyr, dont le rêve était de « baptiser l'art grec »; Victor Orsel, au sentiment recueilli et au coloris transparent; Alphonse Périn, leur ami et leur émule dans la même suave piété. Mottez s'en tint moins rigoureusement aux sujets religieux. En Allemagne, le mouvement eut pour chef Overbeck (voir ce nom), et ses protagonistes prirent le nom de nazaréniens. En Angleterre, ce furent les préraphaélites, Hunt (voir ce nom), Rossetti, Millais; leur peinture mystique, défendue par John Ruskin, eut beaucoup d'influence sur bon nombre d'artistes; Burne Jones (voir ce nom) et Watts se rattachent à eux de très près; mais il faut remarquer que la légende celtique tient chez les préraphaélites une place considérable. Au point de vue de la technique, leur facture est minutieuse, leur couleur parfois crue. Leur antagoniste Whistler fut plus harmonieux coloriste

XXe siècle. — Les diverses écoles du XIXe siècle, plus ou moins en faveur selon les moments, ont cependant vécu parallèlement et sont toujours représentées à nos salons annuels; le temps n'a pas permis encore de classer définitivement les artistes qui y prennent part. Notons un renouveau dans la peinture religieuse, où se distinguent Maurice Denis (voir ce nom), au sentiment très pur, Georges Desvallières plus âpre.

Émile Renard (voir ce nom), peintre de la lumière, est aussi celui des douces intimités de la vie religieuse.

S'opposant aux fluidités des peintres de l'atmosphère, les *cubistes* ont cherché avec outrance la notation simplifiée des volumes; mais leur école est déjà dépassée. On réclame de l'artiste contemporain qu'il ait toujours quelque chose de personnel et de nouveau à dire; c'est la négation de l'école, parfois même de l'enseignement, et le règne de l'individualisme.

Au point de vue pratique, l'isolement en est la conséquence normale, avec ses inconvénients; aussi des associations s'organisent-elles de plus en plus pour neutraliser ceux-ci. Citons seulement, parmi celles dont l'esprit est nettement catholique, *Les Catholiques des Beaux-Arts*, la *Société de Saint-Jean*, l'*Atelier des Artistes professionnels* ouvert à toutes les branches de l'art; mais ces groupements ne correspondent à aucune classification artistique.

André Michel, *Histoire de l'art*, Paris, 1905 sq.; Louis Hourticq, *Encyclopédie des beaux-arts*, Paris 1924 sq.; *id.*, *La peinture des origines au* XVI^e *siècle*, coll. des *Maîtres de l'art*, Paris, 1903; Girard, *Histoire de la peinture antique*, Paris, s. d.; Pottier, *Catalogue des vases antiques du Louvre*, 3 vol., Paris, 1896-1907; Didron, *Manuel d'iconographie chrétienne, grecque et latine* (*Guide de la peinture du moine Denys*), Paris, 1845; Diehl, *L'art byzantin*, Paris; Lafillée, *La peinture murale en France avant la Renaissance*, Paris 1893; Delaborde, *La Renaissance à la cour de France*, Paris, 1850-1855; Charles Blanc, dans l'*Histoire des peintres de toutes les écoles*, L'*École française*, 3 vol., Paris, 1862; Louis Gillet, *La peinture au* XVII^e *et au* XVIII^e *siècle*, coll. des *Maîtres de l'Art*, Paris, 1913; Henri Marcel, *La peinture française au* XIX^e *siècle*, Paris, s. d.; Fontainas-Vauxelles, *Histoire générale de l'art de la Révolution à nos jours*, Paris, s. d.; Lafenestre, *La peinture italienne*, Paris, s. d.; Wauters, *La peinture flamande*, Paris, 1883; Dalbon, *Les origines de la peinture à l'huile*, Paris, 1904; Lafenestre, *Les primitifs à Bruges et à Paris*, Paris, 1904; Fromentin, *Les maîtres d'autrefois*, Paris, 1876; Chesneau, *La peinture anglaise*, Paris, s. d.; Lefort, *La peinture espagnole*, Paris, s. d.; Havard, *La peinture hollandaise*, Paris, s. d.

Carletta DUBAC.

PÉLAGIANISME, hérésie relative à l'ordre surnaturel qui s'est développée dans l'Église d'Occident au V^e siècle. — I. Exposé. II. Histoire. III. Interventions de l'Église. IV. Le semi-pélagianisme.

I. EXPOSÉ. — Tout l'édifice du dogme chrétien repose sur la distinction de l'ordre naturel et de l'ordre surnaturel.

Deux erreurs inverses se sont manifestées dans l'Église, qui pèchent, l'une par excès, l'autre par défaut, et avaient pour commun résultat de confondre ces deux plans de l'action divine. C'est, d'une part, le baïanisme et le jansénisme, issus l'un et l'autre de la Réforme, qui exagèrent la nécessité du surnaturel au point de le donner comme indispensable à l'homme. A l'extrémité opposée, c'est le pélagianisme, où le surnaturel n'est plus qu'une forme de la nature.

Or l'économie du surnaturel se développe en trois moments, caractérisés par l'École dans cette formule aux membres antithétiques : *institutio, destitutio, restitutio.* Le pélagianisme n'admet tout d'abord pas l'élévation primitive, et, par conséquent, pas la déchéance originelle : Adam n'a commis qu'un péché personnel et le genre humain se trouve aujourd'hui dans un état normal au regard de ses destinées. Dès lors, chacun de nous peut faire le bien et atteindre la vie éternelle par ses propres forces. La grâce n'est plus absolument nécessaire en tant que secours divin spécial. Tout au plus peut-on la dire utile pour aider au bon exercice de notre liberté, et encore Dieu l'accorde-t-il en fonction de nos mérites. Cette double négation du péché originel et de la grâce fait le fond du pélagianisme. Mais il est évident que pareil système a pour résultat indirect de réduire à rien la valeur de la Rédemption.

Au fond, le pélagianisme est un naturalisme appliqué à l'ordre chrétien.

II. HISTOIRE DU PÉLAGIANISME. — Comme bien d'autres, l'hérésie pélagienne représente l'aboutissement de longues tendances.

D'une part, les obligations de la vie morale imposent d'en appeler à l'effort humain et, par conséquent, d'en admettre l'efficacité. Et quelle doctrine est, à cet égard, plus exigeante que le christianisme? De l'autre, le besoin se faisait sentir d'une réaction contre des outrances pessimistes, qui, sous diverses formes : gnosticisme au II^e siècle, manichéisme au IV^e, aboutissaient à faire de l'homme un être mauvais par nature.

Contenus dans de sages limites, ces deux mouvements étaient parfaitement conformes au meilleur esprit de l'Église. Mais rien n'était plus facile, dans cette voie, que de tomber dans l'excès. Déjà l'ancienne tradition grecque était peu explicite sur le péché d'origine et la nécessité du secours divin. Le caractère positif et pratique du christianisme occidental allait faire de ces réticences autant de négations.

Dans les premières années du V^e siècle, le moine breton Pélage, auteur d'un commentaire réputé des Épîtres de saint Paul, recommandable d'ailleurs par ses vertus, jouissait à Rome d'un grand crédit comme directeur de conscience. Moraliste énergique, il prêchait le devoir de la perfection et l'ascétisme : ce qui l'amenait, pour combattre les prétextes de la mollesse humaine, à insister sur l'importance et la puissance de la liberté. Cette propension de son apostolat lui fit faire bon accueil à un prêtre oriental, nommé Rufin, « qui lui apprit à nier le péché originel ». J. Tixeront, *Histoire des dogmes*, t. II, p. 437. A ses doctrines il gagna l'avocat Célestius, devenu bientôt moine, qui semble les avoir poussées beaucoup plus loin que son maître, et l'évêque Julien d'Éclane, philosophe et dialecticien subtil, qui devait être, suivant saint Augustin, « l'architecte de tout le système ».

Ils enseignaient donc qu'Adam serait mort alors même qu'il n'aurait pas péché et que sa faute fut un fait individuel sans répercussion sur le reste de l'humanité; que les enfants, en conséquence, naissent dans l'état même où se trouvait Adam avant sa faute et que, s'ils meurent avant d'être baptisés, ils entrent en possession de la vie éternelle. Cette négation de la chute originelle entraînait une conception optimiste de la nature humaine : il dépend de l'homme, s'il le veut, d'être sans péché. Par suite, toutes les économies de salut se valent : la Loi ancienne était capable de mener les hommes au salut et la résurrection du genre humain n'est pas due à celle du Christ. Propositions de Célestius et de ses disciples rapportées par saint Augustin, *De gestis Pelagii*, X, 22 et XI, 23-24, *P. L.*, t. XLIV, col. 333-335.

Ce naturalisme spéculatif menait au rigorisme pratique : c'est ainsi que la secte imposait aux riches l'obligation de renoncer à leurs biens sous peine d'être damnés. Plus tard, on devait reprocher à Pélage d'enseigner ainsi que tous les péchés sont également graves.

Telles sont les doctrines que les novateurs répandirent, à Rome d'abord, puis en Sicile et en Afrique. C'est là qu'elles attirèrent l'attention de saint Augustin, qui allait en devenir le principal adversaire. Mais, dès 411, Pélage passait en Palestine, où il fut bien accueilli par l'évêque Jean de Jérusalem et bientôt rejoint par Célestius, d'où la controverse en arrivait à intéresser aussi l'épiscopat d'Orient.

III. INTERVENTIONS DE L'ÉGLISE. — C'est à saint Augustin que revient le mérite d'avoir démasqué

l'erreur pélagienne et soutenu contre elle la foi catholique. Il y consacra toute son activité de théologien et de pasteur, multipliant les traités pour établir la doctrine de l'Église et répondre aux attaques réitérées de Julien, provoquant les actes du magistère contre l'hérésie.

Un premier concile de Carthage (411) avait excommunié Célestius. Mais l'Orient moins éclairé se montra favorable aux hérésiarques; les deux synodes de Jérusalem et de Diospolis (415), se contentant de déclarations trop peu précises, admirent Pélage à la communion catholique. A quoi les conciles de Carthage et de Milève (416) répliquaient par une condamnation des erreurs pélagiennes, qui reçut l'approbation du pape Innocent (417).

La « cause », suivant le mot célèbre de saint Augustin, pouvait sembler « finie ». Mais, le pape Innocent étant mort, Pélage et Célestius présentèrent, chacun de leur côté, à son successeur Zozime un *libellus fidei* qui lui parut propre à donner toute satisfaction et les Africains furent invités à retirer leurs anathèmes. Ceux-ci, au contraire, de maintenir leur réprobation au concile de Carthage (mai 418). Sur quoi le pape, désormais conscient du danger, exigea des hérétiques les précisions nécessaires et, sur leur refus, prononça leur condamnation par une longue *Epistola tractoria*, aujourd'hui perdue, qui reprenait, pour la soumettre à l'adhésion de tous les évêques, la doctrine des conciles africains. En même temps, les empereurs portaient des sanctions contre les récalcitrants.

Il y eut peu de résistances. Célestius et Pélage disparaissent aussitôt de la circulation, Julien d'Éclane et quelque dix-huit évêques, seuls restés fidèles à la secte, cherchèrent un refuge en Orient, où ils furent de nouveau condamnés par le concile œcuménique d'Éphèse (431). Denzinger-Bannwart, n. 126, 127.

Ce concile n'a, d'ailleurs, sur le fond de la controverse, aucune déclaration doctrinale. Les seuls documents du magistère ecclésiastique au sujet du pélagianisme restent donc les actes des conciles africains, auxquels l'approbation des papes Innocent et Zozime a donné une autorité définitive dans l'Église. Denzinger-Bannwart, n. 101-108. Il faut les compléter par une lettre, datée de 431, où l'Église de Rome fixe avec beaucoup de mesure ses positions par rapport au dogme de la grâce et à la doctrine de saint Augustin. *Ibid.*, n. 129-142.

De ces actes, qui ont clos la controverse au v^e^ siècle, la Réforme fournit au concile de Trente l'occasion de reprendre la substance, sess. v, can. 1-5, et sess. vi, can. 1-3, *ibid.*, n. 787-792, 811-813, dans ses décrets sur le péché originel et la justification.

IV. Le semi-pélagianisme. — En affirmant contre les pélagiens les droits de la grâce, ces décisions de l'Église ne précisaient pas l'étendue de sa nécessité. D'autre part, saint Augustin avait associé la revendication de la foi catholique à une théologie très personnelle, qui paraissait à plusieurs accorder trop peu de place à la liberté. Sur la fin de sa vie, l'évêque d'Hippone put déjà voir naître une opposition, qui avait son siège principal dans les monastères de Marseille et du sud de la Gaule : elle ne fit que s'accroître après sa mort.

D'où un système s'est formé, qui s'efforçait de trouver un milieu entre le pélagianisme et l'augustinisme strict. Contre le premier, il admettait, en principe, la nécessité de la grâce; mais, à l'encontre du second, il professait qu'elle est subordonnée à un premier mouvement libre de notre volonté vers le bien. Et comme la foi est considérée comme la première de toutes les grâces, elle serait ici obtenue par une pieuse inclination à croire dont l'âme trouverait en elle seule le moyen. Par analogie avec la semi-arianisme, cette conception a reçu dans la suite le nom de semi-pélagianisme.

Il s'affirme, dès le premier quart du v^e^ siècle, dans les célèbres conférences (*collationes*) de l'abbé de Saint-Victor, le grec Jean Cassien, contre qui saint Prosper d'Aquitaine se fit le défenseur de l'augustinisme intégral. Le débat reprit à la génération suivante entre Fauste, évêque de Riez, dont le semi-pélagianisme avéré fut combattu par deux augustiniens fidèles : saint Fulgence de Ruspe et, plus tard, saint Césaire d'Arles.

Pour clore la discussion, Césaire fit adopter par le concile provincial d'Orange (3 juillet 529) vingt-cinq canons qui affirment l'initiative absolue de la grâce divine en même temps que la part qui revient à l'homme sous cette action. Denzinger-Bannwart, n. 174-200. Approuvées par le pape Boniface II, ses décisions font également loi dans l'Église. Elles représentent l'effort le plus complet qui ait été réalisé pour affirmer dans toute sa plénitude la doctrine catholique de la grâce, sans pourtant la confondre avec les spéculations propres à saint Augustin.

J. Tixeront, *Histoire des dogmes*, t. II, p. 436-512; t. III, p. 274-312; E. Portalié, art. *Augustin*, dans *Dict. de théol. cath.*, t. I, col. 2380-2384; P. Batiffol, *Le catholicisme de saint Augustin*, Paris, 1920, p. 349-534; P. Lejay, *Le rôle théologique de Césaire d'Arles*, Paris, 1906.

J. Rivière.

PÉLAGIE la Pénitente. — D'après la légende, cette jeune fille d'Antioche, qu'on nommait Marguerite, aurait été d'abord une comédienne, célèbre à cause de ses dérèglements. Tout à coup, elle résolut de changer de vie, et, soutenue par la grâce, renonça entièrement au démon, vécut de longues années dans la pénitence, revêtit un cilice et s'enferma dans une prison volontaire où elle ne se laissait voir de personne. A cette histoire qui se lit dans l'homélie LXVII de saint Jean Chrysostome sur saint Matthieu, la légende ajoute un nom, dit que la conversion fut opérée par l'évêque Nonnus d'Hiéropolis, que la comédienne revêtant un habit d'homme alla finir ses jours, sous le nom de Pélage, dans une cellule sur le mont des Oliviers. Ainsi se trouve mise en scène l'histoire racontée par saint Jean Chrysostome. Le saint docteur ne dit point que cette comédienne ait été l'objet d'un culte après sa mort. Mais à la même date du 8 octobre où se trouve mentionnée la Pénitente, se trouve une sainte Pélagie, vierge et martyre d'Antioche, dont saint Jean Chrysostome a fait le panégyrique. Les hagiographes ont tout embrouillé et les critiques de nos jours ont ajouté des détails fantastiques en prétendant démontrer que Pélagie la Pénitente était une aphrodite christianisée.

H. Delehaye, *Légendes hagiographiques*, p. 226-232.

J. Baudot.

PÈLERINAGES. — Observations générales. — 1. *Utilité individuelle des pèlerinages.* — Que les pèlerinages soient une manifestation naturelle de l'esprit religieux, c'est ce qui résulte assez de la pratique universelle des hommes : toutes les grandes religions ont eu leurs lieux saints qui ont attiré les multitudes.

Dans le catholicisme, les pèlerinages sont autorisés et par un usage constant, et par l'approbation répétée de l'Église qui a enrichi de précieuses indulgences les plus fameux d'entre eux. On comprend cet usage et cette approbation. Toute la vie chrétienne est une imitation de Jésus et des saints eux-mêmes modelés sur Jésus. A cette imitation est d'abord nécessaire la connaissance du modèle, une connaissance méditée, de manière à faire impression sur la vie. Pour cette connaissance même, il importe de pratiquer ce que les maîtres de la vie spirituelle appellent, dans l'oraison,

la *construction du lieu* : il faut se représenter le modèle divin ou humain, et pour se le représenter de façon plus vive, le replacer dans son cadre. Mais ce travail de l'imagination, comment vaudrait-il la représentation réelle? On peut suivre le chemin de croix avec une émotion religieuse devant les stations d'une église; mais, à égalité d'âmes, si l'on peut dire, ce chemin de croix dans une église, devant des images, comment vaudrait-il le chemin de croix premier, le chemin qui fut suivi par Jésus, parcouru de nouveau dans Jérusalem. Ici vraiment les pierres crient; du fond des siècles elles parlent à l'âme.

2. *Utilité catholique des pèlerinages.* — Chaque pèlerin, son pèlerinage le relie au passé, lui fait sentir la continuité catholique dans le temps. Mais de plus dans la foule qui l'entoure, le pèlerin prend conscience du rayonnement et de l'unité catholique dans l'espace. Ceci est particulièrement sensible dans les grands pèlerinages, ceux qui n'attirent pas seulement les pieux fidèles d'une province ou d'un pays, mais qui sont vraiment des pèlerinages catholiques, où tous les peuples affluent. Quand pour célébrer le seizième centenaire de l'édit de Constantin, des pèlerins de toutes les nations chantaient leurs cantiques en toutes les langues, dans la basilique du Saint-Sauveur, au Latran, puis aux messes solennelles s'unissaient dans le même *Credo*, on avait alors la sensation que cette cathédrale de Rome fondée par le premier empereur chrétien était devenue vraiment la cathédrale du monde. En se révélant ainsi à tous ces pèlerins, chez tous l'unité catholique se fortifiait.

3. *Sanctification des pèlerinages.* — Les livres officiels de la liturgie romaine se préoccupent de sanctifier les pèlerinages : le rituel contient une prière pour la bénédiction des pèlerins, et le missel une messe *Pro peregrinantibus*, pour les pèlerins. Nous avons parlé de cette bénédiction et de cette messe en étudiant les bénédictions et les messes votives.

Mais la sanctification des pèlerinages dépend, après Dieu, des pèlerins eux-mêmes. Et premièrement faut-il qu'ils entrent en pèlerinage pour se sanctifier. On trouve encore des pèlerins qui viennent, à pied, de lointains pays, à Rome ou à Jérusalem; pour ceux-là, comme pour la plupart des pèlerins de jadis, le pèlerinage est une assez rude pénitence pour répondre d'une intention parfaite. Mais souvent aujourd'hui les pèlerinages s'accomplissent d'assez agréable façon : la manière de faire pèlerinage oblige moins le pèlerin à se sanctifier; il importe qu'il y songe de lui-même.

Le pèlerin qui veut se sanctifier porte donc premièrement en pèlerinage des préoccupations de salut. Il veut que son pèlerinage hâte l'avènement du royaume des cieux en son cœur et dans le monde. Et cela n'empêche pas sans doute de légitimes curiosités d'histoire et d'art; mais cela empêche la recherche du *divertissement*, au sens propre que le XVII^e^ siècle donnait à ce mot. Le pèlerin ne se disperse pas dans un temps où il doit au contraire concentrer ses énergies spirituelles. Le long du chemin et au terme de la route il doit se souvenir qu'il est un pèlerin, non pas un touriste.

I. Les plus anciens pèlerinages de la chrétienté. — I. Jérusalem. II. Rome. III. Tours. IV. Carthage. V. Nole.

Nous étudions sous ce titre les plus anciens parmi les pèlerinages chrétiens. Nous avons choisi des sanctuaires qui étaient vénérés avant la fin du IV^e^ siècle. Nous ne parlerons donc pas sous cette rubrique d'un sanctuaire comme le Mont Saint-Michel que l'évêque Aubert d'Avranches dédiait au début du VII^e^ siècle; ni non plus du célèbre pélerinage de Compostelle : Baronius, dans ses *Annales ecclesiastici*, n'en marque pas les débuts avant le VI^e^ siècle.

I. Jérusalem. — 1. *Les lieux saints de Jérusalem.* — Sur les lieux vénérés de Jérusalem aux premiers siècles chrétiens, nous avons un inappréciable document dans la *Peregrinatio* d'Éthérie. En étudiant les liturgistes, nous avons déjà signalé ce livre pour les renseignements qu'il nous donne sur la vie liturgique à Jérusalem vers la fin du IV^e^ siècle. La *Pérégrination* nous renseigne de même sur les lieux qu'elle appelle déjà les *Lieux saints*.

Le plus vénérable de ces lieux saints est le sanctuaire situé hors de l'ancienne enceinte, sur l'emplacement du Golgotha. Ce sanctuaire, près duquel habite l'évêque de Jérusalem, est le lieu ordinaire des réunions du culte pour les fidèles de la ville sainte. Il comporte trois édifices : l'*Anastasis*, basilique de la Résurrection, sur l'emplacement du Saint-Sépulcre; le *Martyrium*, sur le lieu du crucifiement; une chapelle où l'on conserve la vraie Croix.

Dans l'ancienne enceinte, s'élève la basilique du mont Sion. On s'y rend, suivant le récit de la pèlerine, durant l'octave de l'Épiphanie. On s'y rend encore au soir de Pâques « et on y lit ce passage de l'Évangile, où en ce même jour le Seigneur, en ce même lieu où est maintenant l'église de Sion, entra, portes closes, au milieu de ses disciples; je veux dire alors qu'un des disciples n'était pas là, à savoir Thomas, et quand il revint là, les autres disciples lui disant qu'ils avaient vu le Seigneur, lui dit : « Je ne crois pas, si je ne vois. » On revient encore à Sion le dimanche octave de Pâques pour commémorer l'apparition à Thomas. — Nouvelle station à Sion, au jour de la Pentecôte, à l'heure de tierce, l'heure de la descente de l'Esprit.

Hors de Jérusalem, l'église du mont des Oliviers sert pour plusieurs stations liturgiques. Plus loin encore l'église de Béthanie, et non loin de là, une autre église « sur l'endroit où Marie, sœur de Lazare, accourut au-devant du Seigneur. » On se rend à ces derniers sanctuaires la veille des Rameaux, et on y lit le récit du festin de Béthanie et de l'onction de Jésus par Marie. La nuit de l'Épiphanie (c'est à cette époque la Noël de Jérusalem) on se rend jusqu'à Bethléem.

Ainsi les pèlerins de Jérusalem, s'unissant aux offices liturgiques de la cité sainte, mettent leurs pas dans les pas de Jésus.

2. *Pèlerins de Jérusalem.* — Les pèlerins accourent en effet. Eusèbe nous parle des multitudes qui étaient venues, à la suite de leurs évêques, célébrer la dédicace des grands sanctuaires du Golgotha, l'*Anastasis* et le *Martyrium*. Un demi-siècle après Eusèbe, Éthérie vit les mêmes multitudes.

Le jour sacré entre tous où de toutes parts on afflue vers Jérusalem, c'est l'anniversaire de la dédicace de l'*Anastasis* et du *Martyrium*, le 14 septembre. Ce jour-là, comme le vendredi saint, dans la chapelle de la Croix, la relique de la vraie croix est présentée à la vénération des fidèles. De Syrie et de Mésopotamie, d'Égypte et de Thébaïde, évêques, clercs, moines, laïcs, accourent. Sophronius de Jérusalem, dans sa vie de Sainte Marie l'Égyptienne, nous raconte comment la pécheresse y vint aussi par curiosité et presque par bravade; à l'entrée du sanctuaire, une force mystérieuse l'arrêta; effrayée, elle comprit son indignité, s'enfuit au désert, et y vécut jusqu'à sa mort.

Des pèlerins comme Éthérie demeurent longtemps à Jérusalem, pour revivre tous les souvenirs de la vie du Sauveur. D'autres viennent s'y fixer pour toujours. C'est ainsi que saint Jérôme viendra s'établir près de la grotte de Bethléem; à sa voix les plus nobles matrones de l'aristocratie romaine déserteront les sept collines et leurs fastueuses villas; de Mélanie l'Ancienne à Mélanie la Jeune, elles viendront établir auprès des lieux saints des colonies de veuves et de vierges; elles voudront méditer les Écritures, chan-

ter les louanges de Dieu, vivre et mourir en pénitentes auprès des lieux témoins de la vie et de la mort du Christ.

II. Rome. — 1. *Les tombes des apôtres.* — Dans son *Histoire ecclésiastique*, Eusèbe de Césarée, après avoir rapporté d'après Origène comment Pierre et Paul avaient subi le martyre dans Rome, continue en ces termes : « Gaïus, personnage ecclésiastique, sous Zéphyrin évêque des Romains, dans un écrit où il argumente contre Proclus, chef de la secte des Cataphrygiens, parle des lieux où furent déposées les saintes dépouilles des deux apôtres; il dit : Je puis te montrer les trophées des apôtres. Si tu veux aller au Vatican ou sur la voie d'Ostie, tu trouveras les trophées de ceux qui fondèrent cette Église. » Ainsi à la fin du IIe siècle, les tombes de Pierre et de Paul étaient connues des Romains et sans doute déjà vénérées.

A peine l'Église libre sous Constantin, la vénération chrétienne se manifestera de toutes manières. Sur la confession de Pierre, sur la confession de Paul s'élèvent des basiliques que les papes et les empereurs se plurent à orner et à doter.

Ces basiliques sont tout d'abord les sanctuaires vénérés de la piété romaine. La cathédrale de Rome, c'est la basilique du Saint-Sauveur, au Latran, à l'intérieur des murs; c'est là que s'accomplissent la plupart des grandes fonctions liturgiques, notamment le baptême. Mais le lundi et le mardi de Pâques, les Renés et les Renées de la nuit pascale s'en vont processionnellement, *in albis*, revêtus de leurs robes blanches, rendre à Dieu leurs premières actions de grâces auprès des tombes de saint Pierre et de saint Paul.

Chaque année, à la fête de saint Pierre, ce n'est pas seulement Rome qui accourt, mais toute l'Italie. En ce *jour natal* des grands apôtres, tous les évêques de la province suburbicaire — c'est-à-dire en ce temps-là l'Italie péninsulaire et les îles — se groupent autour du pape pour célébrer avec lui les mystères dans l'abside de la basilique vaticane, au-dessus de la confession.

Mais en tout temps, de toute la chrétienté, les pèlerins affluent. Dès le IVe et le Ve siècle, les papes se préoccupent d'ériger des hospices pour les recevoir. A peine arrivés, ils se présentent devant Saint-Pierre. Ils montent, à genoux, en baisant chaque degré, l'escalier de trente-cinq marches qui donne accès à l'atrium; ils saluent, sur le fronton du portique de face, la merveilleuse mosaïque où la Vierge et saint Pierre encadrent le Christ. Ils traversent l'atrium, prenant leurs ablutions à la vaste fontaine que Symmaque prit soin d'établir ou de restaurer. Ils arrivent aux portes de bronze; là, dans une riche bordure de lames d'or, se dressent, en relief d'argent, les effigies de Pierre et de Paul. Les pèlerins s'incluent; ils pénètrent dans la basilique, et tout aussitôt, saisis d'émerveillement, au fond de la nef majeure, ils contemplent, sur l'arc triomphal, la mosaïque où Constantin offre la basilique au Sauveur et à saint Pierre :

Quod duce te mundus surrexit in astra triumphans,
Hanc Constantinus victor tibi condidit aulam.

« Parce qu'avec toi pour guide le monde triomphant a surgi jusqu'aux astres, Constantin victorieux t'a construit ce palais. »

Les pèlerins s'approchent; ils s'étonnent de mettre si longtemps à traverser la basilique; ils dépassent pourtant la double rangée de six colonnes de marbre précieux qui forment à la confession un double portique; ils entrent dans la grotte de la confession; ils se penchent sur la grille, *cataracta*, qui, au ras du pavé, ferme le puits du tombeau; ils aperçoivent le sarcophage enveloppé de son revêtement de bronze, et sur le bronze une croix d'or. Sous la croix, reposent les restes de ce pêcheur galiléen qu'ils sont venus, de leur province lointaine, jusqu'ici vénérer.

On voudrait pouvoir citer des textes, et notamment cette page du *Liber Pontificalis* où le biographe du pape Hadrien nous montrera Charlemagne montant à genoux les degrés de Saint-Pierre. Mais il faut se borner.

2. *La couronne des martyrs.* — Une préface du sacramentaire léonien remercie le ciel d'avoir entouré Rome d'une couronne de saints. Et en effet, sur toutes les routes qui partent de la Ville, reposent, dans des cimetières souterrains, les restes des martyrs. Ils y resteront jusqu'au VIIIe et au IXe siècle, où les invasions lombardes et sarrasines décideront les papes à les abriter dans les murs de Rome.

Mais pendant plus de trois siècles, les pèlerins allèrent vénérer les martyrs chez eux, dans ces cryptes et ces basiliques cimétériales où les mystères se célébraient sur leur tombeau. Après donc qu'ils avaient, dans Saint-Pierre, rendu leurs hommages au prince des apôtres, et suivi, sur la route d'Ostie, le chemin de Paul allant à la mort, les pèlerins continuaient leur itinéraire aux demeures des martyrs. Quelques-uns d'entre eux ont pris soin que nous puissions les accompagner, en rédigeant ces *Itinéraires* du pèlerinage de Rome.

Non loin de Saint-Paul, sur la Voie des Sept-Églises, ils descendaient dans le cimetière de Domitille; il leur était donné peut-être, d'assister, le 12 mai, à la fête des saints Nérée et Achillée dans leur basilique érigée sur ce cimetière, et certains d'entre eux purent avoir l'heureuse fortune d'entendre à pareil jour Grégoire le Grand prononcer l'homélie.

La voie Appienne était la plus riche de toutes, avec le cimetière de Calixte. Là, dès le milieu du IVe siècle, Damase, pape, devait élargir l'escalier qui conduisait chez saint Corneille, tant la foule s'y pressait. Là reposaient, dans la crypte des papes, les évêques romains du IIIe siècle, et le plus illustre d'entre tous, Sixte II. Dans l'ambulacre et les escaliers qui menaient à sa tombe, l'affluence obligeait souvent à de longs arrêts. Les pèlerins trompaient l'attente en traçant, sur le tuf des murailles, les *graffiti* qui guideraient, quatorze siècles plus tard, les recherches des archéologues : *Sante Suste, ora pro nobis; Sante Suste, in mente habeas*, saint Sixte, priez pour nous; saint Sixte, souvenez-vous de nous. Enfin parvenus dans la crypte, les pèlerins s'y faisaient raconter la nuit tragique du 6 août 258, où Sixte avait péri, décapité sur son siège d'évêque. Les inscriptions de Damase perpétuaient ces souvenirs, et plus d'un pèlerin partageait le désir et le regret des derniers vers :

Hic fateor Damasus volui mea condere membra :
Sed cineres timui sanctos vexare piorum.

« Ici, je l'avoue, moi Damase, j'aurais voulu reposer mes membres; mais j'ai craint de troubler les cendres saintes des hommes pieux. »

Tout près de la crypte des papes, dans ce même cimetière de Calixte, dormait la vierge Cécile; les pèlerins ne manquaient pas de la visiter.

Ils allaient encore, sur la voie Lavicane, chez les saints Pierre et Marcellin ; et tout près, ils s'arrêtaient au mausolée de sainte Hélène, la mère de Constantin. Sur la voie Nomentane, ils descendaient au tombeau de sainte Agnès, et sur la voie Salaria, vénéraient sainte Félicité. Surtout ils n'auraient pas manqué d'aller prier, sur la voie de Tibur, le diacre de Sixte II, patron de Rome, saint Laurent. Ils faisaient leurs dévotions, dans la crypte, auprès du tombeau, et devant le haut-relief d'argent qui représentait le martyre.

Dans Rome même, les objets ne manquaient pas à la vénération des pèlerins : à Sainte-Marie-Majeure, la *Crèche* reproduite sur le modèle de Bethléem; à Saint-Clément, les souvenirs du saint pape; au Colisée, l'arène où sans doute avaient souffert des martyrs; au Transtévère, la maison de sainte Cécile.

Ainsi saturés de merveilles, volontiers les pèlerins répétaient le mot final d'une inscription qui chantait la gloire de Rome : *hic sedet ergo Deus*, c'est donc ici que Dieu réside.

III. Tours. — Nous ne prétendons pas égaler Tours à Rome ou à Jérusalem, mais la ville qui possédait le corps de saint Martin est à signaler comme un des plus anciens et plus illustres pèlerinages de la chrétienté.

Ce qui est tout d'abord à noter dans ce pèlerinage, comme aussi bien dans le culte rendu à saint Martin, c'est le caractère exceptionnel de l'hommage ainsi rendu. L'évêque Martin était mort à Candes le 8 novembre 397; trois jours après, le 11 novembre, ses fidèles de Tours, empressés à mettre à l'abri de leurs murailles une si précieuse dépouille, le déposaient au tombeau. Or jusque-là, aucune église ne rendait les honneurs des saints à ses évêques. Rome sans doute célébrait chaque année l'anniversaire du pape Sylvestre, mais par un service liturgique qui était autant une prière pour le défunt qu'un appel à son intercession. Mais comment prier pour saint Martin, égal aux apôtres par la puissance de la prédication et la vertu des miracles? C'est une fête qu'on célèbre à son anniversaire, et les foules commencent à accourir au tombeau.

On ne célèbre pas seulement, à Tours, l'anniversaire de la déposition de saint Martin; on continue de célébrer, comme de son vivant, l'anniversaire de son élévation à l'épiscopat, son *dies natalis* d'évêque, le 4 juillet. Quand le plus saint de ses successeurs, Perpetuus, lui élève une nouvelle et splendide basilique, il prend soin de choisir pareil jour pour la dédier. L'affluence et l'enthousiasme du clergé et du peuple chrétien rendent ce jour deux fois inoubliable. Le martyrologe hiéronymien en consacre le souvenir; il marque à ce jour : *translation de saint Martin et dédicace de sa basilique, et anniversaire de son épiscopat.* Toute une partie de la France célèbre encore aujourd'hui cette seconde fête de saint Martin.

La translation des reliques dans la nouvelle basilique en facilitant le culte, développa encore le pèlerinage. Les foules entourent jour et nuit le saint tombeau. Elles lui font toucher des linges, qui seront remportés comme des reliques. Les malades implorent leur guérison, et Grégoire de Tours consacrera tout un livre *De miraculis sancti Martini* aux bienfaits de saint Martin.

Les rois se mêlent à leurs peuples. Clovis viendra en pèlerinage au tombeau, et quelques auteurs, soucieux à l'excès de la gloire de saint Martin, voudraient que le roi franc se soit fait baptiser à Tours. Clotilde, après ses malheurs, viendra se retirer à l'ombre de la basilique. Elle qui a connu Remi de Reims, qui a aimé et enseveli Geneviève, elle vient finir ses jours auprès de saint Martin.

La renommée portera au loin cette gloire. Dans un *Ménologe* grec de la Bibliothèque vaticane, illustré par ordre de l'empereur Basile II, le seul saint d'Occident qui figure est saint Martin : il porte un titre qui eût rendu jaloux les évêques d'Arles et ceux de Reims; on l'appelle *Évêque de France.*

IV. Carthage. — Les *Actes proconsulaires* de saint Cyprien, après avoir noté qu'une foule nombreuse avait assité à l'interrogatoire et à l'exécution de l'évêque de Carthage, mentionnent la *déposition :* « Ainsi souffrit le bienheureux Cyprien. Son corps, pour éviter la curiosité des gentils, fut déposé tout près (de l'*Ager Sexti*, lieu de l'exécution). On l'enleva la nuit venue, avec des cierges et des torches, pour le porter au cimetière de Macrobe Candidien procurateur, sur la route de Mappala, près des piscines; on l'y conduisit en prières et grand triomphe. »

Cette foule qui assiste au supplice de Cyprien, ce « grand triomphe » au soir du 14 septembre 258, c'est le commencement d'un pèlerinage qui durera autant que l'Afrique chrétienne. Dès la paix rendue à l'Église, des basiliques s'élèvent sur l'*Ager Sexti*, au lieu du supplice, et sur la route de Mappala, au cimetière. Comme jadis l'Afrique chrétienne, en la personne de ses évêques, s'était réunie autour de Cyprien en des assises solennelles, ainsi les foules se réunissent encore autour de son tombeau. Elles viennent surtout pour l'anniversaire, le 14 septembre, et saint Augustin, qui plusieurs fois vint d'Hippone les haranguer, nous montre « la multitude recueillie qui accourt pour le jour natal de Cyprien. »

Outre les deux basiliques *extra muros*, une autre basilique, dans Carthage même, conservait le souvenir de saint Cyprien. Élevée près de la mer, cette basilique semble avoir été un pèlerinage de marins. Saint Cyprien était populaire parmi les matelots carthaginois : Evagrius en témoigne dans son *Histoire ecclésiastique.* Là aussi, souvenir touchant, Monique vint prier pour un voyageur qui s'appelait Augustin.

Le culte de saint Cyprien résista à la domination vandale, mais non pas à la conquête arabe. Sa tombe était abandonnée quand, vers la fin du règne de Charlemagne, des messagers venus de France vinrent recueillir ses ossements. Ce n'est pas ici le lieu de suivre, dans le poème du diacre Florus de Lyon, l'odyssée de ces reliques. Avant 877, elles arrivèrent à l'abbaye Saint-Corneille de Compiègne, et cette ville les possède encore aujourd'hui. Mais puisque le Français Lavigerie a restauré dans Carthage le siège de saint Cyprien, on voudrait que les reliques de l'évêque martyr reviennent dans sa ville, et attirent de nouveau les pèlerins d'Afrique.

V. Nole. — Nous devons nous arrêter ici en un sanctuaire qui eut seulement ses jours de célébrité, mais telle qu'on ne peut pas faire mention des grands pèlerinages de la chrétienté antique sans dire un mot du sanctuaire de saint Félix à Nole.

Ce sanctuaire était celui d'un prêtre martyr vénéré dans la région. Sa renommée pourtant n'avait pas dépassé la Campanie, quand vers la fin du IVe siècle l'ancien préfet de Rome, sénateur et consul Paulin de Bordeaux, ayant renoncé au monde pour devenir le pauvre du Christ, vint se fixer à Nole. Paulin s'éprit d'une tendre vénération pour saint Félix. Paulin était poète; il avait, en vers comme en prose d'ailleurs, la plume facile. Chaque année, pour le 14 janvier anniversaire de saint Félix, un chant s'élève dans Nole; c'est un poème en l'honneur du martyr. Et comme Paulin a des correspondants partout, à Rome, en Italie, dans la Gaule, en Afrique, en Orient, le poème se répercute à tous les échos. Inconnu la veille hors d'un cercle étroit, saint Félix est révélé au monde.

Et vers Nole, ce sont des caravanes de pèlerins illustres. Un des plus grands évêques du temps, un évêque missionnaire, *episcopus gentium*, Nicétas de Remesiana, quand il descend vers Rome des bords de son lointain Danube, ne manque pas de venir rendre ses hommages à saint Félix. En 402, Mélanie l'Ancienne, quittant l'Orient pour un bref séjour à Rome, débarque à Naples : tout aussitôt elle se dirige vers Nole, entraînant après elle, par les routes de Campanie, tous les *Valerii* de Rome, qui sont venus saluer son retour. En 406, Pinien et Mélanie la Jeune

reviennent en pèlerinage, et se rencontrent avec l'évêque de Bénévent. En 409, nous trouvons à Nole le célèbre Rufin, le savant traducteur d'Origène, tout meurtri des coups de saint Jérôme, et qui vient là sans doute chercher un peu de paix.

A ces pèlerins, Paulin, qui est devenu évêque de Nole, fait admirer la basilique nouvelle qu'il a édifiée en l'honneur de saint Félix. Et il faut noter ici l'influence du pèlerinage de Nole : l'édifice de Paulin, conçu sur un plan nouveau, va renouveler l'art basilical. Les pèlerins de Nole doivent connaître la basilique par le détail; car Paulin, la leur ayant fait visiter durant leur séjour, continue de la leur montrer de loin, en vers et en prose.

Il faut bien l'avouer, au surplus, ces pèlerins de Nole, ils ne viennent pas seulement en pèlerinage près de saint Félix, ils viennent voir un saint vivant, l'évêque Paulin. Ils viennent voir ce riche consulaire, ce lettré illustre, dont la sécession hors du monde a fait scandale dans Rome, et excité, à Bordeaux, la tristesse du professeur Ausone. Ils viennent prendre auprès de Paulin des leçons d'ascétisme. Et Paulin les donne, ces austères leçons, d'un visage et d'une parole souriante, car ce Français d'Aquitaine a toute la grâce de cet autre Français de Savoie que sera François de Sales. Quand, repassant les siècles, nous faisons à notre tour le pèlerinage de Nole, nous comprenons cet attrait qui s'exerce sur les foules et plus encore sur l'élite; nous ne nous scandaliserons pas d'apprendre que Sulpice-Sévère, dans la basilique de Primuliacum, vient de faire peindre à fresque, en face de son maître défunt Martin de Tours, son ami encore vivant Paulin de Bordeaux, évêque de Nole.

Pierre PARIS.

II. Les grands pèlerinages de France à l'heure présente. — Mgr d'Hulst écrivait en 1896, *Mélanges*, t. III, p. 266 :

Et n'est-ce pas aussi un indice frappant de la réviviscence du surnaturel parmi nous, que ces grands courants qui emportent les foules croyantes vers les lieux sacrés où Dieu se révèle par ses bienfaits?

La Terre sainte, où Chateaubriand promenait son ennui solitaire, revoit par milliers les pèlerins de France, fils des croisés. Le tombeau de saint Pierre et le palais qui sert de prison à ses successeurs, retentissent des pas de ces multitudes qui portent là l'hommage de la fille aînée de l'Église.

Puis ce sont les vieux temples qui ont fait la gloire de la Gaule : Notre-Dame de Chartres, le plus ancien des sanctuaires dédiés à Marie sur notre sol; Notre-Dame du Puy, chère à Jeanne d'Arc et à toute la France d'autrefois, mais plus que jamais vénérée aujourd'hui sous le vocable de Notre-Dame de France; Saint-Martin de Tours, où jadis affluaient, comme à Rome et à Jérusalem, les pèlerins de tout l'univers. Comme pour relier le présent au passé, c'est Paray-le-Monial, foyer primitif de la dévotion au Sacré-Cœur. Le dernier siècle avait déserté ces asiles privilégiés de la prière. Le nôtre les a remis en honneur. Et, dans chaque province, combien d'autres pèlerinages ont retrouvé quelque chose de leur antique splendeur!

Mais ce sont surtout les nouveaux sanctuaires qui attirent les fidèles de tout rang et voient revivre les saints excès d'une foi et d'un enthousiasme qu'on croyait éteints. Voici Montmartre, l'église votive et expiatoire, élevée par la France entière à la gloire du Cœur de Jésus... Voici Lourdes surtout, Lourdes c'est-à-dire l'évidence du surnaturel...

Voici Lisieux, ajouterait de nos jours le savant et pieux prélat!...

Nous ne pouvons ici que renvoyer aux art. LA SALETTE, LOURDES, MONTMARTRE, PONTMAIN, VICTOIRES (Notre-Dame des), etc., nous bornant, pour les autres lieux de pèlerinage situés en France, à indiquer les sources générales de renseignements où l'on pourra puiser au besoin.

1° Déjà dom Baudot, dans l'art. FRANCE (Évêchés de), a mentionné les principaux pèlerinages par diocèse. On les trouverait semblablement classés, avec une brève notice pour les plus importants, dans l'*Annuaire Mame*, malheureusement interrompu depuis une vingtaine d'années.

2° L'*Almanach catholique français* n'a cessé, depuis 1920, la première année de sa publication, de donner, annuellement, de bonnes monographies sur chacun de nos grands pèlerinages : indications historiques et renseignements d'ordre pratique y cont condensés.

1920, p. 370-397 : Basilique de Montmartre et Paray-le-Monial; Notre-Dame de Lourdes, Notre-Dame de La Salette, Notre-Dame des Victoires, Notre-Dame de Pontmain, Notre-Dame de Fourvières, Notre-Dame de la Garde, Notre-Dame du Platin, Les Trois-Épis (Alsace), Marienthal (Alsace); Mont Saint-Michel, Basilique de Saint-Denis, Tombeau de sainte Geneviève à Paris, Jeanne d'Arc à Domrémy, à Vaucouleurs, à Orléans, à Saint-Pierre-le-Moutier (diocèse de Nevers) et à Rouen, Mont Sainte-Odile, Sainte-Anne d'Auray, Ars-en-Dombes, Sainte-Germaine de Pibrac (diocèse de Toulouse).

1921, p. 327-332 : Notre-Dame de Bon-Secours, près Rouen; Notre-Dame de Brebières, à Albert (diocèse d'Amiens); Notre-Dame de Cléry, près Orléans; Notre-Dame de Rocamadour (diocèse de Cahors).

1922, p. 243-262 : Notre-Dame de Sion (diocèse de Nancy), Notre-Dame de Chartres, Notre-Dame du Puy, Notre-Dame de Liesse (diocèse de Soissons), Notre-Dame du Sacré-Cœur d'Issoudun, Notre-Dame de La Délivrande (diocèse de Bayeux); Sainte-Solange (diocèse de Bourges), La Sainte-Baume et Saint-Maximin (diocèse de Fréjus), Saint-Benoît-sur-Loire (diocèse d'Orléans), Saint Vincent de Paul à Saint-Vincent de Paul (près Dax), à Château-l'Évêque (près Périgueux), à Clichy-la-Garenne (près Paris), à Paris, maison mère des prêtres de la Mission, à Châtillon-les-Dombes (diocèse de Belley).

1923, p. 291-302 : Notre-Dame du Folgoët (diocèse de Quimper), Notre-Dame du Saint-Cordon à Valenciennes; Saint François de Sales et sainte Jeanne de Chantal à Annecy, Saint Pierre Fourier de Mattaincourt (diocèse de Saint-Dié), Saint Martin de Tours, Sainte Radegonde à Poitiers, Saint Cloud à Saint-Cloud (diocèse de Versailles).

1925, p. 281-291 : Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus à Lisieux (diocèse de Bayeux), Sainte Tunique de Notre-Seigneur à Argenteuil (diocèse de Versailles), Notre-Dame des Ardents à Arras, Saint Jean-François Régis à La Louvesc (diocèse de Viviers); Notre-Dame de Myans (diocèse de Chambéry).

1926, p. 301-309 : Sainte Marie-Madeleine à Vézelay (diocèse de Sens), Sainte Anne à Apt (diocèse d'Avignon); Notre-Dame des Miracles (diocèse d'Orléans), Notre-Dame de Bonne-Garde à Longpont (diocèse de Versailles), Notre-Dame de Verdelais (diocèse de Bordeaux).

1927, p. 465-470 : Église Saint-Joseph-des-Carmes (crypte des martyrs), Paris; Notre-Dame de Font-Romeu (diocèse de Perpignan); Notre-Dame du Laus (diocèse de Gap).

Quelques-unes seulement de ces notices sont signées : François Veuillot, Eugène Mangenot...

3° La librairie Letouzey et Ané publie présentement une collection des plus utiles aux pèlerins, visiteurs et touristes qui se rendent si nombreux à nos vénérables sanctuaires : *Les grands pèlerinages de France*. Croyants comme curieux, tous sont avides de détails sur le sanctuaire qu'ils viennent visiter. Le moment était donc propice pour publier sur chacun de nos pèlerinages fameux une courte et substantielle monographie donnant tout ce qu'il convient de connaître sur les origines, l'histoire et l'état actuel du

pèlerinage. Ajoutons que la présentation sous un format commode et à un prix modique, bien que l'impression et l'illustration soient très soignées, contribue au succès de cette collection.

Plus de vingt volumes, composés par des auteurs connus et bien informés : Eug. Martin, abbé F. Trochu, chanoine Lancelin, L. Detrez, Mgr F. Lejeune, dom H. Leclercq, chanoine Escudier, G. Breffy, etc., ont déjà paru : *Notre-Dame de Sion, Notre-Dame de La Salette, Notre-Dame de Rocamadour, Notre-Dame des Dunes, Saint-Denis, Notre-Dame de Liesse, Notre-Dame de Pontmain, Ars, Notre-Dame du Saint-Cordon, Notre-Dame de la Treille, Notre-Dame de Boulogne, Saint-Benoît-sur-Loire, La Sainte-Baume, Notre-Dame des Victoires, Notre-Dame des Miracles, Saint-Martin de Tours, Notre-Dame de Bon-Secours en Vivarais, Notre-Dame d'Étang, Notre-Dame des Trois-Épis, Notre-Dame de Verdelais, Notre-Dame de Cléry, Saint-Bernard de Fontaine-lès-Dijon, Notre-Dame de Ceignac, Notre-Dame-sur-Vire, Notre-Dame de Prouille* (Aude), *Notre-Dame de l'Espérance* à Saint-Brieuc. De nombreux autres volumes sont en préparation.

Ces monographies, puisées aux meilleures sources historiques et traditionnelles, sont bien de nature à satisfaire, en l'instruisant, la curiosité du visiteur, et à aviver la piété du chrétien.

Les sèches énumérations qu'on vient de lire prouvent tout au moins qu'aucune région de France ne manque de quelque pèlerinage, très fréquenté, en l'honneur soit du Sacré-Cœur de Jésus, soit de la très sainte Vierge Marie, ou encore des anges et des saints, nos protecteurs et nos patrons.

J. Bricout.

PELLETIER. — Rose Virginie Pelletier, en religion Marie de Sainte-Euphrasie, était de famille vendéenne; elle naquit le 31 juillet 1796 dans l'île de Noirmoutier. A la mort de son père en 1806, elle fut confiée par sa mère aux ursulines et devint une de leurs meilleures élèves. L'idée de se faire religieuse la tenait depuis son jeune âge; elle la réalisa à dix-huit ans en entrant chez les Dames du Refuge, fondées au XVII^e^ siècle par saint Jean Eudes. Chargée de la classe des pénitentes après sa profession à Tours, elle fonda la communauté des Madeleines. En 1829, elle devint supérieure de la maison d'Angers, fondée par ses soins, quelques années auparavant. Là elle établit non seulement le groupe des Pénitentes et le groupe des Madeleines, mais elle en ajouta un troisième, celui de la Préservation, pour les enfants innocentes que la misère laissait à l'abandon. Il fallut ajouter un nouveau chapitre aux Constitutions, et le Bon Pasteur d'Angers dont Mère Marie de Sainte Euphrasie fut en réalité la fondatrice se distingua nettement des autres maisons du Refuge. La distinction se manifesta davantage encore, quand, sur l'affluence des vocations, de nouvelles maisons sur le modèle d'Angers se fondèrent à Poitiers, à Grenoble, à Metz, et que la supérieure d'Angers obtint d'être reconnue par Rome comme supérieure générale des maisons fondées par ses soins. A partir de 1835, les fondations se multiplièrent en dépit des difficultés. Sous Pie IX le Bon Pasteur d'Angers avait pris une immense extension dans le monde entier : on crut utile d'établir des provinces et la Mère générale obtint l'approbation de nouveaux statuts. La maladie vint en 1867 ébranler la forte constitution de mère Marie de Sainte Euphrasie. Après plusieurs mois de soins pendant lesquels, elle trouva moyen de s'occuper de nouvelles fondations à Aden et aux Indes, elle mourut saintement le 29 avril 1868, donnant ses dernières paroles aux sœurs missionnaires qu'elle envoyait en Afrique. Sa cause fut introduite à Rome en 1887; le décret sur l'héroïcité des vertus est du 24 février 1924.

H. Pasquier, *La vénérable mère Marie de Sainte Euphrasie Pelletier, fondatrice et première supérieure générale du Bon Pasteur d'Angers*, 2 vol. in-8°, Paris, 1894; Portais, *Vie de la Révérende Mère Marie de Sainte Euphrasie Pelletier*, Paris, 1894.

J. Baudot.

1. PÉNITENCE, vertu morale qui dispose l'âme à la réparation du péché. — I. Notion. II. Raison d'être. III. Analyse.

I. Notion de la pénitence. — Ainsi que le verbe *pænitet* d'où il dérive, le mot « pénitence » était autrefois rapporté à l'étymologie, *pœnam tenere*, qui en indiquerait l'objet précis : savoir éprouver une peine morale. Cette explication est communément abandonnée au profit de la racine *pæne* (= *pænitus*), qui suggère seulement à l'esprit l'idée de sentiment intime et profond.

En tout cas, l'usage attache à ces expressions le sens de revirement psychologique : ce qui ne saurait se faire sans une rupture avec le passé et, par là, sans une certaine douleur. Cette nuance est excellemment traduite par l'équivalent grec μετάνοια, qui signifie, à la lettre, changement d'esprit.

La langue profane ne connaissait guère d'autres changements, en fait de dispositions mentales, que ceux qui sont provoqués par les incidents ordinaires de la vie. Voilà pourquoi, dans le latin classique, le terme *pænitentia* correspondait simplement à regret. Dans la langue biblique, où passent au premier plan les relations entre l'homme et Dieu, il prend une acception religieuse et désigne, dans le même genre de sentiments, une variété particulière : savoir le regret que l'âme éprouve — ou devrait éprouver — à l'égard de ses fautes. C'est avec ce sens qu'il est passé en français; mais il s'applique aussi parfois à tous les actes qui en sont la conséquence, abstraction faite du principe qui les inspire, et, par là, devient synonyme d'œuvre pénible.

A proprement parler, la pénitence est corrélative au péché personnel. C'est chez le coupable seulement que cette disposition de regret se développe suivant toute sa plénitude logique. Mais ses éléments essentiels peuvent se réaliser dans une âme innocente par rapport aux péchés d'autrui : voilà pourquoi les saints dont la conscience fut le plus pure ont pu être, à leur façon, de parfaits pénitents.

Dans les deux cas, la pénitence est une vertu spéciale, parce qu'elle a un objet propre, par rapport auquel aucune autre ne la supplée. Elle se rattache à la vertu cardinale de justice, qui nous porte à respecter l'ordre moral en rendant à chacun ce qui lui est dû. Comme tous les autres facteurs de la psychologie humaine, elle peut se traduire en actes momentanés ou en une direction habituelle de l'âme qui lui mérite le nom de vertu.

II. Raison d'être de la pénitence. — Ainsi définie, la pénitence appartient au plus essentiel de notre nature.

Il serait évidemment souhaitable que l'homme ne commît jamais de péché; mais, dès là qu'on admet l'hypothèse d'une défaillance, on ne peut pas reculer devant le devoir de la réparation. L'être raisonnable, qui connaît par sa conscience la valeur de l'ordre moral, a évidemment pour première obligation de le respecter. Mais, s'il a eu le malheur de le violer par faiblesse ou malice, l'attachement qu'il lui porte l'invite à le rétablir. Ces deux mouvements n'ont-ils pas une même signification, celle de reconnaître l'absolue souveraineté du bien? Voilà pourquoi on ne peut concevoir d'âme humaine, qui, mise en présence du mal moral, ne soit tenue de réagir en le réparant de son mieux.

La seule question est de savoir si cette réparation est possible. Toute faute contient sans nul doute un

part d'irréparable, savoir l'acte coupable lui-même avec le désordre qu'il représente : du moment qu'il a été commis, rien ne peut faire qu'il ne soit à jamais une réalité. Mais, à défaut de moyen direct pour revenir sur un passé désormais inaccessible, il reste à l'homme la ressource de lui opposer le présent dont il dispose. Ce qui fait la gravité de la faute, c'est, en effet, moins l'infraction elle-même que l'affection désordonnée dont elle procède, le mépris de la loi morale qu'elle implique. Rendre à cette loi l'hommage volontaire qu'elle mérite devient un acte qui compense les violations dont elle fut l'objet. Est-il besoin de dire à quel point ces abstractions s'animent pour l'âme religieuse, qui voit dans la loi morale la volonté même de Dieu?

Ainsi la pénitence ne suppose pas autre chose que le libre arbitre de l'homme. Dans les limites de l'épreuve présente, la mobilité même qui lui permet de s'écarter du bien le met également en mesure d'y revenir. Il dépend de lui que ce retour soit assez généreux pour que ses manquements éventuels y trouvent un contrepoids.

C'est pourquoi le concile de Trente enseigne qu' « en tout temps la pénitence fut nécessaire à tous les hommes qui se seraient souillés de quelque péché mortel pour récupérer la grâce et la justice. » Sess. XIV, c. I, Denzinger-Bannwart, n. 894. Cette nécessité apparaît déjà sous la loi naturelle. Non seulement la pénitence est un instinct profond inné au cœur de l'homme, mais toutes les religions prévoient des formules ou rites expiatoires, qui traduisent ce besoin et servent à l'entretenir.

En épurant la notion de Dieu, la révélation judéo-chrétienne avive le sentiment du péché qui l'offense et l'obligation de le réparer. Aussi l'Écriture est-elle remplie d'appels à la pénitence, depuis les anciens prophètes d'Israël, Joël, II, 12-18; Isaïe, I, 16-18; Jér., III, 12-14; Ézéch., XVIII, 30; Jonas, III, 4-10, jusqu'à saint Jean-Baptiste, Matth., III, 1-11. L'Évangile de Jésus se présente également comme un message de pénitence, *ibid.*, IV, 17; Luc., XIII, 3, et c'est aussi par là que les Apôtres ouvrent leur prédication, Act., II, 37-38; III, 19, 26. Ces données positives répondent à la douloureuse constatation du mal moral et ne sauraient surprendre quiconque l'apprécie comme il convient.

Sans doute faut-il éviter les excès de la Réforme et le pessimisme spirituel dont elle fut la source. Mais, si la pénitence n'est pas l'unique ni même le principal devoir de la vie chrétienne, elle en constitue un de ces éléments fondamentaux dont la conscience établit la nécessité et sur l'application desquels l'expérience ne laisse pas espérer de prescription.

III. Analyse de la pénitence. — Comme les concepts de Dieu et de péché dont elle est solidaire, la pénitence a été diversement comprise. Il a fallu la révélation divine pour réaliser dans toute sa perfection un sentiment dont le paganisme n'offrait que l'ébauche.

Quand le péché se réduit à la notion d'un manquement tout matériel, il est normal que la réparation soit uniquement demandée à des pratiques rituelles ou à des gestes extérieurs. C'est à quoi se ramènent, d'ordinaire, les seules expiations que connaissent les religions païennes.

Instinctivement portés au même formalisme, les Juifs s'imaginaient trop souvent apaiser la colère de Dieu par cela seul qu'ils multipliaient les sacrifices et les jeûnes, déchiraient ostensiblement leurs habits ou se revêtaient d'un sac. Déjà les prophètes ont vigoureusement réagi contre l'abus de ces pratiques populaires et réclamé la pénitence du cœur. Joël, II, 12-13; Amos, V, 25; Isaïe, I, 11-18; Jér., XII, 3-7, 21-23; Ps., XLIX, 8-21. Dans l'Évangile, le Christ reprend les mêmes censures à l'adresse des pharisiens. Matth., VI, 1-18; Luc, XVIII, 9-14. Non pas qu'il faille rejeter, de ce chef, toutes les pratiques pénitentielles; mais elles doivent être vivifiées par l'intention intérieure qui peut seule leur donner un sens.

Encore faut-il donner à cette pénitence « en esprit et en vérité » sa pleine extension. Sous prétexte de condamner les vaines observances, Luther la réduisait tout entière au seul changement de vie. Cette erreur parut assez grave pour être, dès la première heure, spécialement frappée par Léon. X. Prop. 7, dans Denzinger-Bannwart, n. 747. Le concile de Trente la réprouve encore une fois à propos de la contrition. Sess. XIV, c. IV, *ibid.*, n. 897. En effet, sans préjudice pour celui-là, bien d'autres éléments psychologiques méritent d'entrer dans la réaction de l'âme contre le mal.

Il importe avant tout que le péché soit franchement reconnu comme tel, c'est-à-dire, non pas seulement dans sa matérialité, mais dans le désordre moral qu'il représente. Quand il s'agit d'un péché dont on est personnellement l'auteur, cette reconnaissance entraîne celle de la défaillance qui en fut la cause. Et il ne suffit pas pour cela d'une sentence théorique de la raison, si elle n'est intimement ratifiée par la conscience : le premier acte de la pénitence est un aveu de culpabilité.

Dès lors, l'âme doit souffrir de la faute commise et le déplaisir qu'elle éprouve se développe logiquement en regret pour le passé et bon propos pour l'avenir. Mais ce redressement serait-il sincère s'il ne comportait un effort ou du moins un désir de réparation? Ainsi, non contente de se remetttre sur le chemin du devoir, l'âme vraiment pénitente se sent pressée de mettre dans sa conduite un surcroît de valeur qui tende à rétablir l'équilibre moral qu elle sait avoir rompu. Il s'agit évidemment là d'abord et surtout de dispositions intérieures, qui détachent la volonté du mal; mais la nature humaine demande que ces sentiments se traduisent ensuite au dehors par des actes appropriés.

En somme, il y a dans la pénitence tous les éléments de la trilogie qui nous est familière : confession, contrition, satisfaction. C'est dans le cadre de cette psychologie rationnelle que se développe l'institution divine du sacrement.

S. Thomas, *Sum. theol.*, p. III[a], qu. LXXXV-LXXXVI; Suarez, *De pœnitentia*, disp. I-XV, *Opera omnia*, édit. Vivès, Paris, 1861, p. 1-335; P. Galtier, *De pœnitentia*, Paris, 1923.

J. Rivière.

2. PÉNITENCE, sacrement qui a pour but la rémission des péchés commis après le baptême. — I. Valeur sacramentelle de la pénitence ecclésiastique. II. Éléments constitutifs. III. Effets. IV Rôle. V. Ministre. VI. Sujet.

I. Valeur sacramentelle de la pénitence ecclésiastique. — A la vertu de pénitence, qui relève de l'ordre naturel et dont la foi chrétienne fortifie l'obligation, l'Église a superposé de tout temps une série de pratiques en vue de la rémission des péchés. L'ensemble de ces institutions pénitentielles constitue le sacrement de pénitence.

Cette croyance à la valeur sacramentelle de la pénitence, impliquée dans le magistère ordinaire depuis les premiers siècles, s'affirme publiquement dans quelques textes du Moyen Age : au concile de Vérone (1184), Denzinger-Bannwart, n. 402; dans la profession de foi des Grecs au concile de Lyon (1274), *ibid.*, n. 465; dans le décret aux Arméniens promulgué par le concile de Florence (1439), *ibid.*, n. 699. Peu après, une bulle de Sixte IV contre Pierre d'Osma

19 août 1478) précise qu'il s'agit, non pas d'un « sacrement de nature », mais d'une institution spécifiquement divine. *Ibid.*, n. 732.

Il faut arriver à la Réforme pour rencontrer une négation formelle sur ce sujet. Deux tendances se manifestèrent de bonne heure dans son sein. Luther, plus conservateur, retenait encore un reste de pénitence ecclésiastique; mais Calvin n'admet pas d'autre rémission des péchés que celle du baptême, dont la foi peut seulement raviver ensuite le souvenir. A l'encontre de ces erreurs, le concile de Trente définit que la pénitence et « vraiment et proprement » un sacrement de la Loi chrétienne, et un sacrement de tous points distinct du baptême. Sess. XIV, c. I-II et can, 1, 2. Denzinger-Bannwart, n. 894, 895 et 911, 912. Cf. Décret *Lamentabili*, n. 43, *ibid.*, n. 2043.

A n'en pas douter, la pénitence offre un type assez différent des autres rites sacramentels, puisque les éléments matériels y sont remplacés par des actes humains. Mais cette originalité ne saurait empêcher d'y reconnaître, avec l'Église, les traits essentiels d'un sacrement.

En effet, dans son germe, elle se rattache au Christ par l'institution du pouvoir des clefs. Voir ce mot. D'autre part, le jugement des consciences qu'elle implique ne peut que se traduire en signes extérieurs, qui tiennent ici la place de ce que sont ailleurs les rites visibles. Établie pour la rémission des péchés, elle est par là-même un agent de grâce. Le côté sensible, qui est seulement suggéré par l'Écriture, se développe, dans la tradition ecclésiastique, en actes significatifs, qui illustrent la portée du principe sans la fausser. Ainsi, même dans ce cas spécial, le concept générique de sacrement peut trouver son application.

Du point de vue rationnel, il est clair que le péché constitue une réalité trop fréquente et trop grave pour n'être pas entrée dans les prévisions divines. Si l'on ajoute que le plan du christianisme comporte l'établissement de rites pour répondre aux besoins fondamentaux de la vie spirituelle, comment cette loi pourrait-elle ne pas se vérifier ici? Dans un système religieux qui admet des sacrements, il est normal que la rémission des péchés soit assurée par un moyen de cet ordre.

Ce sacrement ne saurait se confondre avec le baptême. Une idée commune les relie sans doute : c'est qu'ils sont, l'un et l'autre, des remèdes contre le péché. Mais leurs caractères diffèrent du tout au tout et leurs fonctions sont complémentaires : si le baptême a pour but de donner la vie, la pénitence est destinée à la rendre en cas de nouvelles chutes.

Il suffisait donc d'avoir une notion assez large du sacrement pour y faire entrer la pénitence. Or les Pères en restent communément, avec saint Augustin, à l'idée stricte d'objet consacré. C'est pourquoi la pénitence ne figure pas encore dans les listes, d'ailleurs assez flottantes, qu'ils donnent des « sacrements », et non pas parce qu'elle aurait été « un sacrement honteux». Décret *Lamentabili*, n. 46, Denzinger-Bannwart, n. 2046. Mais l'assimilation qu'il est, dès lors, classique d'en faire avec le baptême (voir, par exemple, saint Léon, dans Denzinger-Bannwart, n. 146), montre qu'on lui reconnaît implicitement le même caractère. Il était réservé au Moyen Age d'élaborer d'une manière plus précise la notion technique de sacrement. Elle fut aussitôt appliquée sans hésitation à la pénitence, non seulement par l'École depuis saint Pierre Damien et le Maître des Sentences, mais par les conciles qui ont officiellement consacré les progrès accomplis par l'analyse des théologiens.

Un caractère particulier distingue néanmoins la pénitence dans le genre commun des sacrements : c'est d'être constituée par une procédure judiciaire. C'est le trait fondamental qui émerge des variétés disciplinaires que révèle son histoire (voir POUVOIR DES CLEFS), et c'est d'après cette analogie qu'il faut en établir la systématisation.

II. ÉLÉMENTS CONSTITUTIFS DE LA PÉNITENCE. — De prime abord, il semble difficile de ramener le sacrement de pénitence au schéma de la matière et de la forme. On peut néanmoins y trouver de quoi lui faire une application de ce cadre, mais à condition de l'assouplir à ses contours.

Dans le rite pénitentiel, on aperçoit, au premier coup d'œil, deux réalités bien différentes : l'une représentée par les actes du pénitent, que traduisent, au besoin, des gestes extérieurs; l'autre, par l'intervention de l'Église, sous la forme d'une formule qui prononce l'absolution. La première est évidemment nécessaire; mais la seconde est de beaucoup plus importante et seule décisive. C'est pourquoi le concile de Trente, sess. XIV, c. III et can. 4, Denzinger-Bannwart, n. 896 et 914, consacre la nécessité de l'une et de l'autre, à l'encontre des protestants qui ramènent la pénitence au jeu tout subjectif de la crainte et de la foi. Cf. sess. VI, c. XIV, *ibid.*, n. 807.

Quand il s'agit d'apprécier le rôle technique de chacune, le magistère de l'Église fournit les indications essentielles. Le décret aux Arméniens, Denzinger-Bannwart, n. 699, et le concile de Trente, sess. XIV, c. III, *ibid.*, n. 896, donnent, en propres termes, l'absolution comme la « forme » du sacrement. Si l'on entend par là, au sens le plus général, l'élément spécifique et pour ainsi dire créateur dans un être, ce rôle convient manifestement à l'absolution, qui énonce et réalise la rémission sacramentelle des péchés. C'est pourquoi l'École n'a jamais eu sur ce point la moindre hésitation.

Tout le monde convient aussi que les péchés commis après le baptême forment la matière éloignée de la pénitence, qui n'aurait pas sans eux de raison d'être. Cependant il ne s'agit pas d'une matière sur et par laquelle se produirait le sacrement, *materia circa quam*, mais, suivant une adaptation ingénieuse, de la matière contre laquelle il réagit, *materia contra quam*. Et c'est déjà dire que la symétrie avec les autres rites sacramentels n'existe plus ici que dans les grandes lignes.

Il n'y a plus le même accord pour fixer la matière prochaine de la pénitence. En vertu d'un rapprochement sommaire avec les sacrements-types, d'aucuns la mirent dans les gestes du pénitent, que les paroles de la forme viendraient déterminer. Cette opinion, qui ne fut jamais guère suivie, semble à peu près abandonnée : la raison en est qu'elle ne respecte évidemment pas le caractère spécial de la pénitence. Aussi le débat est-il circonscrit dans l'École entre les deux conceptions thomiste et scotiste.

La première voit cette matière dans les actes mêmes du pénitent, qui ne formeraient avec les paroles de l'absolution qu'un tout moral et seraient élevés par le fait à la dignité sacramentelle. Dans la seconde, ces actes ne sont plus considérés que comme des dispositions préalables. Pour ce motif, ils seraient seulement des parties intégrantes de la pénitence, qui consisterait, dès lors, tout entière dans l'absolution sacerdotale, de sorte que ce sacrement, à l'inverse des autres, n'aurait pas, à proprement parler, de matière.

Entre ces deux théories l'Église ne se prononce pas. Le concile de Trente, c. III et can. 4, Denzinger-Bannwart, n. 896 et 914, après le décret aux Arméniens, *loc. cit.*, se contente de présenter les rites pénitentiels comme la « quasi-matière » de ce sacrement. Formule discrète qui trahit l'intention de ne trancher aucune controverse.

L'opinion thomiste se recommande par sa rigueur systématique. En effet, les actes du pénitent, aussitôt

qu'ils sont rendus sensibles par une expression extérieure, se prêtent bien à devenir matière sacramentelle, et l'on conçoit d'autant plus qu'ils aient été adoptés à ce titre par le Christ qu'ils ont un fondement naturel. Voir plus haut PÉNITENCE (vertu de). Dès lors, la pénitence prend son caractère propre d'institution judiciaire et c'est précisément par les deux traits qui la distinguent de ce chef : instruction de la cause suivie d'une sentence, qu'elle entre dans le moule général des sacrements chrétiens.

A l'appui de l'opinion scotiste on peut invoquer la souveraine importance de l'absolution, où le concile de Trente lui-même, c. III, *loc. cit.*, voit la « vertu principale » du sacrement. Mais sa plus grande force réside dans la critique de la conception adverse. Car le système thomiste est obligé d'élargir à l'excès la notion de matière sacramentelle et il lui est difficile de montrer comment les actes pénitentiels coopèrent au sacrement à titre de causes. Dès lors, on sauvegarde suffisamment leur rôle en les regardant comme des éléments préalables, qui sont seulement requis pour que soit possible l'acte judiciaire d'absolution. Au surplus, dès là que la satisfaction n'est regardée par tous que comme partie intégrante de la pénitence, pourquoi accorder davantage à la contrition et à la confession?

Cette controverse toute spéculative tient à la manière plus ou moins stricte d'envisager le concept de l'être sacramentel. L'opinion scotiste est assez probable pour être suivie, en pratique, dans les cas de nécessité. Au point de vue théorique, ce qui importe le plus, c'est de ne pas sacrifier l'irréductible individualité du sacrement de pénitence à des systèmes qui ne s'imposent pas.

III. EFFETS DE LA PÉNITENCE. — Prise dans toute son ampleur, la pénitence a une double sorte d'efficacité : l'une d'ordre extérieur et social, l'autre d'ordre intime et spirituel.

Il ne faut pas oublier, en effet, que ce sacrement se présente sous l'aspect d'une institution ecclésiastique. Ce trait était particulièrement accentué dans la discipline pénitentielle de la primitive Église, où le pouvoir des clefs avait pour effet de fermer ou de rouvrir ostensiblement aux fidèles les portes de la communauté et de leur répartir en conséquence le droit de participer à ses biens. Mais il n'est pas tellement effacé de nos jours qu'on ne l'y puisse retrouver. Le pécheur n'est-il pas privé des sacrements et même, dans les cas plus graves, frappé de sanctions telles que le refus de la sépulture ecclésiastique pour les simples fidèles ou les diverses formes de suspense pour les clercs? Réciproquement l'absolution signifie d'abord la réconciliation visible avec l'Église et la restitution de ses faveurs.

Les historiens incroyants du dogme voudraient que la pénitence n'ait pas eu primitivement d'autre effet. Mais, par delà l'extérieur, le plein pouvoir de lier et de délier que le Christ a remis aux siens, Matth., XVI, 19, et XVIII, 18, atteint jusqu'au péché même. Joa., XX, 23. C'est ainsi que ce pouvoir fut toujours compris dans la tradition catholique, voir ABSOLUTION, t. I, col. 27, 28. Même sous l'ancien régime pénitentiel, où la peine ecclésiastique du péché paraissait au premier plan, la remise de celle-là comprenait et signifiait la rémission de celui-ci. Dans une Église qui se donne comme l'intermédiaire entre Dieu et les hommes, l'absolution canonique ne saurait aller sans la justification réelle du pécheur.

Ordinairement cette surnaturelle efficacité est définie par son côté négatif, savoir le pardon du péché, conc. de Trente, sess. XIV, c. I, Denzinger-Bannwart, n. 894, cf. n. 430 et 699, ou bien la réconciliation avec Dieu, *ibid.*, c. III, n. 896. Mais la rémission du péché comporte l'infusion de la grâce. La pénitence a donc pour but et pour effet de la produire, comme le proclame ailleurs le concile de Trente, sess., VI, c. XIV, *ibid.*, n. 807, et c'est par quoi elle est, au sens propre du mot, un sacrement.

Cette grâce a pour caractère spécial d'être une grâce de résurrection. *Ibid.*, can. 29, n. 839. De même que le baptême donne à l'âme la vie surnaturelle en l'incorporant au Christ, la pénitence la lui restitue en rétablissant ce lien vital qu'avait rompu le péché. Mais, lorsque ce sacrement est reçu sans qu'il y ait de faute actuelle à effacer, il ne développe que mieux son action positive : normalement ordonné en vue d'accorder la « grâce première », il est d'autant plus apte à produire, par exception, la « grâce seconde ». Dans les deux cas, avec la grâce immédiate, il assure au pénitent les secours qui lui sont nécessaires pour sa persévérance à l'avenir.

Il est normal que la rémission de la coulpe entraîne celle de la peine qui en est la conséquence. La peine éternelle disparaît logiquement avec le péché lui-même. Quant à la peine temporelle, elle n'est pas remise nécessairement tout entière, voir SATISFACTION, mais seulement en partie plus ou moins grande suivant les dispositions du sujet. Par où la pénitence, au lieu d'être le système du moindre effort, devient un stimulant à une vie meilleure.

En même temps qu'elle rend à l'âme la grâce, il est communément admis que la pénitence fait revivre en elle ses mérites antérieurs détruits par le péché. Aux termes de la stricte justice, cette ruine semblerait devoir être irréparable. Mais la miséricorde divine permet d'attendre que la réhabilitation du pécheur ne se fasse point à demi. Cette doctrine consolante contribue à faire mieux ressortir la valeur du sacrement.

Avec ces dons proprement surnaturels, il n'est pas rare que la pénitence produise des effets sensibles de joie et de paix. Le concile de Trente relève, à l'adresse des protestants, ces grâces de surcroît, sess. XIV, c. III, Denzinger-Bannwart, n. 896, et l'expérience en atteste la réalité.

IV. RÔLE DE LA PÉNITENCE. — Dans la mesure où les protestants conservent une pénitence ecclésiastique, ils la tiennent pour facultative. L'Église catholique, au contraire, la donne comme nécessaire pour tous les péchés graves commis après le baptême. C'est ainsi qu'elle est mise par le concile de Trente sur le même rang que ce dernier. Sess. XIV, c. II, Denzinger-Bannwart, n. 895. Aussi l'efficacité de la contrition parfaite elle-même suppose-t-elle le désir du sacrement. *Ibid.*, c. IV, n. 898.

Cette nécessité emporte comme conséquence celle de la confession, *ibid.*, c. V et can. 6, n. 899 et 916; cf. sess. VI, can. 29, n. 839. On se méprendrait néanmoins à s'absorber, comme on le fait souvent, sur cette dernière conclusion. En réalité, elle va de soi dès là qu'on admet l'obligation du recours aux clefs de l'Église. Voir CONFESSION, t. II, col. 413-416. C'est ce principe même qui forme le point vif du débat et qu'il s'agit avant tout de justifier.

Il est certain que l'Écriture ne fournit pas de texte formel. Mais déjà la fonction de l'Église comme médiatrice normale du salut, voir ÉGLISE, t. II, col. 1061-1064, laisse entendre que la rémission des péchés ne saurait s'obtenir en dehors d'elle. Cette raison, qui fonde la nécessité du baptême, vaut également pour la pénitence : l'origine et la récupération de la vie surnaturelle sont des faits du même ordre et qui doivent logiquement obéir aux mêmes lois. Sur cette base générale, le privilège des clefs prend une signification décisive. En effet, sous peine d'être illusoire, le pouvoir de l'Église suppose le devoir des fidèles. A plus forte raison quand ce pouvoir, avec le droit de

remettre les péchés, comporte celui de les retenir. Comme il ne saurait y avoir ici de milieu, ce qui n'est pas remis par elle est par le fait même retenu. De toutes façons, le pouvoir des clefs apparaît comme un monopole exclusif.

Ces indications scripturaires sont confirmées et précisées par la tradition de l'Église. Il est vrai que, chez les Pères, l'absolution ecclésiastique est, en général, présentée surtout comme une grâce, et ceci prouve que les fidèles en ressentaient assez le besoin pour qu'il n'y eût pas lieu de leur en rappeler l'obligation. Cette faveur elle-même était parcimonieusement distribuée, voir Pouvoir des clefs : ce qui laissait une plus grande place à la rémission extra-sacramentelle. D'où il résulte que la nécessité de la pénitence était moins accentuée qu'elle ne l'est de nos jours. Mais, dans le cadre de l'ancienne discipline pénitentielle, il n'est pas douteux que l'Église n'ait toujours entendu s'interposer entre le pécheur et Dieu.

Dès le IIIe siècle, Tertullien invitait les coupables à passer par-dessus la honte de l'aveu en vue des joies du pardon, et saint Cyprien arrêtait par les perspectives du sacrilège les chrétiens qui prétendaient recevoir les sacrements sans être passés par l'exomologèse ecclésiastique. Or cette exigence portait jusque sur les fautes secrètes. Ce qui prouve à quel point l'intermédiaire de l'Église était dès lors considéré comme nécessaire.

Où l'on peut constater un notable développement, c'est sur le nombre et la qualité des fautes soumises à cette discipline. Si la pénitence fut toujours nécessaire pour les fautes considérées comme mortelles, ainsi qu'en témoigne saint Léon le Grand, dans Denzinger-Bannwart, n. 146, celles-ci ne comprenaient tout d'abord qu'un nombre restreint de cas très graves. Mais, à mesure que la discipline pénitentielle devenait plus douce, son objet progressait en précision et en étendue, jusqu'à ce que la dévotion en fît un remède même pour les menus péchés qui primitivement échappaient d'ordinaire à son ressort. Le concile de Trente consacre cette discipline moderne en fixant comme matière obligatoire de la pénitence tous les péchés mortels et toutes les circonstances propres à en modifier l'espèce, tandis que, pour les péchés véniels, le recours aux clefs de l'Église reste facultatif. Sess. xiv, c. x et can. 6, 7; Denzinger-Bannwart, n. 899 et 916-917. Cf. n. 725-727 et 748.

Au moins depuis le Moyen Age, l'Église a diversement réglementé cette obligation de droit divin. Le IVe concile du Latran (1215), can. 21, *ibid.*, n. 437, a définitivement imposé comme minimum le précepte de la confession annuelle à l'époque du temps pascal.

V. Ministre de la pénitence. — Après Wyclif et Jean Hus, Luther attribuait aux laïques le pouvoir d'absoudre. Cette erreur fut aussitôt condamnée, Denzinger-Bannwart, n. 670 et 753, cf. n. 699, en attendant la définition formelle du concile de Trente, c. vi et can. 10, *ibid.*, n. 902 et 920, qui réserve aux prêtres l'administration de la pénitence.

En effet, le Christ accorde aux seuls Apôtres le pouvoir des clefs, qui est passé normalement aux évêques leurs successeurs. Dans les premiers siècles, un certain droit de recommandation était bien reconnu aux confesseurs de la foi, qui entraîna quelques abus. Saint Cyprien dut intervenir pour rappeler que la réconciliation des pécheurs n'appartient qu'à la hiérarchie.

Cependant le régime de la pénitence publique autorisait des pratiques exceptionnelles. Saint Cyprien lui-même parle de pécheurs réconciliés par des diacres. Au Moyen Age, le pénitentiel de Théodore semble témoigner d'un usage analogue. Mais il n'est pas sûr qu'il s'agisse là d'absolutions proprement dites. En tous cas, cette délégation n'est jamais entrée dans la tradition normale de l'Église.

Le régime de la pénitence privée et la prépondérance de la confession qu'il implique provoquèrent aussi certaines déviations. En Orient, à cause de leur renom de sainteté, les moines arrivèrent parfois à supplanter les prêtres. Dans l'Église latine, quelques abbesses émirent la prétention de recevoir les aveux de leurs religieuses : elles furent rappelées à l'ordre par Innocent III. A défaut de prêtre, l'usage était assez répandu, chez les chrétiens du Moyen Age, de se confesser à des laïques et l'école thomiste accordait à cette confession, d'après Jac., v, 16, une valeur « quasi-sacramentelle ». Mais cette opinion était combattue par l'école franciscaine, qui, avec raison, subordonnait le sacrement au pouvoir d'ordre. C'est la doctrine qui a depuis longtemps prévalu.

Il est certain que la dignité de la pénitence et l'intérêt même des âmes appellent que ce sacrement soit réservé au ministère des prêtres. Au demeurant, ce privilège sacerdotal ne nuit pas aux pécheurs, qui ont toujours dans la contrition parfaite le moyen de se réconcilier directement avec Dieu.

Avec le pouvoir d'ordre, la pénitence requiert aussi le pouvoir de juridiction. Cette seconde condition tient au caractère judiciaire de ce sacrement. De fait, la pénitence fut tout d'abord administrée par l'évêque seul, qui, dans la suite, s'adjoignit de simples prêtres par voie de délégation. Le IVe concile du Latran et le décret aux Arméniens reflètent paisiblement cette tradition, Denzinger-Bannwart, n. 637 et 699, qui est expressément définie par le concile de Trente, sess. xiv, c. vii et can. 11, *ibid.*, n. 903 et 921. Le même principe fut réaffirmé plus tard par l'Église contre les équivoques de Baïus et des jansénistes de Pistoie. *Ibid.*, n. 1113, 1116, 1537.

Par là s'explique la pratique toujours en vigueur des cas réservés et la règle ancienne qui imposait aux fidèles de s'adresser uniquement, au moins pour la confession pascale, à leur propre pasteur. Denzinger-Bannwart, n. 437, 492, 493. Il est d'ailleurs entendu que toute réserve tombe dans le cas d'un pénitent qui se trouve en danger de mort. Ainsi l'intérêt individuel se concilie avec le bien social.

Outre ces conditions spéciales à la pénitence, le concile de Trente a jugé bon de rappeler ici les principes généraux communs à tous les sacrements, sess. xiv, c. vi et can. 9, *ibid.*, n. 902 et 919 : savoir que la prêtre doit prononcer l'absolution sérieusement, non par manière de plaisanterie, et que l'exercice de son pouvoir est valide alors même qu'il serait personnellement en état de péché mortel. La gravité des confidences qu'il est appelé à recevoir lui impose le secret le plus strict sur tout ce qui peut venir à sa connaissance dans l'exercice de ses fonctions.

VI. Sujet de la pénitence. — Étant données sa nature et sa fin, la pénitence s'adresse à tous les chrétiens, sans distinction, qui ont commis des péchés après leur baptême.

D'où il suit qu'une âme qui aurait toujours été entièrement innocente de toute faute ne saurait en bénéficier : la pénitence est normalement instituée pour être un « sacrement des morts », la seconde planche de salut pour les pécheurs. Pratiquement, est-il besoin de dire que la matière nécessaire ne fait jamais défaut? Rien n'empêche, d'ailleurs, et la piété recommande d'ajouter aux péchés du présent l'aveu des fautes passées, dont personne ne peut être sûr d'avoir reçu le pardon complet.

Comme tous les autres, ce sacrement ne peut être administré qu'à des hommes vivant encore dans ce monde : la pratique de l'absolution pour les morts, signalée dans quelques cercles du Moyen Age, ne

pouvait être qu'un abus ou une pieuse illusion. En raison des actes personnels qu'elle requiert, la pénitence ne convient qu'à des adultes ayant atteint l' « âge de discrétion ». La pédagogie traditionnelle fixe, en moyenne, cette époque aux environs de sept ans.

Tous les pécheurs qui réunissent ces conditions sont admissibles au tribunal de la pénitence. Les censures elles-mêmes ne sont pas un vice absolument rédhibitoire : elles ont seulement pour effet de soustraire le pénitent à la juridiction des confesseurs ordinaires et de rendre son absolution plus difficile en l'obligeant à se mettre en quête d'un juge compétent. Cette sévérité de l'Église subit, d'ailleurs, une brèche au profit des mourants : Pie VI a pris expressément la défense de cette discipline miséricordieuse contre le rigorisme archaïsant des jansénistes de Pistoie, Denzinger-Bannwart, n. 1538, et rappelé nommément les décisions de l'ancienne Église à ce sujet. Cf. *ibid.*, n. 57, 95 et 111.

Il n'y a pas plus d'exceptions pour la nature des fautes que pour la personne des coupables. Seuls les novatiens ont prétendu qu'il existait des péchés absolument irrémissibles. L'Évangile, au contraire, atteste l'extension indéfinie du pouvoir des clefs et la tradition de l'Église l'a toujours expressément entendu dans ce sens.

Dans les textes opposés par les adversaires, tels que Matth., XII, 31, 32; Hebr., VI, 4-6; X, 26; I Joa., VI, 16, il ne s'agit pas de péchés impardonnables par eux-mêmes, mais de pécheurs qui ne présentent pas les dispositions voulues pour recevoir leur pardon. La pratique des premiers siècles, qui prescrivait d'ajourner ou de refuser l'absolution de certaines fautes, procédait de considérations d'opportunité et non pas d'une hésitation sur le principe. Depuis longtemps du reste, l'Église est entrée, à cet égard, dans une voie d'adoucissements que le souvenir de ses antiques exigences doit nous servir à mieux apprécier.

Mais, si tous les pécheurs peuvent librement se présenter au sacrement de la pénitence, ceux-là seuls en perçoivent les fruits qui sont convenablement disposés. Ces dispositions se traduisent en actes, qui entrent, comme on l'a vu, dans l'essence même du sacrement, au moins à titre de condition, et restent soumis, par la nature même des choses, au contrôle du confesseur. En somme, le bénéficiaire de la grâce sacramentelle attachée à la pénitence est le pécheur dûment confessé, dont un prêtre régulièrement approuvé par l'Église a reconnu suffisants le repentir et le bon propos.

Aucun sacrement ne révèle davantage la miséricorde divine, qui offre à toutes nos faiblesses des possibilités de relèvement. Par les efforts qu'il demande et les grâces qu'il procure, il n'en est pas qui soit pour la fragilité humaine la source de bienfaits plus précieux.

S. Thomas, *Sum. theol.*, p. III^{a}, q. LXXXIV-XC, et Supplem., q. I-XX; Bellarmin, *Controv. de pœnitentia* lib. I ; *De sacramento pœnitentiæ*, dans *Opera omnia*, édit. Vivès, t. IV, Paris, 1873, p. 437-498; Palmieri, *De sacramento pœnitentiæ*, Rome, 2^{e} édit., 1896; L. Billot, *De pœnitentia*, dans *De Ecclesiæ sacramentis*, 6^{e} édit., Rome, 1912, p. 11-240.

Cette matière est une de celles qui ont été le plus profondément renouvelées par la théologie positive. On trouvera une esquisse de ses méthodes et de ses principaux résultats dans G. Rauschen, *L'eucharistie et la pénitence durant les six premiers siècles de l'Église*, trad. fr., Paris, 1910, à compléter par quelques bonnes monographies récentes : P. Laurain, *De l'intervention des laïques, des diacres et des abbesses dans l'administration de la pénitence*, Paris, 1897; L. Honoré, *Le secret de la confession*, Bruges, 1924; P. Teetaert, *La confession aux laïques dans l'Église latine*, Paris et Bruxelles, 1926. Parmi les traités modernes qui s'efforcent d'en tenir compte, on peut signaler Ad. Tanquerey, *De pœnitentia*, dans *Synopsis theologiæ dogmaticæ*, t. III, p. 455-564; P. Galtier, *De pœnitentia*, Paris, 1923; A. d'Alès, *De sacramento pœnitentiæ*, Paris, 1926.

Expositions apologétiques : Ph. Gerbet, *Vues sur le dogme catholique de la pénitence*, réédité à la suite des *Considérations sur le dogme de l'Eucharistie*, Paris, 1905; P. Monsabré, *Conférences de Notre-Dame*, Carême, de 1885.

J. RIVIÈRE.

PÉNITENCIERS. — En dehors du cardinal préfet de la Pénitencerie, qui porte le nom de Grand Pénitencier (voir CURIE ROMAINE, t. II, col. 670), il y a à Rome, dans les trois grandes basiliques patriarcales de Saint-Jean de Latran, de Saint-Pierre, et de Sainte-Marie-Majeure, des pénitenciers mineurs, destinés surtout à entendre les confessions des fidèles soit de langue italienne, soit de langue étrangère. Le collège des pénitenciers de Saint-Jean de Latran comprend six frères mineurs (trois pour la langue italienne, les trois autres pour le français, l'espagnol et l'allemand); celui de Sainte-Marie-Majeure appartient aux dominicains, au nombre de six également, mais ils ne sont tenus de confesser qu'en italien. Les pénitenciers de Saint-Pierre sont plus nombreux : car aux conventuels, réunis en collège et qui occupent les confessionnaux de droite, d'autres pénitenciers, pris dans les autres ordres religieux, ont été adjoints : ces derniers occupent les confessionnaux de gauche. Les pénitenciers de la Vaticane, à la mort du pape, en lavent le cadavre, font la garde au pied du lit funèbre en récitant des prières et l'accompagnent à la basilique vaticane. A ce collège sont unies les pénitenceries d'Assise et de Lorette. Le confessionnal des pénitenciers porte une grande baguette, faite de bois léger, avec laquelle ils frappent doucement la tête de ceux qui viennent s'agenouiller devant eux. Ce coup de baguette procure au fidèle (et au pénitencier) 30 jours d'indulgence. Ce pouvoir de donner des indulgences par l'attouchement d'une baguette a été communiqué à un certain nombre d'églises, surtout en Italie. Voir au mot CHANOINES, t. I, col. 1244, ce qui concerne le chanoine pénitencier des églises cathédrales ou collégiales.

F. CIMETIER.

PENTATEUQUE. — L'ouvrage de Moïse qui porte ce nom, figure en tête de la Bible. Il est ainsi appelé dans les bibles grecques et latines, de πέντε, cinq, et τεῦχος, volume, à cause de sa division en cinq livres, et il fut ainsi divisé, parce qu'il fallait cinq *volumina* ou rouleaux pour le contenir. Chez les Juifs il est communément désigné, à cause de son objet principal, sous le nom de *Tôrâh* (la Loi). — I. Les cinq livres qui composent le Pentateuque. II. Son authenticité mosaïque. III. Sa valeur historique. IV. Son intérêt. Prophéties messianiques.

I. LES CINQ LIVRES QUI COMPOSENT LE PENTATEUQUE. — Les noms de chacun de ces cinq livres cont venus des Juifs d'Alexandrie, et ils sont en rapport avec leur contenu ou avec le sujet dont ils s'occupent d'abord.

1° *La Genèse.* — Après avoir décrit la *genèse* (origine) ou l'histoire primitive des choses et de l'humanité, l'auteur raconte l'histoire des grands patriarches, Abraham, Isaac et Jacob, et de Joseph.

1. Histoire primitive du monde et du genre humain, I-XI. L'hexaméron ou création du monde en six jours, le paradis terrestre, les premiers descendants d'Adam et Ève (Caïn et Abel, Seth), Noé et le déluge, la dispersion des peuples, les ancêtres d'Abraham (descendant de Sem et fils de Tharé) : ces onze premiers chapitres sont en bonne partie cités au début de nos histoires saintes.

2. Histoire primitive d'Israël : les patriarches et Joseph, XII-L. Non moins connue que la précédente,

cette deuxième partie de la Genèse, beaucoup plus développée, comprend successivement l'histoire d'Abraham, l'histoire d'Isaac et de Jacob, l'histoire de Joseph. La Genèse se termine, L, 24-26, par ces mots : « Et Joseph dit à ses frères : « Pour moi, je vais « mourir; mais Dieu vous visitera certainement et « vous fera remonter de ce pays dans le pays qu'il a « juré de donner à Abraham, à Isaac et à Jacob. » Joseph fit jurer les fils d'Israël [Jacob], en disant : « Certainement Dieu vous visitera, et vous ferez « remonter mes os d'ici. » Joseph mourut, âgé de cent dix ans. On l'embauma et on le mit dans un cercueil en Égypte. »

2° *L'Exode.* — Ce second livre du Pentateuque peut être, lui aussi, divisé en deux parties : d'abord, l'*exode* ou sortie d'Égypte; puis l'arrivée au Sinaï et les premières législations.

1. De l'Égypte au Sinaï, I-XVIII. La naissance et la vocation de Moïse, les plaies d'Égypte, la sortie d'Égypte, et la marche jusqu'au Sinaï : qui ne connaît ces pages épiques? Nous n'en citerons ici que quelques strophes du cantique de Moïse et des enfants d'Israël après le passage de la mer Rouge, XV (Crampon, *La Sainte Bible*, 1923) :

Je chanterai à Iahveh, car il a fait éclater sa gloire :
Il a précipité dans la mer cheval et cavalier.
Iahveh est ma force et l'objet de mes chants;
c'est lui qui m'a sauvé;
c'est lui qui est mon Dieu : je le célébrerai;
le Dieu de mon père : je l'exalterai...

L'ennemi disait : « Je poursuivrai, j'atteindrai,
je partagerai les dépouilles,
ma vengeance sera assouvie,
je tirerai l'épée, ma main les détruira. »
Tu as soufflé de ton haleine, la mer les a couverts,
ils se sont enfoncés, comme du plomb, dans les vastes eaux.
Qui est comme toi parmi les dieux, ô Iahveh?...

Par ta grâce tu conduis
ce peuple que tu as délivré;
par ta puissance tu le diriges
vers ta demeure sainte.
Les peuples l'ont appris, ils tremblent;
la terreur s'empare des Philistins...

Tu les amèneras [les enfants d'Israël] et les établiras
sur la montagne de ton héritage,
au lieu dont tu as fait ta demeure, ô Iahveh,
au sanctuaire, Seigneur, que tes mains ont préparé.
Iahveh régnera à jamais et toujours!...

Et Marie, la prophétesse, sœur d'Aaron [et de Moïse], prit à la main un tambourin, et toutes les femmes vinrent à sa suite avec des tambourins et en dansant. Marie répondait aux enfants d'Israël :

Chantez Iahveh, car il a fait éclater sa gloire :
Il a précipité dans la mer cheval et cavalier.

2. Au Sinaï : Premières législations, XIX-XL. Trois mois après être sortis d'Égypte, les Hébreux étaient arrivés au désert de Sinaï. « Moïse monta vers Dieu, et Iahveh l'appela du haut de la montagne... », XIX, 3. L'alliance est conclue entre Iahveh et le peuple (Décalogue, etc); les lois concernant le sanctuaire et ses ministres sont édictées; Israël se laisse aller à l'apostasie (le veau d'or), mais Iahveh lui pardonne et l'alliance est rénovée. Le livre de l'Exode se termine par la proclamation des lois sur la construction du tabernacle et son érection. « Alors, dit l'auteur sacré, la nuée couvrit la tente de réunion et la gloire de Iahveh remplit la Demeure. Et Moïse ne pouvait plus entrer dans la tente de réunion, parce que la nuée restait dessus, et que la gloire de Iahveh remplissait la Demeure. Tant que durèrent leurs marches, les enfants d'Israël partaient, lorsque la nuée s'élevait de dessus la Demeure; et si la nuée ne s'élevait pas, ils ne partaient pas, jusqu'au jour où elle s'élevait. Car la nuée de Iahveh reposait pendant le jour sur la Demeure, et pendant la nuit il y avait du feu dans la nuée, aux yeux de toute la maison d'Israël, tant que durèrent leurs marches. »

3° *Le Lévitique.* — Le troisième livre du Pentateuque est appelé Lévitique, parce que le début et une portion considérable en sont consacrés à la publication des lois cérémonielles qui intéressent particulièrement la tribu de *Lévi* (prêtres et lévites). Trois parties :

1. Loi des sacrifices, I-X : rites des sacrifices, consécration et installation des prêtres;

2. Loi de pureté, XI-XVI;

3. Loi de sainteté, XVII-XXVI : sainteté dans la vie sociale et religieuse, institutions religieuses; bénédictions ou malédictions assurées aux observateurs ou aux violateurs.

« Tels sont, lit-on alors, XXVI, 46, les statuts, les ordonnances et les lois que Iahveh établit entre lui et les enfants d'Israël, sur la montagne de Sinaï, par le ministère de Moïse. »

Suit, XXVII, en appendice, une courte série de lois sur les vœux, les objets consacrés par anathème ou interdit, les dîmes. Et on lit de nouveau, XXVII, 34 : « Tels sont les commandements que Iahveh donna à Moïse pour les enfants d'Israël, sur la montagne de Sinaï. »

4° *Les Nombres.* — Ce quatrième livre commence par un *dénombrement*, un recensement des douze tribus et des lévites. On peut le diviser en cinq sections :

1. En vue du départ de Sinaï, I-X, 10 : le recensement, législations complémentaires, derniers événements du séjour au Sinaï;

2. De Sinaï à Cadès, X, 11-XII. « La seconde année, au vingtième jour du deuxième mois, la nuée s'éleva de dessus la Demeure du témoignage et les enfants d'Israël, reprenant leurs marches, partirent du désert de Sinaï », X, 11, 12;

3. Cadès, XIII-XX, 13 : révoltes, batailles, ordonnances, etc.;

4. De Cadès aux plaines de Moab, XX, 14-XXII, 1 : mort d'Aaron, victoires sur les Amorrhéens;

5. Dans les plaines de Moab, XXII, 2-XXXVI : oracles de Balaam, nouveau recensement, nouvelles ordonnances. « Telles sont, lit-on au dernier verset, les ordonnances et les lois que Iahveh donna par Moïse aux enfants d'Israël, dans les plaines de Moab, près du Jourdain, vis-à-vis de Jéricho. »

5° *Le Deutéronome.* — « Deutéronome » vient de deux mots grecs qui signifient « deuxième loi » : ce dernier livre du Pentateuque contient une *deuxième promulgation*, comme une récapitulation de la loi déjà donnée. Quatre parties :

1. Premier discours de Moïse, I-IV, 43 : il rappelle à Israël les bienfaits de Dieu et l'exhorte à une fidèle obéissance.

2. Second discours, IV, 44-XXVI : Moïse rappelle les lois déjà publiées, les résume, les complète (droit religieux, droit public, droit privé). En voici la péroraison, XXVI, 16-19 : « Aujourd'hui Iahveh, ton Dieu, te commande de mettre en pratique ces lois et ces ordonnances; tu les observeras et tu les mettras en pratique de tout ton cœur et de toute ton âme. Tu as fait déclarer aujourd'hui à Iahveh qu'il sera ton Dieu, toi t'engageant de ton côté à marcher dans ses voies, à observer ses lois, ses commandements et ses ordonnances, et à obéir à sa voix. Et Iahveh t'a fait déclarer aujourd'hui que tu lui serais un peuple particulier, comme il te l'a dit, observant tous ses commandements, lui s'engageant de son côté à te donner la supériorité sur toutes les nations qu'il a faites, en gloire, en renom et en splendeur, en sorte que tu sois un peuple saint à Iahveh, ton Dieu, comme il l'a dit. »

3. Discours complémentaires, XXVII-XXX. Bénédictions et malédictions, selon qu'on sera ou non fidèle à Iahveh.

4. Adieux et mort de Moïse, XXXI-XXXIV. Moïse désigne Josué pour son successeur; il proclame la fidélité de Iahveh et l'impuissance des faux dieux; il bénit chacune des tribus, et il va mourir sur le mont Nébo, en face de Jéricho, de la Terre promise. Et le Deutéronome, le Pentateuque, se termine par un bref et magnifique éloge de Moïse. Voir MOÏSE.

L'analyse qu'on vient de lire permet de concevoir le plan général et l'unité du Pentateuque. La Genèse est comme l'introduction; les trois livres qui la suivent, l'Exode, le Lévitique et les Nombres, en sont comme le corps; le Deutéronome, qui, ainsi que la Genèse, a une physionomie à part, en est comme la récapitulation ou l'épilogue. Comment s'est formée la nationalité hébraïque, faits et lois, voilà bien l'idée maîtresse de l'ouvrage. Mais Israël c'est le peuple de Dieu, de qui naîtra le Sauveur. Aussi le Pentateuque, qui « ne renferme pas une histoire complète des origines du genre humain, ni même du peuple d'Israël, » raconte-t-il proprement « l'origine de la théocratie de l'Ancien Testament, ou l'institution du royaume de Dieu; c'est donc plutôt une histoire du salut, rapportant le commencement et le progrès de la révélation divine. » Hildebrand Hœpfl, *Pentateuque et Hexateuque*, dans le *Dict. apol.*, t. III, col. 1885.

II. AUTHENTICITÉ MOSAÏQUE DU PENTATEUQUE. — 1° La thèse dite critique. 2° Le décret de la Commission biblique. 3° La thèse traditionnelle. 4° Réponse aux critiques.

1° *La thèse critique.* — C'est au XVII^e^ siècle, avec Isaac de la Peyrère, Spinoza, Hobbes, Jean le Clerc, que l'on commença à mettre en doute ou même à nier l'origine mosaïque de Pentateuque, tout ou partie. Les hypothèses, pour en expliquer la composition, n'apparurent pour tout de bon qu'ensuite, au XIX^e^ siècle surtout. Les uns prétendirent que l'ouvrage est fait de pièces et de morceaux sans liaison : hypothèse *fragmentaire* (Vater, de Wette). D'autres, reconnaissant que les livres du Pentateuque présentent au moins une certaine unité, y virent plusieurs documents originaux fondus ensemble : hypothèse *documentaire* (Astruc, Eichorn, Ewald, Gramberg). D'autres, enfin, imaginèrent que le Pentateuque comprend un écrit fondamental que complétèrent des emprunts faits à d'autres écrits : hypothèse *complémentaire* (Stähelin et Tuch, etc.). Finalement, la faveur revint et semble pour longtemps assurée à l'hypothèse documentaire, mais fortement renouvelée (Reuss, Graf, Wellhausen, Kuenen...). L'hypothèse *grafienne-wellhausienne* (la nouvelle hypothèse des documents est souvent qualifiée de cette sorte, du nom des deux critiques allemands qui, surtout, lui ont donné une forme scientifique ou l'ont vigoureusement défendue), l'hypothèse *wellhausienne* (beaucoup la désignent de ce seul mot) est aujourd'hui admise par la généralité des critiques non catholiques. Avant et même après la décision de la Commission biblique (1906), quelques critiques catholiques (Lagrange, von Hügel, etc.) paraissaient disposés à l'accepter, en partie du moins; mais cette décision, que le Saint-Siège ne permet pas de détourner de son sens obvie, a mis fin, parmi nous, à presque toutes les hésitations.

J'emprunte à dom Hœpfl, *loc. cit.*, col. 1889, 1890, l'exposé très bref de la théorie critique :

On distingue dans le Pentateuque quatre sources principales.

1. Le *Iahviste* (I), qui a retracé naïvement et peint de vives couleurs l'histoire des origines du monde jusqu'à Moïse ou peut-être jusqu'à Josué; on prétend même le retrouver dans le livre de Samuel [d'où les noms d'Hexateuque, d'Heptateuque...]. Comme il raconte l'histoire des patriarches à Hébron, à Bersabée, etc., on admet communément que cet écrit a vu le jour dans le royaume de Juda vers 800 avant Jésus-Christ, ou en général au VIII^e^ siècle au plus tôt. Wellhausen admet 850; König, 1000; Sellin, le temps de David ou de Salomon. Le Iahviste poursuit l'histoire primitive du genre humain et l'histoire du peuple choisi jusqu'à la mort de Moïse, les premiers combats livrés dans la terre de Canaan; il insiste surtout sur le droit qu'ont les Israélites à occuper cette terre.

2. L'*Élohiste* (E) — originaire du royaume d'Israël, car il raconte l'histoire des patriarches à Béthel, Sichem, etc. — embrasse la période depuis la vocation d'Abraham jusqu'à l'occupation de la terre de Canaan. Il écrivit au IX^e^ ou VIII^e^ siècle (Wellhausen); selon König, vers 1200; selon Sellin, au temps de Salomon. L'Élohiste rapporte avec prédilection les songes et révélations divines.

3. Le *Deutéronome* (D), composé au temps de Manassès (vers 685-643) ou de Josias (un peu avant 622). R. H. Kennett... tient que le Deutéronome fut écrit durant l'exil; E. Day... l'attribue à de pieux Juifs vivant après l'exil.

4. Le *Code sacerdotal* (P, *Priestercodex*), composé durant la captivité de Babylone ou vers l'an 500, renferme l'histoire du culte divin. Aussi parle-t-il du tabernacle de l'alliance, des sacrifices, des prêtres, des lévites, etc. Cette source occupe tout le Lévitique, la très grande partie de l'Exode et des Nombres; on la retrouve même dans la Genèse (notamment, Hexaméron).

Plusieurs auteurs, comme P. Haupt,... nient l'unité littéraire des diverses sources, et admettent de multiples rédactions qu'ils désignent par les sigles I^1, I^2, I^3, E^1, E^2.

Ajoutez des sources secondaires, comme le *Livre de l'Alliance* (Bb), Ex., XXI-XXIII, qui contient d'anciennes coutumes légales consignées par écrit peut-être au IX^e^ siècle; et la *Loi de sainteté* (H), Lev., XV-XXVI, écrite au temps de l'exil.

Après l'exil de Babylone, ces diverses sources furent fondues dans une œuvre unique (I et E s'étaient déjà réunies avant l'exil), et l'œuvre fut publiée sous le nom de Moïse; le Code sacerdotal obtint force de loi par l'autorité d'Esdras...; vers 400, le Pentateuque entier existait; il fut reçu comme livre sacré par les Samaritains aussi.

Pour faciliter la distinction des sources, les extraits des divers documents sont imprimés en diverses couleurs dans l'édition critique du texte hébreu de l'Ancien Testament publiée par P. Haupt, *The polychrome Bible*, ou *The sacred books of the Old Testament. A critical edition of the hebrew text printed in colours with notes*, London, 1893 sq.

C'est encore d'après dom Hœpfl, *ibid.*, col. 1896-1914, que je mentionne ici — la discussion critique viendra plus loin — les principaux arguments que fait valoir l'école vellhausienne.

1. *La découverte du Deutéronome.* — IV Reg., XXII, 3 sq. (cf. II Par., XXXIV, 3 sq.) rapporte que, en l'an 18 du règne de Josias, le prêtre Helcias découvrit, dans le Temple, le « livre de la Loi par Moïse », le Deutéronome, affirme-t-on, ou une partie de ce livre. Cette Loi, ajoute-t-on, venait d'être composée, et fut « ainsi introduite par une pieuse fraude (ou par une fiction juridique, selon quelques auteurs catholiques). »

2. *La loi lévitique et l'école sacerdotale.* — Les notables ressemblances qu'on observe entre le livre d'Ézéchiel et la loi lévitique, soit quant aux lois, soit quant aux phrases et aux expressions, prouvent, dit-on, que le Code sacerdotal a été composé, au temps de l'exil, par l'école sacerdotale et par le prêtre-prophète Ézéchiel.

3. *Lois contradictoires entre elles.* — Voici en quels termes le *Manuel biblique* de Vigouroux-Bacuez-Brassac, 1917, t. I (auquel sont empruntées toutes les citations de cet article qui ne sont pas munies de références spéciales), exposait cet argument : « L'évolution prétendue de la législation mosaïque concernant les autels, les ministres du sanctuaire, [les sacrifices], les fêtes, forme l'argument principal de la critique. *a*) *Les autels.* Le Livre de l'alliance permet de dresser des autels partout où Dieu aura signalé sa présence et

par suite n'impose pas l'unité des lieux de culte. Le Deutéronome, au contraire, demande l'unité d'autel. Le document P suppose cette législation en pleine vigueur, décrit le culte concentré autour du tabernacle et ne suppose pas qu'on puisse offrir ailleurs. C'est donc que la législation cultuelle a paru dans cet ordre : J (= I), D, P, à des intervalles qu'il est impossible de renfermer dans la vie de Moïse. L'histoire postérieure à ce grand homme permet de constater qu'à l'époque des Juges, on offrait des sacrifices ailleurs que devant l'arche établie à Silo et qu'après la construction du temple salomonien on continuait à immoler sur les hauts-lieux. Or ni Élie, ni Élisée, les représentants officiels du Iahvisme, ne protestent; ils élèvent même des autels, ainsi que les rois que la Bible appelle zélés et pieux. Enfin la polémique des prophètes ne vise pas la pluralité des sanctuaires, mais la nature du culte qu'on y célébrait... — *b*) *Le sacerdoce israélite* qui suppose la distinction des prêtres et des lévites et une hiérarchie à trois degrés, lévite, prêtre, pontife, est inconnu du Deutéronome et de l'histoire authentique d'Israël antérieure à l'exil. Le Code sacerdotal qui promulgue cette législation évoluée, n'a donc vu le jour qu'assez tard, après la captivité de Babylone... — *c*) *Les sacrifices*. Les livres historiques où se trouve consignée l'histoire postérieure à Moïse, ne connaissent pas la liturgie compliquée codifiée dans le Lévitique, notamment les sacrifices pour le péché et les sacrifices pour l'infidélité; leur première mention se lit dans Ézéchiel, qui a servi de base à la création du Code sacerdotal postérieurement à l'exil » [ou qui a été composé au temps de l'exil et dans le même milieu]... — *d*) *Les fêtes*. On ne constate pas que les Israélites aient célébré avant l'exil les trois grandes fêtes de Pâques, de la Pentecôte et des Tabernacles auxquelles le Code sacerdotal ajoute deux solennités au septième mois. »

4. *Divers arguments en faveur de la pluralité des sources*. — Les arguments qu'on vient de mentionner tendent à établir que le Pentateuque est postérieur à Moïse. Ceux qu'on va signaler prouveraient surtout qu'il renferme des sources où des documents distincts, que ceux-ci remontent ou non à Moïse. *a*) *La diversité des noms de Dieu* dans la Genèse et les cinq premiers chapitres de l'Exode : dans certaines parties de ces livres Dieu est exclusivement appelé Élohim, et Iahveh dans d'autres. — *b*) *Indices littéraires*. « Chacun des quatre principaux documents a des termes qui lui sont particuliers, des tournures exclusivement propres, ses adverbes, ses prépositions, ses particularités préférées. La syntaxe et la grammaire sont également différentes. Le document E est caractérisé par la concision, l'élégance et une saveur archaïque. J, qui possède de l'imagination et de la verve, excelle dans les descriptions et les narrations qu'il dramatise et dans lesquelles il représente Dieu sous une forme humaine (anthropomorphisme). Aussi est-il le meilleur narrateur de la Bible. L'auteur qui est désigné par P écrit dans le genre des annales. Son style peu coloré est diffus et d'une terminologie pauvre. Il aime les noms propres et les dates. Peu doué du côté de l'imagination, il développe une idée en répétant presque les mêmes mots et les mêmes tournures de phrase. D enfin est un orateur, un prédicateur ardent, pratique qui veut instruire et convertir ses lecteurs. » — *c*) De fréquentes *répétitions* (*doublets*) paraissent se rencontrer dans le Pentateuque. « Ainsi, lisons-nous dans Hœpfl, col. 1912, l'on trouve deux récits de la création extrêmement dissemblables, Gen., I, 1-II, 4a, et II, 4b-25; dans l'histoire du déluge, Gen., VI, 5-IX, 17, il faut admettre deux récits distincts; Sara est enlevée deux fois à Abraham, Gen, XII, 10-19 et XX,,. » Etc.

5. Dom Hœpfl mentionne encore dans le 4. précédent les nombreux *anachronismes*, archéologiques, géographiques, historiques, législatifs, qu'on relève dans le Pentateuque et qui ne se rencontreraient pas sous la plume de Moïse : « au delà du Jourdain », « avant que les fils d'Israël eussent un roi »... Mais ceci vaudrait moins pour la distinction des documents que contre l'origine mosaïque de l'ouvrage.

Nous verrons bientôt que ces multiples arguments — dont plusieurs, pris collectivement, suffisent sans doute à incliner vers la théorie d'une certaine distinction de documents — sont loin d'être décisifs quand il s'agit d'établir la thèse essentielle des critiques, c'est-à-dire la non-mosaïcité du Pentateuque.

2° *La décision de la Commission biblique*. — Ce décret est du 27 juin 1906. En voici la traduction, par Mangenot, *L'authenticité mosaïque du Pentateuque*, Paris, 1907, p. 5 sq. :

I. Les arguments accumulés par les critiques pour attaquer l'authenticité mosaïque des Livres saints désignés sous le nom de Pentateuque, ont-ils tant de poids que, sans tenir compte des très nombreux témoignages des deux Testaments pris collectivement, du sentiment perpétuel du peuple juif, de la tradition constante de l'Église et des indices internes qui sont tirés du texte lui-même, ils donnent le droit d'affirmer que ces livres n'ont pas Moïse pour auteur, mais qu'ils ont été formés de documents pour la plus grande partie postérieurs à l'âge mosaïque? — Rép. *Non*.

II. L'authenticité mosaïque du Peutateuque exige-t-elle nécessairement la rédaction de l'ouvrage entier telle qu'il faille tenir que Moïse a écrit de sa main ou dicté à des copistes tous et chacun des détails; ou bien peut-on permettre l'hypothèse de ceux qui estiment qu'il a confié à un ou plusieurs secrétaires le soin d'écrire l'œuvre elle-même, conçue par lui sous le souffle de l'inspiration divine, de façon toutefois que ces secrétaires rendent fidèlement ses pensées, n'écrivent et n'omettent rien contrairement à sa volonté, et qu'enfin l'ouvrage ainsi composé, approuvé par Moïse son principal auteur inspiré, soit publié sous son propre nom? — Rép. *Non à la première partie, oui à la seconde*.

III. Peut-on, sans préjudice pour l'authenticité mosaïque du Pentateuque, concéder que Moïse, pour composer son œuvre, s'est servi de sources, documents écrits ou traditions orales, desquelles, conformément au but particulier qu'il se proposait et sous le souffle de l'inspiration divine, il a tiré plusieurs parties qu'il a insérées dans son œuvre, mot à mot ou quant au sens, résumées ou amplifiées? — Rép. *Oui*.

IV. L'authenticité mosaïque et l'intégrité du Pentateuque étant sauvegardées quant à la substance, peut-on admettre que dans un si long cours des siècles quelques modifications s'y soient produites, comme, par exemple, des additions faites après la mort de Moïse mais par un auteur inspiré; ou des gloses et des explications insérées dans le texte; certains mots et des formes de discours traduits d'un style vieilli en un style plus moderne; enfin des leçons fautives, dues à la maladresse des copistes, qu'il soit permis de rechercher et de fixer d'après les règles de la critique? — Rép. *Oui, sauf le jugement de l'Église*.

Ce décret, qui, dans l'ensemble, est clair par lui-même, sera mieux compris encore après ce qui va être dit, d'abord des preuves de la thèse traditionnelle, puis en réponse aux arguments de la thèse dite critique.

3° *La thèse traditionnelle*. — Elle est fondée sur des arguments extrinsèques et sur des arguments intrinsèques, lesquels sont indiqués dans le I du décret de la Commission biblique.

1. *Arguments extrinsèques*, ou témoignages pris en dehors du Pentateuque. — *a*) *Depuis Jésus-Christ jusqu'à nous*, les attestations se succèdent en faveur de l'attribution à Moïse. « Chaque fois que Notre-Seigneur et les apôtres ont à parler d'un passage du Pentateuque, ils l'attribuent à Moïse. Or, d'une part, pour établir que la tradition attribue un ouvrage à un

auteur déterminé, on ne peut exiger que les écrivains qui l'ont cité, aient reproduit l'ouvrage tout entier; il suffit qu'ils lui aient attribué les parties dont ils ont eu à faire usage. D'autre part..., sous peine de ruiner l'autorité de l'Écriture, il faut prendre à la lettre et dans leur sens ordinaire les paroles de Notre-Seigneur et des apôtres, à moins de preuves certaines contraires », lesquelles dans l'espèce, n'existent vraiment pas. La tradition juive et la tradition chrétienne sont unanimes et formelles à regarder le Pentateuque comme l'œuvre de Moïse. « Bien que cette doctrine n'ait pas fait l'objet d'une définition solennelle, bien que peut-être les Pères ne l'aient pas enseignée comme révélée ou se rattachant étroitement et indissolublement à la révélation, on ne pourrait s'en écarter sans raison sérieuse. » — *b*) *De Jésus-Christ à Moïse*, la série des attestations ne laisse pas d'être imposante, après la captivité de Babylone, au temps des prophètes, de l'époque prophétique à Josué.

2. *Arguments intrinsèques*, ou tirés du Pentateuque même. — *a*) « Un certain nombre de passages du Pentateuque portent en propres termes la signature de leur auteur, et nous devons la tenir pour authentique jusqu'à preuve du contraire. Par là nous apprenons que Moïse est l'auteur d'un écrit où étaient consignés des faits, des discours, des lois. Nous convenons qu'un rédacteur anonyme du Deutéronome aurait pu attribuer par fiction à Moïse la composition de cet ouvrage. Celui-ci est, en effet, une révision législative basée sur le Code de l'alliance, Ex., XX-XXIII, lequel a Moïse pour auteur. Néanmoins ce n'est pas le sens naturel des mots : Moïse écrivit. S'ils sont fictifs. Il faut le prouver positivement. Écarter autrement des témoignages qui paraissent bien formels, ce serait ruiner l'autorité de l'Écriture. » Cf. E. *Mangenot*, art. *Pentateuque*, dans le *Dict. de la Bible*, t. v, col. 64, 65. — *b*) Des témoignages du Pentateuque même, écrit pareillement dom Hœpfl, *loc. cit.*, col. 1892-1893, « il ressort avec évidence que Moïse a consigné par écrit au moins une partie des lois contenues dans le Pentateuque, et en outre certains faits de l'histoire d'Israël au désert. A ces témoignages explicites, s'ajoutent les critères internes, qui montrent que beaucoup de lois rapportées dans le Pentateuque furent promulguées lors du séjour des Israélites au désert, et donc peuvent être attribuées à Moïse... De même, le récit de beaucoup de faits historiques, rapportés dans le Pentateuque, paraît remonter au temps de Moïse. Beaucoup, surtout dans le livre des Nombres, sont rapportés avec les moindres circonstances de personnes, de lieux, de chiffres, de manière à exclure l'idée d'une tradition purement orale conservée pendant des siècles. Il faut donc admettre, ou bien qu'ils ont été forgés avec intention par un écrivain postérieur, ce que les adversaires de l'origine mosaïque du Pentateuque ne sauraient prouver par arguments solides, ou qu'ils ont été consignés par écrit par un témoin contemporain. Et comme par ailleurs il est constant que Moïse a écrit le récit de plusieurs événements, la présomption demeure favorable à Moïse. Car on ne saurait produire aucune raison s'opposant à ce que beaucoup d'autres faits, sans lui être expressément attribués dans le Pentateuque, remontent à son témoignage immédiat. » Ajoutez que le texte suppose assez souvent que l'Égypte et le désert sont plus familiers aux lecteurs que la terre de Canaan, et vous conclurez sans peine, avec le savant professeur au Collège romain de Saint-Anselme, que « des témoignages exprès et du caractère interne du Pentateuque, il ressort que beaucoup de parties renfermées dans les cinq livres ont été écrites ou dictées par Moïse; bien qu'on ne puisse prouver rigoureusement que le Pentateuque, sous sa forme présente, est l'œuvre exclusive de Moïse. »

4° *Réponse aux critiques.* — Les II, III et IV du décret de la Commission biblique vont, maintenant, nous permettre de répondre, en ce qu'ils ont de fondé, aux arguments que les critiques font valoir contre l'origine mosaïque du Pentateuque.

1. *La découverte du Deutéronome.* — Le « livre de la Loi » qui fut trouvé dans le Temple, ne paraît pas avoir été le Pentateuque entier, IV Reg., XXII, 8, 10; XXIII, 2. D'autre part, il se pourrait qu'avec le Deutéronome, ou la partie principale du Deutéronome, il eût contenu certaines lois lévitiques. Quoi qu'il en soit, nous pouvons croire que le fait pour D d'exister à part ne prouve aucunement que le reste du Pentateuque n'existait pas déjà et ne remontait pas à Moïse. De quel droit attribue-t-on à Helcias, sans que le texte le dise, la composition du livre? Ce livre pouvait exister et, dans les temps tragiques que les prophètes avaient passés sous l'impie Manassès, aïeul de Josias, avoir été caché et oublié de la plupart des Israélites.

2. *La loi lévitique et l'école sacerdotale.* — On ne peut nier qu'il y ait des ressemblances entre le livre d'Ézéchiel et la loi lévitique. « Mais, remarque fort justement dom Hœpfl, col. 1901, ces ressemblances, qui prouvent seulement que le prêtre Ézéchiel connaissait la loi lévitique, ont pour contrepartie de nombreuses dissemblances, surtout quant aux fêtes et au rite des sacrifices... Ces dissemblances seraient inexplicables si les lois lévitiques dépendaient d'Ézéchiel. »

3. *Lois contradictoires entre elles.* — C'est à l'ouvrage qui nous a fourni l'exposé de cette objection, que nous en demandons la solution. *a*) *Les autels.* Nous croyons inutile — et difficilement compatible avec ce que la Commission biblique, IV, écrit au sujet de l'authenticité mosaïque et de l'intégrité substantielles du Pentateuque — de voir une « addition inspirée » dans ce que le Deutéronome dit de l'unité d'autel. L'explication suivante suffit. « Les lois sur l'autel sont trois étapes successives de la législation mosaïque. Tout d'abord, au Sinaï, les Israélites sont autorisés à dresser des autels partout où Dieu aura manifesté son nom. Plus tard, après l'adoration du veau d'or, Moïse établit l'unité du sanctuaire. Enfin il promulgue de nouveau cette loi avant l'entrée dans la Terre promise. L'ordonnance sur l'unité de sanctuaire et l'interdiction des hauts-lieux ne visait, d'après sa teneur même, Deut., XII, 5, 13, 14, que l'époque postérieure à la construction du temple salomonien. « Bien plus, écrit Vigouroux, *Les Livres saints et la critique rationaliste*, 5e édit., t. III, p. 180, 181, même après la « construction du Temple, nous ne découvrons nulle « part aucune défense formelle et absolue d'offrir « des sacrifices, quand il y a des raisons de le faire, « en dehors de Jérusalem. La loi de l'Exode n'est pas « expressément abrogée dans le Deutéronome. Dans « ce dernier livre, Moïse n'a pas attaché à ses pres- « criptions le sens complètement exclusif que lui « donnent les rationalistes. » — *b*) *Le sacerdoce israélite.* Certains textes antérieurs à l'exil, tels Jérémie, XXXIII, 21 et le IIIe livre des Rois, VIII, 4, « font mention séparément des prêtres et des lévites ». D'ailleurs le mot « lévite » peut fort bien « désigner parfois tout membre de la tribu qu'il soit prêtre ou lévite ». Quant à l'existence du souverain pontificat avant l'exil, elle « est établie par des textes fort clairs qui ne laissent pas de place à la discussion. C'est ainsi que Joïada (Joad), Helcias, Saraïas, sont appelés grands-prêtres et qu'ils occupent une place prépondérante dans le royaume de Juda. Malgré des lacunes, on peut reconstituer la liste des grands-prêtres depuis Joad jusqu'au premier pontife, Aaron. Les Livres saints appellent Azarias, Sadoc, Abiathar, Achis-

mélech, Achitob, Héli, *le* prêtre. Sans doute cette expression est susceptible d'un sens large, mais elle peut également désigner, comme dans le Code sacerdotal lui-même, le pontife suprême d'Israël : Joad est tantôt le prêtre tantôt le grand prêtre. C'est pourquoi, dit encore Vigouroux, *ibid.*, p. 211, « si le souverain « sacerdoce était inconnu avant la captivité, si les « lévites n'étaient pas distincts des prêtres, tous les « livres historiques de l'Ancien Testament hébreu « seraient une des fraudes les plus monstrueuses qui « aient jamais été imaginées. » — *c*) *Les sacrifices.* « Le silence même absolu des historiens sacrés et des prophètes ne serait pas une preuve péremptoire en faveur de l'origine récente des institutions lévitiques. Or on relève quelques traces de ces sacrifices dans Osée, Isaïe », dans I et IV Reg., dans II Par. — *d*) *Les fêtes.* « Il est vrai que sur ce point les données des livres historiques et des livres prophétiques sont fort incomplètes aussi bien qu'au sujet des sacrifices et du sacerdoce. Cependant les livres historiques mentionnent la Pâque, une fête religieuse annuelle célébrée à Silo, une autre au septième mois à l'époque de Salomon, une autre en Juda au temps de Jéroboam. Osée fait une allusion nette à la fête des Tabernacles et Isaïe connaît le cycle des fêtes et la solennité pascale. Bien que la pénurie des indications ne permette pas d'identifier avec précision toutes ces solennités entre elles et avec celles du Code sacerdotal, il reste néanmoins que l'existence de celles-ci s'y trouve confirmée. »

4. *Divers arguments en faveur de la pluralité des sources.* — Ici surtout, ce que la Commission biblique dit des « secrétaires » ou des « sources » que Moïse a pu employer et des « quelques modifications » qui ont pu être apportées à son œuvre, nous permettra de donner partiellement satisfaction aux critiques sans que, toutefois, nous compromettions en rien l'authenticité mosaïque et l'intégrité substantielles du Pentateuque. *a*) *Diversité des noms donnés à Dieu.* La particularité qu'on signale n'est pas contestable. « Mais on ne peut absolument rien conclure de là contre l'origine mosaïque du Pentateuque. Pour que l'on fût en droit d'affirmer que Moïse n'a pu écrire la Genèse, à cause du nom de Iahveh qu'on y rencontre, il faudrait que ce nom eût été inconnu de son temps. Or le contraire est certain. L'élément essentiel *iaou*, *ia* du mot *Iahveh* se retrouve dans des noms propres babyloniens du temps de Hammourabi, contemporain d'Abraham, » et même dans quelques noms propres hébreux des temps antérieurs à Moïse, bien que, Ex., III, 14, Dieu ne s'étant pas encore révélé jusque-là en sa qualité de Iahveh, l'usage de ce nom sacré fût encore peu répandu chez les fils d'Israël. Au surplus, « on peut supposer que Moïse appelait lui-même de préférence Dieu Iahveh, mais qu'il a inséré dans le Pentateuque des documents anciens où Dieu était nommé Élohim, et dans lesquels il n'a pas changé le nom divin, parce que ce changement n'était pas nécessaire pour le but qu'il se proposait. » — *b*) *Indices littéraires.* α) « Il serait exagéré de donner une valeur absolue à un argument fondé sur ces indices littéraires. Le style, en effet, et le vocabulaire d'un auteur s'enrichissent et se modifient avec son âge, ses dispositions actuelles, ainsi qu'avec le sujet qu'il traite. Or, d'une part, la composition du Pentateuque a pu s'échelonner sur une grande partie de la vie de Moïse; d'autre part, les matières qui s'y trouvent sont fort diverses : il y a des lois, des descriptions, des récits, des poèmes. — Le nombre de termes spéciaux à chaque document ne constitue pas un argument bien impressionnant. J. Kräutlein, qui naguère a refait l'examen linguistique des documents, a relevé 17 expressions caractéristiques pour P, 14 pour D, 13 pour J et E réunis. Or, dans les épîtres de saint Paul, qui ont une étendue notablement moindre, la proportion des termes spéciaux est notablement plus forte. — Le maniement de cet argument littéraire et linguistique présente ici d'autant plus de difficultés que le Pentateuque, surtout en ce qui regarde P, étant pratique et d'un usage fréquent, a pu être retravaillé au cours des siècles, rendu plus clair, plus moderne », toujours *salva substantialiter Mosaica authentia et integritate Pentateuchi.* β) « Malgré ces graves réserves, il semble que souvent les différences de style peuvent être touchées du doigt. Le contrôle littéraire se fait aisément dans de nombreux passages de la Genèse où la diversité des noms donnés à Dieu sectionne nettement les documents. Ex. : le premier récit de la création, I-II, 4ª, qui forme un tout complet et dans lequel on appelle Dieu *Élohim* exclusivement (34 fois), est tout à fait remarquable par la répétition des mêmes formules : « Dieu vit que c'était bien, et il fut fait ainsi, et il « y eut un soir et un matin... » Le groupe suivant, deuxième récit de la création, paradis, chute, II, 4b-III, où Dieu est nommé *Iahveh* ou *Iahveh-Élohim*, n'a pas ces répétitions. Le récit est alerte, poétique, émaillé d'anthropomorphismes à saveur antique : « Dieu « souffla, il planta un jardin, il passait dans le jardin « à la brise du soir, il fit des tuniques de peau... » Il en résulte seulement que le Pentateuque est composé de documents qui ont pu être utilisés par Moïse ou être rédigés sous ses ordres et sa responsabilité personnelle. » Cf. *Dict. de la Bible*, art. *Pentateuque*, col. 107, 108. — *c*) *Répétitions ou doublets.* « La réalité de tous les doublets qu'on relève n'est pas démontrée. Plusieurs faits analogues ont pu se produire deux fois : telle la double expulsion d'Agar, tel le double enlèvement de Sara dans un pays et dans un temps où les mœurs étaient singulièrement relâchées. Il est juste de remarquer que dans les récits ressemblants il y a des divergences notables. — Des répétitions sont à mettre sur le compte du rédacteur, qui, moins sévère que nous dans son travail, revient sur ses pas et répète ce qu'il a dit. On a constaté des répétitions analogues dans le récit chaldéen du déluge, qui n'est pas formé de documents et qui appartient comme le Pentateuque à la civilisation sémitique. — Les doublets qui ne sont pas expliqués par les considérations précédentes, prouvent l'existence de documents dans le Pentateuque : ce qui n'est pas contraire à l'orthodoxie catholique, à condition d'expliquer comment ils peuvent être conciliés. » Cf. *Dict. de la Bible*, *ibid.*, col. 99, 100.

5. *Anachronismes.* — « Un certain nombre de ces détails ont pu être écrits par Moïse lui-même. Nous ignorons complètement à quelle époque les noms Béthel, Hébron... ont remplacé ceux de Luza, Cariath Arbé..., tombés en désuétude. Au sujet de plusieurs lois, il est expressément remarqué qu'elles sont faites pour le temps prochain où les Hébreux seront au pays de Canaan. — Des détails, des explications archéologiques, historiques, géographiques ont pu être ajoutés, comme le récit de la mort de Moïse, par des copistes ou par un auteur [inspiré] postérieur à Moïse; néanmoins celui-ci restera l'auteur de la substance du Pentateuque. »

Notre conclusion générale, pour cette seconde partie de notre article, est que le décret de la Commission biblique est parfaitement fondé, soit quand il maintient l'authenticité mosaïque et l'intégrité substantielles du Pentateuque, soit quand il indique les moyens de tenir compte, d'une façon orthodoxe et scientifique tout ensemble, de ce qu'il y a de sérieux dans les raisons alléguées par les critiques.

III. Valeur historique du Pentateuque. — Nous avons reproduit ailleurs, t. I, col. 80, 81, la

décision de la Commission biblique « sur le caractère historique des trois premiers chapitres de la Genèse » (30 juin 1909). Ce décret ne laisse aucun doute sur la pensée du Saint-Siège relativement à l'historicité de la Genèse entière et de tout le Pentateuque. Les auteurs sacrés et, à de rares exceptions près ne portant du reste que sur quelques passages, les Pères et les docteurs de l'Église se sont nettement exprimés en ce sens. Aussi les deux décrets de la Commission biblique sur le Pentateuque ont-ils dissipé, semble-t-il, les hésitations qui, naguère, s'étaient fait jour parmi les catholiques. Il ne s'agit plus, pour eux, que de bien comprendre ce qui est énoncé par Moïse, en le dégageant des anthropomorphismes, métaphores, hyperboles, ou des façons populaires et communes de parler, etc.

Mais « les rationalistes et les protestants plus ou moins libéraux regardent unanimement comme légendaires les onze premiers chapitres de la Genèse. Sur le reste de ce livre et du Pentateuque, les avis sont assez partagés. Les uns distinguent des éléments historiques à côté d'éléments fabuleux ; d'autres, moins modérés, les assimilent aux légendes que l'on trouve à l'origine de tous les peuples, en reconnaissant leur incomparable supériorité théologique et morale. Les patriarches seraient moins des personnages individuels que des tribus personnifiées, ou encore des divinités astrales honorées dans les principaux sanctuaires de la Palestine et transportées dans l'arbre généalogique des Hébreux. » Nous n'avons pas à nous arrêter à la difficulté insurmontable pour un bon nombre de critiques : la multiplicité et l'étrangeté des miracles rapportés par le Pentateuque. Dieu n'a pas à s'excuser auprès de nous de ses interventions, quelles qu'elles soient. Nous nous bornerons à établir la valeur historique, d'abord de la Genèse, puis des quatre derniers livres de Moïse, et nous ne réfuterons que les objections spéciales qu'on soulève contre elle.

1° *La Genèse.* — Moïse n'a pas été témoin des faits qu'il relate dans la Genèse. Mais il a été bien renseigné en ce qui les concerne. Indépendamment de l'inspiration ou d'une révélation divine, la tradition orale, transmise de génération en génération, a pu lui apprendre ce qui s'était passé aux origines du monde et de l'humanité, comme au temps des patriarches. N'est-il pas « avéré qu'aux époques où l'écriture n'est pas ou n'est que peu usitée, la mémoire possède une spéciale ténacité »? En outre, le souvenir de certains faits importants a pu être gardé par la peinture et la gravure qui, nous le savons, sont bien antérieures à l'époque historique. Enfin, sans parler des récits chaldéo-assyriens qui ont quelque analogie avec certains récits de la Genèse et qui peuvent contenir des éléments de réelle vérité, « le fait que des documents sont insérés dans la Genèse confirme plutôt son caractère historique. D'abord l'écart notable qui existe entre l'origine de la tradition et la composition de la Genèse se trouve sensiblement diminué par l'emploi des documents, bien qu'on ne puisse préciser la date de ces sources écrites. De plus, il en résulte clairement que l'auteur sacré, au lieu d'imaginer les faits, s'attachait à reproduire la tradition. Cette tradition elle-même peut être contrôlée dans sa substance par les divers documents qui sont indépendants les uns des autres, puisqu'il y a quelque difficulté à les concilier [ainsi pour les deux récits de la création, les deux récits du déluge], et cependant parallèles et si ressemblants pour le fond qu'il a été possible à l'écrivain inspiré de les juxtaposer ou de les fondre ensemble. » Ceci est aussi vrai des premiers chapitres que du reste de la Genèse.

Pour ce qui est, particulièrement, de l'histoire patriarcale, on peut ajouter les considérations suivantes : « Le caractère du récit tend à prouver qu'il n'a pas été influencé par les préoccupations religieuses des siècles postérieurs. Le mariage d'Abraham avec Sara, sa demi-sœur, celui de Jacob avec deux filles qui étaient sœurs, Lia et Rachel, est contraire au Lévitique, XVIII, 9, 18... — Les découvertes modernes ont partiellement confirmé la campagne des quatre souverains d'Orient contre les rois de Palestine, Gen., XIV. Elles ont permis de reconstituer le milieu patriarcal que suppose la Genèse, de constater l'importance de Ur, etc. Comme on devait s'y attendre, l'histoire de Joseph et du séjour des Israélites en Égypte a une couleur égyptienne fortement accusée. Tout cela permet de croire que les faits sur lesquels le contrôle direct est resté impossible, sont également exacts. » Cf. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., t. I, p. 415-563. Ajoutons que le « caractère arbitraire de l'explication ethnographique et astrale est manifeste. Pour lui donner quelque apparence de réalité, il faut torturer les textes et les noms propres ou les éliminer. Par contre, l'abondance des détails personnels et des incidents concernant les patriarches n'ont pas de sens dans ces hypothèses. On voit Abraham aller comme les bergers nomades d'un lieu de la Palestine à un autre. Il a des difficultés avec ses voisins au sujet des puits. Il doit négocier pour acquérir un tombeau. L'auteur ne cache pas les fautes de ses héros, des fils de Jacob qui vendent Joseph leur frère, de Lévi et de Siméon qui égorgent les Sichémites... Autant de traits qui sont un signe d'objectivité. » Cf. M. Lepin, art. *Mythique* (*Sens*). dans le *Dict. de la Bible*, t. IV, col. 1408, 1409.

2° *Les quatre derniers livres.* — Pour nous qui croyons à la possibilité du miracle et qui voyons dans le Pentateuque l'œuvre de Moïse, son caractère historique n'offre pas de difficulté grave. « L'auteur voulait écrire une histoire, comme le prouvent les détails minutieux, les descriptions précises de son récit. Il a été informé, puisqu'il a été acteur principal dans l'histoire qu'il expose. Sa sincérité ressort avec éclat du fait qu'il raconte les fautes des Israélites et ses propres fautes. » Si ignorants, si superstitieux, si crédules que, gratuitement, on imagine Moïse et les Hébreux, il est tout de même difficile de supposer que, si souvent, ils ont pensé voir du merveilleux là où il n'y avait en réalité que des événements naturels, ou encore que, du jour au lendemain, la légende prenait, dans leur mémoire, la place du réel. — Il faut, d'ailleurs, noter que 1° les découvertes modernes « ont révélé que l'auteur du Pentateuque avait de l'Égypte ancienne une connaissance remarquable et que des éléments importants de la législation mosaïque étaient en vigueur au temps d'Hammourabi, c'est-à-dire d'Abraham ; » et que 2° « le contrôle par les livres prophétiques et historiques de l'Ancien Testament permet d'affirmer que l'alliance du Sinaï et la législation mosaïque... sont bien antérieures aux grands prophètes d'Israël. Et s'il en est ainsi, pourquoi ne pas accepter le sentiment traditionnel sur leurs origines et contester leur valeur historique? » Il se peut que, du point de vue critique, ces considérations ne garantissent pas l'historicité de tous les détails du Pentateuque. Mais elles ont une portée appréciable et elles inclinent le croyant à accepter intégralement sur ce point, avec le témoignage de l'Écriture et de la tradition, l'enseignement autorisé de l'Église.

IV. Intérêt du Pentateuque. Ses prophéties messianiques. — « Le Pentateuque, écrit avec raison le *Manuel biblique*, est la partie de l'Ancien Testament la plus importante à étudier : au point de vue historique, puisque c'est le seul document authentique qui nous fasse connaître l'origine des choses, le déluge, la migration des peuples, la formation des États, la

première institution des lois, l'invention des sciences et des arts...; au point de vue théologique, car le Pentateuque contient de nombreuses vérités dogmatiques et morales constituant la révélation primitive et mosaïque; au point de vue apologétique, parce qu'il est attaqué avec une grande violence, au nom d'une fausse critique et d'une fausse science; au point de vue littéraire, car le Pentateuque est rempli de morceaux écrits avec une simplicité et un naturel parfaits, par exemple l'histoire de Jacob et de Joseph; on trouve des discours mâles, forts, animés, dans le Deutéronome, des poésies d'un lyrisme sublime dans la prophétie de Jacob, dans les deux cantiques de Moïse, dans les prophéties de Balaam, etc. » Il nous est impossible d'insister sur ces divers aspects, si intéressants, du Pentateuque, et même sur les multiples prophéties messianiques qu'il contient. La plupart de celles-ci, les plus importantes, sont, du reste, étudiées ailleurs : voir Adam et Ève, Abraham, Jacob, Moise. Les indications touchant le Sauveur vont se précisant de plus en plus. Le salut sortira de la postérité de la femme, Gen., III, 15; de la race de Seth, *ibid.*, V, 29; de la branche de Sem, *ibid.*, IX, 26, 27; de la famille d'Abraham, *ibid.*, XII, 3, etc.; de la famille d'Isaac *ibid.*, XXVI, 3, 4; de la famille de Jacob, *ibid.*, XXVII 29; XXXV, 11, 12; de la tribu de Juda, *ibid.*, XLIX, 10. Et le Sauveur sera, comme Moïse, un prophète israélite, annonçant aux hommes toutes les volontés de Dieu, Deut., XVIII, 15, 18.

Ne parlons ici que des oracles de Balaam, Num., XXII-XXIV. Balaam — dont l'ânesse, qui lui adressa de si touchants reproches, est presque aussi célèbre que la « baleine » de Jonas — était venu de Mésopotamie en Moab, sur l'invitation du roi de ce dernier pays qu'effrayait l'arrivée des Hébreux. Balaam était tout ensemble un devin païen et un prophète du vrai Dieu. Au lieu de maudire Israël comme le lui demandait Balac, roi de Moab, Balaam, sur l'ordre de Dieu, n'a pour lui que des bénédictions :

Comment maudirai-je quand Dieu ne maudit pas?
Comment me courroucerai-je, quand Iahveh n'est pas [courroucé?]
Car du sommet des rochers je le vois,
du haut des collines je le considère :
c'est un peuple qui a sa demeure à part,
et qui ne sera pas mis au nombre des nations,

à qui, en d'autres termes, une place spéciale sera donnée par Dieu. Et Balaam décrit la prospérité et la sainteté d'Israël.

Qu'elles sont belles tes tentes, ô Jacob,
tes demeures, ô Israël!
. . . . . .
Je le vois, mais non comme présent;
je le contemple, mais non de près.
Un astre sort de Jacob,
un sceptre s'élève d'Israël.
Il brise les deux flancs de Moab...
De Jacob sort un dominateur,
il fait périr dans les villes ce qui reste d'Édom.

« *Un astre*, lit-on dans la *Sainte Bible* de Crampon, 1923, p. 161, symbole naturel de la grandeur et de l'éclat d'un souverain. De là la croyance de l'ancien monde, qui fait lever une étoile à la naissance ou à l'intronisation des grands rois... C'est seulement dans la personne du Christ que l'étoile de Jacob s'est levée pour le monde; mais l'astre, ou plutôt le météore qui guida les sages de l'Orient jusqu'à la crèche de Bethléem, Matth., II, 1-11, n'en est pas moins en relation intime avec notre prophétie. Sans doute, ce n'est pas lui que le fils de Béor [Balaam] vit briller dans un lointain avenir; mais ce météore fut pour les Mages comme un signe sensible par lequel Dieu leur fit connaître intérieurement que le Roi des Juifs, le Sauveur du monde, dont l'étoile de Balaam était le symbole, venait de naître... *Un dominateur :* ce dominateur, ainsi que l'*étoile* et le *sceptre*, vise, non un individu, mais une série de rois d'Israël, ou même le royaume d'Israël en général, type et précurseur de celui du Messie. » Cf. E. Palis, art. *Balaam*, dans le *Dict. de la Bible*, t. I, col. 1390-1398.

Les ouvrages qui sont mentionnés au cours de l'article, sont suffisants pour la plupart des lecteurs : on y trouverait, d'ailleurs, de multiples indications bibliographiques, notamment à l'art. *Pentateuque* de E. Mangenot, dans le *Dict. de la Bible*, t. V, col. 50-119.

Nos citations du *Manuel biblique* ne contiennent rien de ce qui a déterminé sa mise à l'Index par décret du Saint-Office (12 décembre 1923). Les lecteurs avertis pourraient aussi consulter les articles de M. J. Touzard, *Moïse et Josué*, dans le *Dict. apolog.*, 1re édit., t. III, col. 695-860, et *Moïse et le Pentateuque*, dans la *Revue du Clergé français* du 1er septembre 1919, t. XCIX, p. 321-343, dont la doctrine concernant l'authenticité mosaïque du Pentateuque, au jugement de la même S. Congrégation du Saint-Office (23 avril 1920), ne peut être « enseignée sûrement » (*tuto tradi*).

Comme commentaires du Pentateuque, on ne signalera ici que celui du P. de Hummelauer, dans le *Cursus Scripturæ Sacræ*, et celui de M. Fillion, *La Sainte Bible*, t. I.

J. Bricout.

PENTECOTE. — I. Notes d'histoire. II. La vigile. III. La fête de la Pentecôte. IV. L'octave.

I. Notes d'histoire. — 1. *Antiquité de la fête de la Pentecôte.* — Nous avons dit, à l'article Paques, que la célébration d'une cinquantaine joyeuse après Pâques, remontait à la plus haute antiquité, attestée qu'elle est par saint Irénée et Tertullien. L'attestation formelle d'une fête spéciale à la Pentecôte ne remonte pas aussi haut ; la première mention s'en trouve peut-être dans Origène. En tout cas, la fête est établie à la fin du IIIe siècle.

Nous la voyons, à la fin du IVe siècle, célébrée de façon très solennelle à Jérusalem. La *Pérégrination* d'Éthérie note que « ce jour-là on supporte très grand labeur; car la veille commence au premier chant du coq à l'*Anastasis*, et ensuite on ne cesse pas de tout le jour. » Et les détails que nous donne la pèlerine justifient cette assertion : veillée nocturne, prédication et messe de grand matin à la basilique de la Résurrection (*Anastasis*); à tierce, réunion de tout le peuple à Sion (emplacement présumé du Cénacle) pour la lecture de l'épisode de la Pentecôte dans le livre des Actes; aussitôt après le repas on monte au mont des Oliviers, « et pas un chrétien ne doit demeurer dans la ville »; station au mont des Oliviers et — ce qui paraît un peu singulier — lecture des textes de l'Ascension; la réunion dure jusqu'au *lucernaire* et l'on chante les hymnes du soir à l'église du mont des Oliviers; au retour, la nuit venue, procession aux flambeaux jusqu'au *Martyrium* (la basilique du lieu du crucifiement) et à l'*Anastasis*. Ainsi Jérusalem célèbre, avec l'anniversaire de la Pentecôte, la fin du temps pascal.

2. *Le baptême conféré à la Pentecôte.* — A partir du IVe siècle, en Occident, la Pentecôte est un des jours où se confère solennellement le baptême. Des textes nombreux liturgiques et historiques l'attestent pour Rome et pour les Gaules. En certaines circonstances exceptionnelles, le baptême de la Pentecôte revêt tout l'éclat du baptême de Pâques : ainsi, en dut-il être à cette Pentecôte où, suivant un récit de Grégoire de Tours, la colonie juive de Clermont-Ferrand se fit baptiser. Mais en général, pour le baptême, la Pentecôte n'est qu'un jour supplémentaire de Pâques : on y reçoit les candidats qui n'étaient pas encore, à Pâques, décidés ou préparés, et c'est l'exception.

Cet usage a laissé des traces profondes dans la liturgie : nous allons les retrouver.

3. *La fête de la Pentecôte au Moyen Age.* — En plu-

sieurs églises, au Moyen Age, on s'efforce de représenter le mystère. Et c'est l'heure de tierce, consacrée par le récit des Actes, qui est ainsi solennisée. Voici comment Jean d'Avranches, archevêques de Rouen, règle pour son Église l'ordre de l'office :

« A l'heure de tierce, toutes les cloches sonnant, après le *Deus in adjutorium*, quatre clercs en chappe, encensant l'autel, commençent l'hymne, toute l'église s'illumine, tous les clercs sont parés suivant les ressources de l'église, et tant qu'on chante l'hymne on jette des fleurs de diverses couleurs pour représenter les dons du Saint-Esprit. » *De officiis ecclesiasticis*, éd. Delamare, p. 44.

4. *Institution de la neuvaine préparatoire à la Pentecôte.* — Par une de ces inspirations religieuses qui furent un des traits caractéristiques, parfois méconnus, de son pontificat, Léon XIII a institué, pour tout le monde catholique, une neuvaine préparatoire à la Pentecôte. A dire vrai, les exercices prescrits pour cette neuvaine — prières et salut — n'affectant ni la messe ni l'office, n'atteignent pas profondément la liturgie. Nous n'en devions pas moins mentionner ici cette initiative du grand pape. C'est vraiment une haute pensée d'inviter l'univers catholique à se recueillir, à entrer en esprit au Cénacle, pour attendre de nouveau l'effusion de l'Esprit.

II. La vigile. — La station pour la vigile est marquée à Saint-Jean de Latran. C'est en effet dans la basilique du Saint-Sauveur, au Latran — on dit surtout, depuis le IXe siècle, Saint-Jean de Latran — c'est dans cette cathédrale de Rome que le pape, évêque de Rome, conférait le baptême dans la nuit du samedi au dimanche de la Pentecôte, comme il l'avait conféré déjà dans la nuit pascale.

La fonction, pour l'essentiel, était la même, avec toutefois moins de solennité : ce n'était plus pour tout le peuple, la nouveauté de la joie pascale; les candidats au baptême n'étaient pas aussi nombreux. Pour éclairer la veillée, comme dans la nuit pascale, on allumait, près de l'ambon, ûn grand cierge; mais le diacre ne montait pas à l'ambon pour saluer ce cierge et la nuit sacrée. La préparation était abrégée : des douze leçons de la nuit pascale, on en reprenait seulement six, tout au moins dans les derniers temps. La descente au baptistère se faisait au chant du *Sicut cervus*, comme dans la nuit pascale; et la fonction, aux fonts, était la même. Au retour, les Renés et les Renées participaient à la première messe de Pentecôte, qui était la messe de leur première communion.

La même fonction liturgique s'accomplit encore quelquefois aujourd'hui en la vigile de la Pentecôte; car c'est une des dates consacrées du baptême des adultes, et on baptise en effet parfois en ce jour.

Notez les belles oraisons d'après les prophéties; elles expriment bien comme celles de Pâques l'inquiétude du salut du monde; elles prient pour toutes les nations. A l'oraison de la messe, notez aussi la belle prière pour les Renés.

III. La fête de la Pentecôte. — 1. *L'office à Matines.* — Matines s'ouvre sur l'hymne *Jam Christus astra ascenderat*, qui évoque, en des strophes pittoresques, l'événement de la Pentecôte : la descente de l'Esprit, les disciples chantant en langues diverses les louanges de Dieu, l'impression mélangée de la foule, les explications et le discours de Pierre.

Il n'y a qu'un seul nocturne, comme à Pâques, et sans doute pour la même raison. La longue fonction de la nuit obligeait à abréger l'office. Le verset *Confirma hoc, Deus*, appliqué à l'œuvre de l'Esprit, a fait choisir pour un des psaumes de l'unique nocturne le célèbre et difficile psaume LXVII *Exsurgat Deus;* c'est un chant de triomphe relatant, à la gloire de Iahveh, les miracles déjà accomplis en faveur d'Israël et l'élection de Sion pour être son sanctuaire; ce chant se termine par une invitation à tous les peuples à reconnaître la gloire du Dieu d'Irsaël :

Royaumes de la terre, chantez Élohim,
célébrez Adonaï,
Lui dont le char roule au plus haut des cieux antiques :
écoutez, il fait retentir sa voix, sa voix puissante.
Rendez gloire à Dieu
dont la splendeur repose en Israël
et dont la puissance éclate dans les cieux!
Tu es terrible, ô Dieu, du fond de ton sanctuaire,
c'est le Dieu d'Israël, qui donne à son peuple force
béni soit-il! [et puissance :

(Psaume LXVII, dernière strophe, trad. Pannier.)

2. *L'office à Tierce.* — L'heure de tierce (*hora tertia* : neuf heures) revêt le jour de la Pentecôte et garde toute la semaine un caractère solennel. Cette heure, on le sait, fut celle de la descente de l'Esprit. Elle est indiquée indirectement dans le récit des Actes : dans la foule, étonnée du transport enthousiaste des apôtres et des disciples, des voix s'élèvent qui disent : Ils sont pleins de vin nouveau; et la première parole de Pierre est de répliquer par un argument de bon sens : « Ces gens-là ne sont pas ivres, comme vous le dites, quand il n'est encore que la troisième heure du jour. »

Nous avons vu, au Moyen Age, cette heure de tierce marquée par une représentation de la Pentecôte. Aujourd'hui, si on ne joue plus le *mystère*, l'Église en demande l'accomplissement dans les âmes, et l'on chante à tierce le *Veni Creator*.

Quelques auteurs du Moyen Age attribuent la composition du *Veni Creator* à Charlemagne. C'est plutôt dans les liturgistes de son entourage qu'il faudrait chercher. L'hymne figure dans l'édition des œuvres de Raban Maur. Elle est en tout cas de ce temps, et de ce milieu. Elle en porte la marque très accusée dans la dernière strophe : *Per te sciamus da Patrem.* — Cette strophe n'est plus la dernière aujourd'hui, mais la doxologie est une addition. Le *Per te sciamus da Patrem* demande : « Accorde que par Toi nous sachions le Père, qu'aussi nous connaissions le Fils, et qu'en tout temps nous Te croyions Esprit de l'un et l'autre. » L'accent est à mettre sur les deux derniers vers, et notamment sur l'expression *utriusque Spiritum*. C'est le temps où, dans le *Credo*, ces mêmes milieux carolingiens insèrent et maintiennent le *Filioque*, malgré les sages protestations de Rome, qui redoutait les conséquences fâcheuses de cette nouveauté. Comme le *Filioque*, l'*utriusque Spiritum* du *Veni Creator* tient à affirmer la procession du Saint-Esprit du Père et du Fils.

3. *La Messe.* — Il convient sans doute d'attirer l'attention sur la lecture des Actes des Apôtres, qui rapportent l'épisode de la Pentecôte. Le fragment lu à la messe n'est pas complet, et il n'est pas impossible que cette lecture incomplète ait contribué à accréditer, sur l'interprétation de ce texte, une opinion plus courante qu'exacte. On sait que le texte comple distingue nettement trois épisodes. C'est tout d'abord la venue de l'Esprit, dans la salle où sont rassemblés, autour des Douze, les cent vingt disciples. Puis les apôtres et les disciples sortent, et dans un transport religieux, « ils parlent en diverses langues, selon que l'Esprit-Saint leur donnait de parler » ; ce n'est pas un discours qu'ils adressent au peuple, c'est une effusion d'action de grâces que l'on pourrait comparer au *Magnificat*, avec ce caractère particulier que celui qui chante de la sorte les louanges de Dieu ne connaît pas naturellement la langue dans laquelle il s'exprime. Enfin Pierre adresse un discours au peuple, pour expliquer l'événement et sa portée. Il se trouve que la lecture de l'épître, à la messe de la Pentecôte, s'arrête

avant le discours de Pierre; on est de la sorte porté à croire que les apôtres et les disciples, dont il est dit qu'ils « parlaient en langues », adressaient des discours au peuple, alors qu'ils célébraient devant le peuple les louanges de Dieu. On se trouve ainsi amené à une interprétation assez inexacte du don des langues, lequel était destiné, comme l'explique si bien saint Paul aux Corinthiens, non pas à exprimer la prédication, mais à la préparer, par l'étonnement qu'il excitait.

Le premier verset de l'*Alleluia* est emprunté au psaume CIII. C'est un exemple d'une accommodation liturgique d'un texte scripturaire. Dans le psaume, qui chante l'œuvre de la création, le psalmiste parle du souffle vital qui vient de Dieu et anime tous les êtres vivants : « Retire ton souffle, dit le texte, ils expirent; laisse ton souffle revenir, ils revivent, et par toi la face de la terre se voit renouvelée. » Ce qui est dit du souffle, *spiritus*, dans la version latine, la liturgie l'applique à l'Esprit-Saint. Procédé parfaitement justifiable, mais dont on ferait un singulier abus, si on allait ensuite interpréter le texte scripturaire d'après son utilisation liturgique.

Le second verset de l'*Alleluia* est l'admirable prière *Veni Sancte Spiritus*. Voilà encore un petit chef-d'œuvre pour la pensée, l'expression, la mélodie. La rubrique prescrit de s'agenouiller; ne le dirait-elle pas, le texte et le chant y inviteraient. On ne saurait imaginer plus solennelle supplication.

La séquence *Veni Sancte Spiritus* ne se préoccupe pas, comme le *Veni Creator*, d'affirmations théologiques. Mais au rythme ailé de ses vers de sept syllabes, que souligne la cadence de rimes riches entre-croisées, elle reprend, sous de poétiques images, un pressant appel à la grâce de l'Esprit, au don du septenaire sacré.

Il faut noter la préface, une des plus belles de l'année liturgique. Elle est brève, mais d'une telle plénitude de pensée et d'expression. Le passage *Quapropter profusis gaudiis* n'était pas primitivement propre à la Pentecôte; on le retrouve pour chanter la joie pascale dans le sacramentaire gélasien. La liturgie ne l'a conservé que dans la préface de la Pentecôte, où il s'harmonise particulièrement bien avec ce qui vient d'être dit de l'effusion de l'Esprit. Nous avons dans ce texte un exemple notable du sobre génie du rit romain.

La grande prière eucharistique a gardé un *Communicantes* propre, qui évoque la première Pentecôte, et le *Hanc igitur* repris de la messe de la nuit : suivant le caractère antique de cette prière, qui précisait à quelles intentions était faite l'offrande, ce *Hanc igitur* prie Dieu pour les Renés et les Renées.

IV. L'OCTAVE. — 1. *Formation.* — Notre octave actuelle de la Pentecôte est d'une formation assez complexe. Elle résulte d'une fusion des jours d'action de grâces des Renés et des Renées de la Pentecôte avec les trois jours pénitentiels des Quatre-Temps du quatrième mois, transportés et fixés en cette semaine.

Le premier élément est représenté par les messes du lundi et du mardi .La station est marquée pour ces deux jours à Saint-Pierre-ès-Liens et à Sainte-Anastasie. Ce sont des églises *intra muros;* les cortèges, modestes par le nombre, des baptisés de la Pentecôte, n'avaient pas besoin de s'étendre hors des murs, comme les cortèges des Renés et des Renées de Pâques.

Le deuxième élément est représenté par les messes des mercredi, vendredi et samedi. La station est marquée aux églises stationales habituelles des Quatre-Temps, Sainte-Marie-Majeure, les Douze-Apôtres, Saint-Pierre.

Quant à la messe du jeudi, avec la station marquée sur nos missels à Saint-Laurent-hors-les-Murs, c'est une addition toute récente destinée à compléter l'octave : le sacramentaire grégorien d'Hadrien, à la fin du VIII^e siècle, ne comporte ni messe ni station pour ce jour, et les textes que nous utilisons sont tous des textes d'emprunt.

2. *L'office.* — L'office de l'octave ne présente pas de particularité : il répète l'office du jour. Il n'a donc en propre que les leçons homélitiques de matines. Elles sont fort intéressantes. Notez en particulier, le mercredi, le beau et émouvant commentaire de saint Augustin sur le texte de saint Jean : « Personne ne peut venir à moi si le Père, qui m'a envoyé, ne le tire. » Le passage de saint Ambroise sur l'hospitalité, le jeudi, mérite aussi l'attention, avec sa finale sur l'hôte qu'il faut choisir, le Christ, qui lave les pieds à ceux qu'il reçoit, et les purifie de tout péché.

3. *La messe.* — La messe du lundi de la Pentecôte, — dès l'introït — fait allusion aux nouveaux baptisés, et à leur première communion : *Cibavit eos ex adipe frumenti, alleluia, et de petra, melle saturavit eos, alleluia, alleluia.* Ce miel dont il est parlé ne fut pas toujours une simple figure : on sait que dans la messe de première communion, après le corps du Seigneur et le calice, plusieurs Églises offraient aux néophytes un mélange de lait et de miel. — L'oraison de cette messe du lundi parle encore de ceux qui ont reçu le don de la foi. La lecture du livre des Actes raconte le baptême des premiers gentils convertis. — Notez surtout l'admirable secrète, où le chrétien s'offre en même temps que l'oblation.

A la messe du mardi, l'introït s'adresse directement aux nouveaux baptisés, et les invite en même temps à la joie et à l'action de grâces à Dieu, qui les a appelés au royaume des cieux : *Accipite jucunditatem gloriæ vestræ, alleluia; gratias agentes Deo, alleluia; qui vos ad cœlestia regna vocavit, alleluia, alleluia, alleluia.* — Le verset d'offertoire fait allusion à la première communion des Renés. — La postcommunion, d'une singulière richesse dogmatique, illumine d'un trait sûr le mystère de la grâce et de la vie divine en nous : « Que l'Esprit-Saint, nous t'en prions, Seigneur, répare nos âmes par les sacrements divins; car il est lui-même la rémission de tous les péchés. » Grande instruction : les Renés du jour de la Pentecôte n'ont pas reçu tout d'abord la rémission de leurs péchés, puis le don de l'Esprit-Saint; non, l'Esprit est venu en eux, et leurs péchés se sont trouvés remis, leur âme pure. L'état de péché, c'est d'être privé de la vie divine; la grâce, c'est Dieu en nous.

Nous ne parlons pas ici des messes du mercredi, du vendredi et du samedi. Leur étude appartient plutôt à l'article QUATRE-TEMPS. — Quant à la messe du jeudi, nous avons déjà noté qu'elle était faite d'emprunts : les lectures sont propres, mais tous les chants et les oraisons sont repris du jour de la Pentecôte.

4. *Privilège de l'octave de la Pentecôte.* L'octave de la Pentecôte n'a pas eu dans l'antiquité le même relief que celle de Pâques. Au Moyen Age encore elle reste dans une situation inférieure : ainsi le *De officiis ecclesiasticis* de Jean d'Avranches, qui n'admet pas de fêtes de saints durant la semaine pascale, en admet pendant l'octave de la Pentecôte. Dans la règle actuelle la situation des deux octaves s'est égalisée : comme l'octave de Pâques, l'octave de la Pentecôte est privilégiée de premier ordre : les fêtes qui tombent durant ces jours sont renvoyées si elles ont rang de première ou de deuxième classe; d'un rite double majeur ou au-dessous, elles sont omises les premiers jours, simplifiées et réduites à mémoire à partir du mercredi.

Pierre PARIS.

SERMONS DE PENTECÔTE. — 1° Bossuet; 2° Bourdaloue; 3° Massillon.

1° *Bossuet.* — *Œuvres oratoires de Bossuet*, édit Lebarq, Urbain et Levesque. Trois sermons peuvent

être mentionnés; ils furent prêchés à des dates et dans des lieux fort différents, mais le fond en est assez ressemblant.

a) Le premier, t. I, p. 548-575, fut prêché à Metz, probablement dans la cathédrale, en 1654. Texte : « La lettre tue, mais l'Esprit vivifie. » II Cor., III, 6. « C'est donc aujourd'hui, chrétiens, s'écrie le jeune orateur, que la loi nouvelle a été publiée; aujourd'hui, la prédication du saint Évangile a commencé d'éclairer le monde; aujourd'hui, l'Église chrétienne a pris sa naissance; aujourd'hui, la loi mosaïque, donnée autrefois avec tant de pompe, est abolie par une loi plus auguste; et, les sacrifices des animaux étant rejetés, le Saint-Esprit envoyé du ciel se fait lui-même des hosties raisonnables et des sacrifices vivants des cœurs des disciples. » Bossuet développe la double pensée suivante : la loi ancienne tue par la lettre; la loi nouvelle, la loi de grâce, vivifie par l'Esprit. La loi ancienne « ne fait qu'éclairer l'esprit, et elle n'est pas capable de changer le cœur. » Mais « l'Esprit agit au dedans pour nous secourir : il va à la source de la maladie; au lieu de cette brutale ardeur qui nous rend captifs des plaisirs sensibles, il inspire en nos cœurs cette chaste délectation des biens éternels », l'amour de Dieu, la charité. Et Bossuet termine en ces termes : « Aimons, aimons, mes Frères, aimons Dieu de tout notre cœur. Nous ne sommes pas chrétiens, si du moins nous ne nous efforçons de l'aimer; si du moins nous ne désirons cet amour, si nous ne le demandons ardemment au divin Esprit qui nous vivifie... Commençons à aimer sur la terre, puisque nous ne cesserons jamais d'aimer dans le ciel : commençons la charité dès ce monde, afin qu'elle soit un jour consommée. »

b) Le second sermon, t. II, p. 491-514, fut peut-être aussi prêché à Metz, chez les Bernardines du Petit-Clairvaux, en 1658. Texte, I Thess., V, 19 : « N'éteignez pas l'Esprit. » Quel est l'esprit de l'Église dont nous fêtons aujourd'hui la naissance? « Dieu, dit l'Apôtre, II Tim., I, 7, ne nous a pas donné un esprit de crainte, mais un esprit de force et d'amour. » Et c'est ce qui se manifeste dès les premiers jours de l'Église, Act., IV, 31, 32 : « Ils furent tous remplis du Saint-Esprit, et ils annoncèrent la parole de Dieu avec assurance [force]. La multitude des fidèles n'avait qu'un cœur et qu'une âme; nul n'appelait sien ce qu'il possédait, mais tout était commun entre eux » [amour]. Chrétiens, « imitez l'Église naissante et la ferveur de ces premiers temps dont je vous dois aujourd'hui proposer l'exemple. Conservez cet esprit de force, par lequel vous pourrez combattre le monde; conservez cet esprit d'amour, pour vivre en l'unité de vos frères dans la paix du christianisme : deux points que je traite en peu de paroles. » Les éditeurs notent ici que « l'abondance des pensées n'a guère permis à l'orateur de tenir cette promesse de brièveté. »

c) Le troisième sermon, t. VI, p. 13-31, fut prêché à Saint-Germain, devant la reine, le 5 juin 1672. Il est, remarquent les éditeurs, « un de ceux qu'il fut donné à Bossuet de prononcer, à de rares intervalles, pendant son préceptorat » (1670-1680). « Plusieurs passages, notent-ils encore, du second point surtout, ne sont qu'esquissés. » Texte, Joan., XVI, 8 : « Quand l'Esprit de vérité viendra, il convaincra le monde de péché. » Le Saint-Esprit a marqué les hommes qu'il forme en ce jour, de deux caractères : « Invincibles, inébranlables, insensibles en quelque sorte à leurs propres maux par l'Esprit de force qui les a remplis, sensibles aux maux de leurs frères par les entrailles de la charité fraternelle, ils condamnent notre faiblesse, qui ne veut rien souffrir pour l'amour de Dieu [1er point]; ils convainquent notre dureté, qui nous rend insensibles aux maux de nos frères [2e point]. Ainsi, par l'opération du Saint-Esprit, le monde est convaincu de péché. »

2° *Bourdaloue.* — *Œuvres de Bourdaloue*, Paris, 1877, t. II, p. 348-358. Il est important de connaître quel est cet Esprit que le Fils de Dieu nous a promis comme aux apôtres, et quels effets il doit opérer en nous. C'est un esprit de vérité qui nous éclaire, 1re partie; un esprit de sainteté qui nous purifie, 2e partie; un esprit de force qui nous anime, 3e partie. — Esprit de vérité qui nous éclaire. Pouvoir enseigner sans exception toute vérité, l'enseigner sans distinction à toutes sortes de sujets, l'enseigner en toutes manières, c'est ce qui n'appartient qu'à l'Esprit de Dieu. — Esprit de sainteté qui nous purifie. C'est pour cela que le Fils de Dieu en parlait à ses disciples comme d'un baptême. Voyons l'excellence et les obligations de ce baptême : baptême de feu, il doit, pour nous comme pour les apôtres, consumer tout ce qu'il y a d'humain dans nos pensées, dans nos désirs, dans nos paroles et dans nos actions. — Esprit de force qui nous anime. Qu'il nous inspire, comme aux apôtres, un zèle qui nous fasse parler hautement, qui nous encourage à tout entreprendre, qui nous rende capables de tout souffrir pour le nom de Jésus-Christ.

3° *Massillon.* — *Œuvres de Massillon*, Bar-le-Duc, 1873, t. III, p. 103-117. Texte, I Cor., II, 12 : « Pour nous, nous n'avons point reçu l'esprit du monde, mais l'Esprit qui vient de Dieu. » L'Esprit de Dieu est un esprit de recueillement et de prière (1re réflexion); un esprit de renoncement et de pénitence (2e réflexion); un esprit de force et de courage (3e réflexion). L'esprit du monde a des caractères tout opposés : il est dissipation, immortification, complaisance et lâcheté. Que l'Esprit de Dieu fasse de nous, comme autrefois des disciples, des hommes nouveaux.

De nos jours, où l'ignorance religieuse est grande, on pourrait de temps en temps, le jour de la Pentecôte, prêcher sur le sacrement de confirmation. On rappellerait aux auditeurs comment il affermit en nous la vie surnaturelle et fait de nous de « parfaits chrétiens »; comment, en agissant sur l'intelligence et sur le cœur, l'Esprit-Saint prépare ou achève l'affermissement de notre volonté. L'explication des cérémonies de la confirmation, à laquelle il serait aisé de donner un aspect doctrinal, intéresserait sûrement les fidèles. On peut aussi, dans un sermon de Pentecôte, traiter de l'Église, de ses humbles débuts et de ses merveilleux progrès, etc. Est-il besoin de rappeler, enfin, que Léon XIII a rattaché à la Pentecôte la neuvaine de prières pour l'unité du monde chrétien? Non, il ne manque pas de beaux sujets, pieux, importants, intéressants, pratiques, à développer dans un sermon de Pentecôte.

J. Bricout.

PÉPIN DE LANDEN (*Pippinus*) ou le Vieux, ainsi nommé pour le distinguer de son petit-fils, naquit vers l'an 580 : il jouissait déjà d'un grand crédit lorsque Clotaire II le nomma maire du palais du royaume d'Austrasie et le chargea de former au gouvernement le jeune Dagobert. Pépin s'aida des conseils d'Arnould, évêque de Metz, fit fleurir la religion et la justice, travailla en même temps à sa propre sanctification. Il mourut le 21 février 646, après s'être toujours montré le défenseur de la vérité et de la justice. Enterré à Landen en Brabant, il fut plus tard transféré à Nivelle et honoré du culte qu'on rendait aux bienheureux. Marié à Itte, il avait eu pour fille Gertrude, abbesse de Nivelle, qui est aussi honorée comme sainte.

J. Baudot.

PERBOYRE. — Jean Gabriel naquit au diocèse de Cahors le 6 janvier 1802. Après ses études au petit séminaire de Montauban sous la direction de

son oncle, il entra chez les lazaristes en 1818 : il obtint d'être envoyé en Chine pour remplacer son frère mort missionnaire et y trouva la couronne du martyre. Arrêté en 1839, interrogé et mis à la torture, il montra une fermeté invincible dans la profession de la vraie foi. Il fut étranglé sur un gibet dressé en forme de croix le 11 septembre 1840. Léon XIII l'a béatifié en 1889.

J. Baudot.

PÈRES APOSTOLIQUES. — I. Quels sont les Pères apostoliques? — On appelle Pères apostoliques les Pères de la seconde ou même de la troisième génération chrétienne, qui ont connu et entendu les apôtres ou du moins leurs successeurs immédiats. A la rigueur, il n'y eut, parmi eux, à connaître certainement les apôtres que saint Clément, saint Ignace et saint Polycarpe; mais, en élargissant un peu le sens du mot, on arrive en définitive à donner le nom de Pères apostoliques à tous les auteurs orthodoxes qui ont écrit soit à la fin du Ier, soit dans la première moitié du IIe siècle. Funk, dans son édition des Pères apostoliques, a fait entrer la Didachè, l'Épître de Barnabé, les deux épîtres (l'une authentique, l'autre non) de saint Clément, saint Ignace, saint Polycarpe (l'épître et le récit du martyre), ce qu'on possède de Papias, de Quadratus et des presbytres, l'Épître à Diognète et Hermas : en tout douze écrits ou auteurs : plusieurs de ces écrits, en effet, sont anonymes.

II. Importance des Pères apostoliques. — L'importance des Pères apostoliques comme témoins des faits qu'ils rapportent ou comme témoins du dogme est évidemment de premier ordre. Non seulement ils jouissent, dans ce dernier cas, de l'assistance surnaturelle de Dieu promise à l'Église enseignante, du « charisme de la vérité » dont parle saint Irénée, mais ils tirent de leur antiquité, de leur sainteté, des circonstances mêmes dans lesquelles ils ont écrit, une autorité spéciale. Quelques-uns ont vu les apôtres et ont conversé avec eux; ils touchaient aux origines chrétiennes; c'est parfois en face de la mort qu'ils ont écrit et parlé : qui ne croirait de pareils témoins? Saint Clément, saint Ignace supposent que saint Pierre et saint Paul sont venus à Rome : le premier vivait à Rome, et tous deux écrivaient moins de quarante ou cinquante ans après la mort des apôtres : comment récuser leur affirmation? Saint Ignace va à Rome pour mourir : il le sait sûrement, et, à la veille de paraître devant Dieu, cet homme dont on ne peut nier la sainteté proclame la divinité de Jésus-Christ, la réalité de sa chair dans l'eucharistie, l'institution divine de la hiérarchie et l'inviolabilité de l'épiscopat : peut-on imaginer qu'il ne nous livre pas ce qui était sa conviction intime ou qu'il a parlé à la légère? Évidemment non. Et d'ailleurs n'était-il pas en position d'être bien informé?

III. Caractère des écrits des Pères apostoliques. — Les écrits des Pères apostoliques prolongent la littérature du Nouveau Testament, et la relient à la littérature des apologistes qui commence vers l'an 150 ou même un peu avant. On a remarqué que, comme la première, elle renferme des récits, des lettres, une apocalypse : des *récits*, par exemple le martyre de saint Polycarpe, quelques fragments de Papias et le fragment de Quadratus, inséré dans son apologie; des *lettres*, c'est le cas le plus ordinaire : telles les lettres de Clément, d'Ignace, de Polycarpe, ou même celles de Barnabé et à Diognète, qui ont cependant un caractère polémique et apologétique plus marqué; les autres sont plutôt des lettres d'exhortation; enfin une *apocalypse*, comme est le Pasteur d'Hermas, tout composé de révélations et de visions symboliques. Tous ces écrits cependant, si l'on excepte les épîtres de saint Ignace et celle à Diognète, n'offrent pas de valeur littéraire accusée; et encore n'est-ce pas par la correction de leur style, mais par l'intensité de leur inspiration que les épîtres de saint Ignace sont si remarquables. En somme, nous avons toujours affaire à une prédication plus ou moins directe qui vise les besoins des âmes ou la bonne conduite de l'Église. Les épîtres de saint Paul, pastorales et autres, sont comme le type plus fréquemment reproduit.

IV. Le témoignage des Pères apostoliques. — Les Pères apostoliques n'ont pas écrit généralement pour établir le dogme : cela n'empêche pas néanmoins que l'on ne rencontre chez eux des témoignages précieux en faveur des diverses croyances de l'Église. On trouvera dans mon *Histoire des dogmes*, t. I, c. III, l'exposé de ces témoignages. En voici quelques-uns. D'abord, leurs ouvrages présentent des citations plus ou moins littérales de presque tous les écrits du Nouveau Testament. Ils enseignent l'unité de Dieu comprenant cependant trois termes égaux, le Père, le Fils et le Saint-Esprit (Hermas, Clément); la divinité pleine et l'humanité réelle de Jésus-Christ unies dans le même personne (Épître à Diognète, Ignace); la maternité vraie et virginale de Marie, le caractère sacrificiel et satisfactoire de la mort du Sauveur (Ignace); la mission des apôtres et l'institution divine d'une hiérarchie ecclésiastique qui doit se perpétuer, et à laquelle les chrétiens sont soumis (Clément, Ignace). Ils décrivent les rites du baptême, même par infusion (Didachè), affirment que l'eucharistie est la chair réelle de Jésus-Christ, et que la liturgie eucharistique est un sacrifice dont les évêques, les prêtres et les diacres sont les ministres (Didachè, Ignace). Hermas traite longuement de la pénitence, malheureusement d'une façon peu stricte; mais nous voyons très explicitement apparaître le culte des saints et de leurs reliques dans le Martyre de saint Polycarpe. Inutile d'ajouter que la doctrine sur les fins dernières, le jugement, la résurrection des morts, l'enfer et le ciel est fermement tenue. On trouve seulement la croyance au millénarisme dans deux auteurs moins importants, l'Épître de Barnabé et Papias. Évidemment nous n'avons pas là un exposé complet de l'enseignement chrétien. On en remarque cependant plusieurs traits importants que l'on est bien aise de retrouver à une si haute époque.

V. Éditions et traductions. — J. B. Cotelier fut le premier à donner, en 1672, une édition des Pères apostoliques. Elle fut reproduite, en 1698 et en 1724, par J. Leclerc, et depuis les éditions se sont succédé, s'enrichissant toujours par le fait que de nouveaux ouvrages ou de nouveaux manuscrits des anciens ouvrages ont été découverts, et ont permis d'augmenter le nombre ou d'amender les fautes des textes primitifs. A ce point de vue l'édition de Migne est devenue bien insuffisante. Trois éditions actuellement doivent retenir notre attention. D'abord la seconde de Funk, *Patres apostolici*, Tubingue, 1901, en deux volumes. Elle est accompagnée d'une traduction latine : c'est la plus complète. En second lieu, l'édition de J.-B. Lightfoot, *The apostolic fathers*, 1885-1890, en quatre ou cinq volumes. Elle ne contient que les œuvres de saint Clément , de saint Ignace et de saint Polycarpe; mais c'est la plus savante et elle épuise véritablement les sujets qu'elle traite. J.-R. Harmer, en 1891, y a ajouté la *Didachè*. Enfin, les éditions séparées contenues dans la collection *Textes et documents*, et qui comprennent la Didachè, l'Épître de Barnabé, saint Clément (les deux épîtres), saint Ignace, saint Polycarpe (l'épître et le récit du martyre), Hermas. Ces éditions ont l'avantage de présenter, avec le texte, une traduction française. D'autres traductions françaises plus anciennes ont été données par Legras, *Ouvrages des saints Pères qui ont vécu du temps des*

apôtres, Paris, 1712; Ruchat, *Lettres et monuments des trois Pères apostoliques, saint Clément, saint Ignace, saint Polycarpe*, Leyde, 1738; Genoude, dans les *Pères de l'Église*, Paris, 1837-1843. On peut consulter Freppel, *Les Pères apostoliques et leur époque*, Paris, 1859.

J. TIXERONT.

PERFECTION. — Il s'agit ici de la perfection de la vie chrétienne (voir VIE ET VOIES SPIRITUELLES). Nous exposerons : I. Sa nature. II. L'obligation d'y tendre. III. Les moyens généraux pour l'acquérir.

I. NATURE OU ESSENCE DE LA PERFECTION. — 1° État de la question. 2° L'essence de la perfection consiste dans la charité. 3° Cette charité doit aller jusqu'au sacrifice. 4° Elle embrasse les préceptes et les conseils. 5° Ses degrés.

1° *État de la question.* — La perfection d'un être, c'est le plein épanouissement de ses facultés : un être est parfait quand il est achevé, fini. Il ne possède la perfection *absolue* que lorsqu'il atteint sa fin; en attendant, il est en marche vers la perfection, et la possède déjà d'une façon *relative* en cultivant ses facultés en vue d'atteindre un jour sa fin.

Or la fin de l'homme, même dans l'ordre *naturel*, c'est Dieu qui, selon saint Thomas, Iª IIæ, q. II, a. 8, étant le bien universel, peut seul combler la capacité de notre âme.

C'est plus vrai encore dans l'ordre *surnaturel*. Élevés gratuitement par Dieu à un état qui dépasse notre capacité et nos exigences; appelés à le contempler un jour par la vision béatifique, et déjà le possédant par la grâce; dotés de tout un organisme surnaturel pour nous unir à lui par la pratique des vertus chrétiennes, nous ne pouvons évidemment nous perfectionner qu'en nous rapprochant sans cesse de lui. Et, comme nous ne pouvons le faire sans nous unir à Jésus, qui est la voie nécessaire pour aller au Père, notre perfection consistera à vivre *pour Dieu* en *union avec Jésus-Christ : Vivere summe Deo in Christo Jesu.* J. Olier, *Pietas Seminarii*, I. C'est ce que nous faisons en pratiquant les *vertus chrétiennes*, théologales et morales, qui toutes ont pour but de nous unir à Dieu, d'une façon plus ou moins directe, en nous faisant imiter Jésus-Christ.

Ici se pose donc la question de savoir si, parmi ces vertus, il n'en est pas une qui résume et contienne toutes les autres, et qui par là même constitue, pour ainsi dire, *l'essence de la perfection.*

2° *L'essence de la perfection consiste dans la charité.* — Saint Thomas, résumant la doctrine de nos saints Livres et celle des Pères, enseigne que la perfection consiste *essentiellement* dans *l'amour de Dieu et du prochain* aimé pour Dieu : *Per se quidem et* essentialiter *consistit perfectio christianæ vitæ in* caritate, *principaliter quidem secundum dilectionem Dei, secundario autem secundum dilectionem proximi.* IIª IIæ, q. CLXXXIV, a, 3.

Il s'agit ici non d'un amour sensible, mais d'un amour de dévouement, d'un amour *surnaturel* qui n'est autre que la volonté ferme de se donner tout entier à Dieu et au prochain par amour pour Dieu : c'est cet amour qu'on appelle la vertu de charité.

1. Que cet amour constitue l'essence de la perfection, c'est *l'enseignement de l'Ancien et du Nouveau Testament* résumé en ces paroles : *Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme, de toutes tes forces et de tout ton esprit*, et *tu aimeras le prochain comme toi-même.* Luc., X, 25-29. Comme le remarque saint Paul, ces paroles montrent que *la plénitude de la Loi, c'est l'amour.* Rom., XIII, 10. Or la perfection chrétienne ne peut être que l'accomplissement parfait et intégral de la Loi, expression authentique de la volonté de Dieu sur nous. C'est du reste ce que déclare saint Paul, qui, après avoir décrit, en style lyrique, l'excellence de la charité et sa supériorité sur les autres vertus, ajoute qu'elle contient toutes les vertus : *La charité est patiente, elle est bonne; la charité n'est pas envieuse, la charité n'est point inconsidérée, elle ne s'enfle point d'orgueil; elle ne fait rien d'inconvenant, elle ne cherche point son intérêt, elle ne s'irrite point... elle ne prend pas plaisir à l'injustice... elle excuse tout, elle croit tout, elle espère tout, elle supporte tout.* I Cor., XIII, 4-7. Elle est donc l'âme de toutes les vertus, et qui la possède est un chrétien parfait. Saint Jean nous en donne la raison fondamentale : *Dieu*, dit-il, *est charité*, et pour nous rapprocher de notre Père céleste, nous devons l'aimer comme il nous a aimés, et aimer nos frères pour qui Jésus-Christ est mort. Et il ajoute : *Dieu est amour, et celui qui demeure dans l'amour demeure en Dieu, et Dieu en lui.* I Joan., IV, 8-16. Or demeurer en Dieu comme il demeure en nous, n'est-ce pas le comble de la perfection?

2. La *raison éclairée par la foi* nous le montre également. Dieu étant la source de toute perfection et notre fin dernière, nous sommes d'autant plus parfaits que nous sommes plus unis à lui. Or seule de toutes les vertus la charité nous unit complètement à Dieu. Les *vertus morales* commencent cette union en écartant les obstacles, et en nous faisant pratiquer le bien honnête qui mène à Dieu, mais elles n'achèvent pas cette union, puisqu'elles n'ont pas Dieu *directement* pour objet. Les *vertus théologales* de *foi* et d'*espérance* nous unissent sans doute directement à lui, mais d'une façon incomplète, puisqu'elles n'excluent pas nécessairement le péché mortel. Seule la *charité* prend notre âme tout entière pour la donner à Dieu : elle prend notre *esprit*, pour nous faire communier à la pensée divine, notre *volonté* pour la rendre conforme à la sienne, notre *cœur* pour le donner à Dieu comme il se donne à nous; elle nous unit donc aussi complètement que possible à Celui qui est l'infinie perfection, elle est ainsi l'élément essentiel de la perfection chrétienne.

3° *Mais la charité sur terre suppose le sacrifice.* — Nous ne pouvons aimer Dieu et le prochain sans combattre notre égoïsme et la triple concupiscence (voir ce mot) : *Si quelqu'un veut venir après moi, qu'il se renonce lui-même, porte sa croix et me suive.* (Matth., XVI, 24; Luc., IX, 23). Or *renoncer à soi*, c'est combattre l'égoïsme, l'orgueil, l'ambition, la sensualité, la luxure, l'amour désordonné du bien-être et des richesses; *porter sa croix*, c'est accepter, sans se plaindre, les souffrances, les privations, les humiliations, les revers de fortune, les labeurs attachés à nos devoirs d'état, les maladies, en un mot, se sacrifier pour Dieu. La vie de Jésus, de la crèche au calvaire, n'est que le commentaire authentique de ses divines paroles, et ce qu'il y a de consolant pour nous, c'est qu'en nous précédant dans la voie de la croix, il nous a mérité la grâce de le suivre : « Et moi, quand j'aurai été élevé de terre, j'attirerai tous les hommes à moi. » Joan., XII, 32. Ainsi l'ont compris les apôtres, qui, avec saint Pierre, déclarent que si le Christ a souffert pour nous, c'est pour nous donner l'exemple et nous entraîner à sa suite, I Petr., II, 21; qui, avec saint Paul, affirment que ceux qui veulent être les disciples de Jésus doivent crucifier leurs vices et leurs mauvais désirs, Gal., V, 24; et, avec saint Jean, enseignent que le monde est le foyer de la triple concupiscence, et que si on aime les plaisirs mauvais ou dangereux du monde, on ne peut posséder en soi l'amour de Dieu, I Joan., II, 15. N'est-ce pas nous dire qu'il faut se sacrifier pour suivre Jésus dans la voie de la perfection?

Du reste comment être parfait si on ne mortifie ses sens et même ses facultés supérieures? Nos sens *extérieurs* recherchent avec avidité ce qui flatte la

curiosité et la sensualité; notre *imagination* et notre *mémoire* aiment à se repaître d'images ou de souvenirs dangereux; notre *intelligence*, au lieu de se porter vers Dieu et les choses divines, s'absorbe trop facilement dans les choses terrestres, et néglige les choses du ciel, les choses éternelles qui cependant sont bien plus dignes de notre attention; notre *volonté* a des prétentions à l'indépendance et ne se soumet qu'avec peine à la volonté divine; notre cœur, souvent froid à l'égard de Dieu, s'attache facilement aux créatures et y trouve souvent des dangers pour sa vertu. Comment résister à ces tendances mauvaises, qui ne cessent complètement qu'à notre mort, comment aimer Dieu et le prochain sans combattre vigoureusement l'amour-propre et toutes les tendances mauvaises qui en découlent? C'est donc avec raison que saint Augustin écrit, *De civitate Dei*, XIV, 28 : « Deux amours ont fait deux cités : l'amour de soi poussé jusqu'au mépris de Dieu a fait la cité terrestre; l'amour de Dieu poussé jusqu'au mépris de soi a fait la cité du ciel. »

Puisque l'amour et le sacrifice doivent avoir leur part dans la vie chrétienne, quel sera le rôle de chacun de ces deux éléments? Tout le monde admet qu'en soi, dans l'ordre *de dignité*, l'amour tient le premier rang; c'est le *but* et l'*élément essentiel* de la perfection; le sacrifice n'est qu'un moyen, moyen nécessaire sur terre, mais qui disparaîtra au ciel avec la triple concupiscence. Dans l'ordre *chronologique*, ces deux éléments se compénètrent ici-bas : toutes nos bonnes œuvres sont à la fois des actes d'amour et des actes de sacrifice : en tant qu'elles demandent un effort pour se détacher de soi et des créatures, ce sont des sacrifices; en tant qu'elles nous unissent à Dieu, ce sont des actes d'amour.

Mais, dans la direction des âmes, faut-il mettre l'accent sur l'amour ou sur le sacrifice? Saint François de Sales le met sur l'amour, tout en montrant que sur terre il n'est pas d'amour sans sacrifice. *Vie dévote*, l. I, c. I. D'autres directeurs insistent au début sur le sacrifice, craignant que beaucoup d'âmes ne tombent dans l'illusion, si on les fait entrer tout d'abord dans la voie d'amour. On peut dire que la solution pratique dépend du caractère du pénitent et des attraits de la grâce. Il est des âmes *affectueuses* qui ne goûtent la mortification que lorsqu'elle est assaisonnée par l'amour de Dieu : il faut donc, même au début, insister sur la charité. D'autres, plus *énergiques* et comprenant mieux le *devoir*, aiment à pratiquer d'abord le renoncement : on le leur conseillera donc, mais en leur montrant que le sacrifice est d'autant plus agréable à Dieu qu'il est vivifié par l'amour.

4° *La perfection embrasse les préceptes et les conseils.* — Les *préceptes* nous commandent, sous peine de péché, de faire telle ou telle chose; les *conseils* nous invitent à faire pour Dieu plus que ce qui est commandé, sous peine d'imperfection morale (voir CONSEILS ÉVANGÉLIQUES). Quelques auteurs ont conclu de cette distinction que la vie chrétienne consiste dans l'*observation des préceptes*, et la perfection dans les *conseils*. C'est là une vue trop simpliste qui ne tient pas compte de la doctrine, déjà exposée, que l'essence de la perfection consiste dans le grand commandement de l'amour de Dieu et du prochain. Aussi saint Thomas n'hésite pas à dire que la perfection consiste *essentiellement* dans les *préceptes* et *secondairement* dans les *conseils* : *Perfectio* essentialiter *consistit* in præceptis.... secundario *autem et instrumentaliter* in consiliis : *quæ omnia sicut et præcepta ordinantur ad caritatem*, IIª IIæ, q. CLXXXIV, a. 3.

1. Elle consiste avant tout dans *l'accomplissement des préceptes*, surtout de celui de la charité. C'est en effet la charité qui nous unit le plus parfaitement à Dieu, comme nous l'avons montré. Ainsi donc négliger ses devoirs d'état sous prétexte de pratiquer un conseil, retarder indéfiniment le paiement de ses dettes sous prétexte de faire l'aumône, c'est tourner le dos à la perfection, puisque c'est violer un commandement et commettre un péché. Et cependant que de personnes se font illusion à ce sujet!

Elles oublient le Décalogue et les commandements de l'Église et s'imaginent être dans la voie de la perfection!

2. A l'observation des préceptes il faut joindre celle des *conseils*, non pas de tous, mais de ceux que nous imposent nos devoirs d'état. Ainsi les *religieux*, s'étant engagés à pratiquer les trois grands conseils évangéliques, ne peuvent évidemment se sanctifier sans y être fidèles. Quant aux personnes vivant dans le monde et visant à la perfection, elles pratiqueront *l'esprit* de ces vœux : *l'esprit de pauvreté*, en se privant de beaucoup de choses plus ou moins inutiles, afin d'économiser pour les œuvres ou pour le soulagement des pauvres; *l'esprit de chasteté*, même si elles sont mariées, en évitant avec soin tout ce qui est contraire à la sainteté du mariage; *l'esprit d'obéissance*, en se soumettant docilement à leurs supérieurs et aux inspirations de la grâce, sous le contrôle d'un sage directeur. C'est donc en observant avec prudence les commandements et les conseils qu'on arrive à la perfection.

5° *Degrés de perfection.* — Puisque la perfection consiste dans la charité, il y a autant de degrés de perfection qu'il y a de degrés d'amour. Or saint Thomas, résumant la tradition, les ramène à trois principaux, IIª IIæ, q. XXIV, a. 9.

Les *commençants* veulent avant tout réparer les fautes passées et éviter pour le présent et pour l'avenir les fautes graves; pour y mieux réussir, ils luttent avec énergie contre la triple concupiscence, les passions et tout ce qui pourrait leur faire perdre l'amour de Dieu. C'est la *voie purgative* ainsi appelée parce qu'elle a pour but de *purifier* l'âme de ses fautes.

Au *second* stade, on veut *progresser* dans la *pratique positive des vertus*, et fortifier la charité. Le cœur, étant déjà purifié, est par là même plus ouvert à la lumière divine et à l'amour de Dieu : on aime à suivre Jésus et à imiter ses vertus, et parce que, en le suivant, on marche à la lumière, cette voie s'appelle *illuminative*. On s'applique à éviter non seulement le péché mortel, mais encore le péché véniel.

Au *troisième* stade, les *parfaits* n'ont plus qu'un souci, *adhérer à Dieu* et *prendre en lui leurs délices*. Cherchant constamment à s'unir à lui, ils sont dans la *voie unitive*. Le péché leur fait horreur parce qu'ils craignent de déplaire à Dieu et de l'offenser; les vertus les attirent, surtout les vertus théologales, parce que ce sont des moyens de s'unir à Dieu. Aussi la terre leur paraît un exil, et, comme saint Paul, ils désirent mourir pour rejoindre le Christ.

Conclusion. — *Amour* et *sacrifice*, voilà donc toute la perfection chrétienne. Or, avec la grâce de Dieu, qui ne peut réaliser cette double condition? Est-il donc si difficile d'*aimer* Celui qui est infiniment aimable et infiniment aimant, et d'aimer le prochain par amour pour Dieu? L'amour qu'on nous demande, ce n'est pas quelque chose d'extraordinaire, c'est l'amour-dévouement, c'est le don de soi, c'est en particulier la conformité à la volonté divine. Vouloir aimer, c'est donc aimer; observer les commandements pour Dieu, c'est aimer; prier, c'est aimer; remplir ses devoirs d'état pour plaire à Dieu, c'est encore aimer; bien plus, se récréer, prendre ses repas dans les mêmes intentions, c'est aimer; rendre service au prochain pour Dieu, c'est aimer. Il n'est donc rien de plus facile, avec la grâce de Dieu, que de pratiquer constam-

ment la divine charité, et par là même d'avancer sans cesse vers la perfection.

Sans doute le *sacrifice* paraît plus pénible; mais on ne nous demande pas de l'aimer pour lui-même : il suffit de l'aimer pour Dieu, ou, en d'autres termes, de comprendre que sur terre on ne peut aimer Dieu sans renoncer à ce qui est un obstacle à son amour. Alors le sacrifice paraît moins dur. Est-ce qu'une mère qui passe de longues nuits au chevet d'un fils malade, n'accepte pas joyeusement ses fatigues quand elle a l'espoir et surtout la certitude de lui sauver la vie? Or nous avons, nous, non seulement l'espoir, mais la certitude de plaire à Dieu, de procurer sa gloire, et en même temps de sauver notre âme, lorsque, par amour pour Dieu, nous nous imposons les sacrifices qu'il réclame.

II. Obligation de tendre a la perfection. — Cette obligation peut s'examiner par rapport aux *fidèles*, aux *religieux* et aux *prêtres*.

1° *Les fidèles* ne sont tenus sans doute, pour sauver leur âme, qu'à conserver l'état de grâce. Mais ils ne peuvent moralement le conserver *longtemps*, au milieu des occasions de péché qui les entourent et qui excitent en eux la triple concupiscence, que s'ils *s'efforcent de progresser* et de fortifier ainsi leur volonté contre les ennemis du dehors et du dedans. Tel est l'enseignement commun des auteurs.

1. Remarquons d'abord que l'idéal de vie chrétienne tracé par Notre-Seigneur à tous ses disciples, est très élevé : *Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait.* Matth., v, 48. Pour s'en rapprocher, il faut *s'efforcer d'entrer par la porte étroite*, Luc., xiii, 24, c'est-à-dire par le sacrifice, la lutte contre ses passions et le respect humain; il faut même préférer la volonté de Dieu à celle de ses proches, Luc., xiv, 26, 27; il faut, comme nous l'avons dit, se renoncer, porter sa croix et suivre Jésus, veiller et prier pour ne pas succomber à la tentation, Matth., xxvi, 41, combattre le bon combat, être armé de pied en cap, comme le soldat romain, se revêtir de la cuirasse de justice, du bouclier de la foi, du casque du salut et du glaive de l'esprit, Ephes., vi, 14-17. Or serons-nous capables de lutter victorieusement contre la chair et le sang, contre le monde et le démon, si nous ne faisons pas effort pour *gagner du terrain* et *avancer* dans la pratique des vertus? Dans une lutte prolongée contre des ennemis acharnés, on est presque fatalement vaincu si on se tient uniquement sur la défensive. Voilà pourquoi Notre-Seigneur, à la fin de l'Apocalypse, termine ses exhortations en disant : *Que le juste pratique encore la justice, et que le saint se sanctifie encore*, Apoc. xxii, 11, comme si le seul moyen d'assurer son salut, c'était de progresser dans la pratique des vertus.

2. Aussi c'est un *axiome* reçu chez les Pères que, dans la voie qui conduit à Dieu et au salut, on ne peut demeurer stationnaire : *il faut avancer ou reculer.* Résumant leur doctrine, saint Bernard, lettre xci aux abbés réunis à Soissons, en donne cette raison : « Il faut nécessairement monter ou descendre : *si on essaie de s'arrêter, on tombe infailliblement.* » Cet enseignement est si constant que le pape Pie XI, dans l'encyclique du 26 janvier 1923 sur saint François de Sales, n'hésite pas à dire : « Qu'on ne s'imagine pas que la perfection est réservée à une petite élite et que les autres chrétiens peuvent s'arrêter dans un degré inférieur de sainteté. *Tous, sans exception, sont tenus* de progresser. »

3. Quelle est donc la *raison* de cette doctrine? Elle se tire de la nature même de la vie chrétienne. Toute vie, étant un mouvement, est essentiellement *progressive*, en ce sens que, quand elle cesse de croître, elle commence à s'affaiblir. Il y a, en effet, en tout vivant, des forces de désagrégation qui, si elles ne sont pas enrayées, finissent par produire la maladie et la mort. Ainsi en est-il de notre vie spirituelle : à côté des tendances qui nous portent vers le bien, il en est d'autres, très actives, qui nous portent vers le mal; pour les combattre, le seul moyen efficace, c'est d'augmenter en nous les forces vives, c'est-à-dire, l'amour de Dieu et les vertus chrétiennes; alors les tendances mauvaises s'affaiblissent. Mais, si nous cessons de faire effort pour avancer, nos vices se réveillent, reprennent des forces, nous attaquent plus vivement et plus fréquemment; et si nous ne nous réveillons pas de notre torpeur, le moment vient où, de capitulations en capitulations, nous tombons dans le péché mortel. Que d'efforts sont nécessaires pour garder intactes et pendant une longue vie, les vertus de pureté, avant comme après le mariage, de charité, de justice, dans un milieu où l'on cherche à s'enrichir vite, à jouir de tous les plaisirs, à dénigrer ses rivaux!

Une comparaison le fera mieux comprendre. Pour opérer notre salut, nous avons à *remonter un courant* plus ou moins violent, celui de nos passions désordonnées qui nous portent vers le mal. Tant que nous faisons effort pour pousser notre barque en avant, nous réussissons à remonter le courant ou du moins à le contrebalancer; le jour où nous cessons de ramer, nous sommes emportés par le courant, et reculons vers l'Océan, où nous attendent les tempêtes, c'est-à-dire les tentations graves et souvent des chutes lamentables. En d'autres termes, quand on tend vers la perfection, on écarte par la même les occasions de péché, on fortifie sa volonté contre les surprises qui nous guettent, et, le moment de la tentation venu, la volonté, déjà aguerrie par l'effort, accoutumée à prier pour s'assurer la grâce de Dieu, repousse avec horreur la pensée du péché grave : *potius mori quam fœdari.* Celui qui au contraire se permet tout ce qui n'est pas faute grave, y tombe presque infailliblement quand se présente une violente et longue tentation : accoutumé à céder au plaisir en des choses moins graves, il y a lieu de craindre, qu'emporté par la passion, il ne finisse par pécher grièvement, comme celui qui côtoie constamment l'abîme finit par y tomber. Pour être sûr de ne pas le faire, le seul moyen efficace est de s'éloigner des bords du précipice en s'efforçant d'avancer vers la perfection; plus on y tend avec prudence et humilité, et plus on assure son salut éternel.

Un mot de plus pour encourager nos lecteurs à mener une vie plus parfaite. C'est par là qu'on peut jouir d'un peu de *bonheur* sur terre, car, dit saint Paul, « la piété est utile à tout : elle a des promesses pour la vie présente et pour la vie future. » I Tim., iv, 8. C'est par là qu'on peut gagner à Dieu quelques âmes : autant la médiocrité de la vie attire sur la religion les critiques des incroyants et des mondains, autant la vraie sainteté excite leur admiration et provoque des conversions. Qu'on songe au bien fait dans le monde par Madame Leseur!

2° Que les *Religieux soient tenus*, en vertu de leur état, *à tendre à la perfection*, c'est ce qu'enseignent unanimement les théologiens, et ce qu'a rappelé le *Code*, can. 593, en déclarant que « tous et chacun des religieux, les supérieurs aussi bien que les sujets, doivent tendre à la perfection de leur état ». Cette obligation est tellement grave que saint Alphonse de Liguori, *Theol. moralis*, l. IV, n. 18, n'hésite pas à dire qu'un religieux *pèche mortellement*, s'il prend la résolution ferme de ne pas tendre à la perfection, ou de ne s'en soucier aucunement. Par là, en effet, il manque gravement à son devoir d'état, qui est précisément de tendre à la perfection. C'est même pour cela que l'état religieux est appelé un *état de perfection*, c'est-à-dire, un état reconnu officiellement par le droit canon comme une *situation stable* où l'on s'oblige à acquérir

la perfection. Il n'est donc pas nécessaire d'avoir acquis la perfection avant d'y entrer, mais on y entre précisément pour l'acquérir.

1. Les *trois vœux* que l'on fait, vœux de *pauvreté*, de *chasteté* et d'*obéissance*, obligent d'un façon stricte à renoncer à beaucoup de choses permises aux simples fidèles, aux biens extérieurs, aux joies de la famille et à sa volonté propre. Or ce sont là des sacrifices pénibles à la nature, mais très utiles à la perfection. Quand on est dégagé des soucis de la terre, des liens du mariage et des caprices de sa propre volonté, il est évident qu'on se porte vers Dieu avec plus d'élan et de succès et que par là même on avance dans la vie spirituelle.

2. Les *Constitutions* et les *Règles* des divers ordres ou des congrégations obligent aussi leurs membres à la perfection. Quelle que soit la congrégation à laquelle on se donne, il n'en est pas une seule qui ne se propose pour but la sanctification de ses membres, et qui ne détermine, parfois d'une façon très détaillée, les *vertus* que l'on doit pratiquer, et les *moyens* qui en facilitent l'exercice. Si donc on est sincère, on s'oblige à observer, au moins dans leur ensemble, ces règlements divers, et par là même à s'élever à un certain degré de perfection; car, même en ne pratiquant que l'ensemble des règles, on a encore beaucoup d'occasions de se mortifier en des choses qui ne sont pas de précepte; et l'effort qu'on est obligé de faire pour cela est un effort vers la perfection. *Vivre en conformité avec la règle, c'est vivre pour Dieu*, puisque la règle est l'expression de sa volonté.

3° Quant aux *prêtres*, saint Thomas enseigne nettement, IIª IIæ, q. CLXXXIV, a. 8, que la célébration des saints mystères les oblige à une sainteté intérieure plus grande que les simples religieux.

1. Rien de plus clair sur ce sujet que l'*Évangile* et les *Épîtres*. Outre les enseignements si élevés de Notre-Seigneur à ses disciples en général sur les béatitudes, la sainteté intérieure, l'abnégation, l'humilité, l'obéissance, la douceur, l'amour de Dieu et du prochain, que les prêtres sont obligés de mettre en pratique plus que les fidèles, il y a toute une série d'exhortations qui s'adressent surtout aux Apôtres et aux prêtres qui doivent continuer leur œuvre et prêcher l'Évangile par leurs exemples encore plus que par leurs paroles : *Vous êtes le sel de la terre... la lumière du monde*, Matth., v, 13, 14, c'est-à-dire, vous devez par votre vertu préserver le peuple chrétien de la corruption du monde, et votre lumière doit briller devant les hommes, *pour que, voyant vos bonnes œuvres, ils glorifient votre Père qui est dans les cieux*, Matth., v, 16. Il faut donc qu'ils soient plus saints que les simples chrétiens. Quand il envoie les soixante-douze disciples prêcher en Galilée, il leur enjoint de pratiquer le désintéressement absolu, l'esprit de pauvreté, le zèle, la charité, la patience et l'humilité au milieu des persécutions, la force pour prêcher l'Évangile envers et contre tous, l'abnégation complète et le portement de croix : c'est déjà un petit code de sainteté sacerdotale, Matth., x, xi; Luc., ix, x. A *la dernière Cène*, Joan., xiv-xvii, il leur donne ce commandement nouveau qui consiste à aimer ses frères comme il les a aimés, c'est-à-dire, jusqu'à l'immolation complète; leur recommande une foi vive, une confiance absolue en la prière faite en son nom; l'amour de Dieu se manifestant par l'accomplissement des préceptes; la paix de l'âme pour recueillir et goûter les enseignements du Saint-Esprit; l'union intime et habituelle avec Jésus lui-même, condition essentielle de sanctification et d'apostolat; la patience au milieu des persécutions du monde, qui les haïra comme il a haï le Maître; la docilité au Saint-Esprit qui viendra les consoler dans leurs tribulations; la fermeté dans la foi et le recours à la prière au milieu des épreuves : en un mot les conditions essentielles de ce que nous appelons aujourd'hui la vie intérieure ou la vie parfaite. Et il termine par cette *prière sacerdotale*, si pleine de tendresse, où il demande à son Père de garder ses disciples comme il les a lui-même gardés pendant sa vie mortelle; de les préserver du mal, au milieu de ce monde qu'ils doivent évangéliser et *de les sanctifier en toute vérité*.

Saint Paul s'inspire de cet enseignement quand il expose à Timothée et à Tite les vertus dont doivent être armés les ministres du Seigneur. Les *diacres* doivent être chastes et pudiques, sobres, désintéressés, discrets et loyaux, sachant gouverner leur maison avec prudence et dignité. Plus parfaits encore doivent être les *presbytres* et les *évêques*, leur vie doit être tellement pure qu'ils soient irréprochables; ils doivent donc combattre avec soin l'orgueil, la colère, l'intempérance, la cupidité, et cultiver les vertus morales et théologales, l'humilité, la sobriété, la continence, la sainteté, la bonté, l'hospitalité, la patience, la douceur, et par-dessus tout la piété, qui est utile à tout, la foi et la charité. Il faut même donner l'*exemple* de ces vertus et par conséquent les pratiquer à un degré élevé : *In omnibus teipsum præbe exemplum bonorum operum*, Tit., ii, 7.

2. Le *Pontifical*, qui est comme le *Code sacerdotal* de la Loi nouvelle, enseigne aux jeunes clercs qu'ils doivent, au fur et à mesure qu'ils franchissent les divers degrés de la hiérarchie, avancer en même temps dans la pratique des vertus les plus parfaites. Au *tonsuré* il demande le détachement du monde et l'union avec Notre-Seigneur, en d'autres termes le sacrifice et l'amour, conditions essentielles de la perfection. — Au *Minoré* il prescrit la vertu de religion qu'il devra pratiquer à la sacristie et dans l'église, la lecture des saints Livres et l'application aux sciences ecclésiastiques, le respect du temple intérieur des âmes, la pureté nécessaire au service des autels, le zèle des âmes qu'il doit déjà porter à Dieu par ses paroles et ses exemples. — Le *sous-diacre* doit immoler son corps et son âme par la pratique de la continence parfaite et la prière habituelle qu'il récitera au nom de l'Église, vertus qu'il ne peut garder que par la mortification et l'amour de Dieu. — Le *diacre*, qui déjà offre le calice avec le prêtre, doit être plus pur encore, et sa vie sera comme une traduction vivante de l'Évangile qu'il a le pouvoir de prêcher. Aussi l'évêque consécrateur demande pour lui le don de force et la docilité aux inspirations du Saint-Esprit, pour qu'il puisse pratiquer toutes les vertus. — Ces vertus le *prêtre* doit les pratiquer à un degré plus élevé. Parce qu'il offre le saint sacrifice, il faut que, comme Jésus, il soit victime, aussi bien que sacrificateur. Il le sera en immolant ses passions, *mortificare membra vestra a vitiis et concupiscentiis omnibus procuretis*; en renouvelant en lui l'esprit de sainteté, *innova in visceribus eorum spiritum sanctitatis;* en pratiquant toutes les vertus, *justitiam, constantiam, misericordiam, fortitudinem, ceterasque virtutes in se ostendant*. Comme il est aussi un *sanctificateur* d'âmes, il faut qu'il soit enveloppé tout entier de la charité, et que, comme saint Paul, il se dépense complètement pour les âmes, se faisant tout à tous pour les gagner tous, II Cor., xii, 15; I Cor., ix, 22, priant avec ferveur pour attirer la grâce de Dieu, sans laquelle il est incapable de toucher les cœurs, donnant l'exemple de toutes les vertus pour que sa parole ne soit pas seulement un airain sonore ou une cymbale retentissante, I Cor., xiii, 1. « Ce n'est donc pas une vertu médiocre, dit saint Thomas, *Supplem.*, q. xxxv, ad 1um, ad 3um, qui suffit pour exercer les fonctions des saints ordres, c'est une vertu excellente. »

Faisant écho à toutes ces voix de l'Écriture et de la Tradition, *Pie X*, à l'occasion du cinquantième anniversaire de son sacerdoce, a publié une lettre adressée au clergé catholique (4 août 1908), où il démontre la *nécessité de la sainteté* pour le prêtre, et indique avec précision les *moyens* nécessaires pour l'atteindre, moyens qui, pour le dire en passant, sont précisément ceux que nous inculquons dans nos séminaires. Après avoir décrit la sainteté intérieure, *vitæ morumque sanctimonia*, il déclare que *seule* cette sainteté nous rend tels que *l'exige* notre vocation divine : des hommes crucifiés au monde, revêtus de l'homme nouveau, qui n'aspirent qu'aux biens célestes et s'efforcent par tous les moyens possibles à inculquer aux autres les mêmes principes : *Sanctitas una nos efficit quales vocatio divina exposcit : homines videlicet mundo crucifixos... homines in novitate vitæ ambulantes... qui unice in cælestia tendant et alios eodem adducere omni ope contendant.*

Le *Code* a sanctionné ces vues de Pie X, en insistant, plus que ne l'avait fait la législation ancienne, sur la nécessité de la sainteté pour le prêtre et les moyens de la pratiquer. Il déclare nettement que « les clercs *doivent* mener une vie intérieure et extérieure plus sainte que les laïques, et leur donner le bon exemple par leur vertu et leurs bonnes œuvres. » C'est le grand moyen de glorifier Dieu et de sauver les âmes.

III. Moyens généraux de perfection. — Il ne peut être ici question que d'une vue brève et *synthétique*, d'autant qu'on trouvera des développements en différents articles de ce Dictionnaire. Ces moyens sont *intérieurs* ou *extérieurs*.

1° Parmi les moyens *intérieurs*, quatre s'imposent surtout à notre attention : le *désir de la perfection*, nécessaire pour progresser malgré les obstacles; la *connaissance de Dieu et de soi-même*, qui nous porte à l'amour de Dieu et à une appréciation de nos imperfections; la *conformité à la volonté divine*, qui est la marque la plus authentique d'amour et le moyen de sacrifier ce qui nous est le plus cher, la *prière*, qui unit à Dieu toutes nos facultés.

1. *Le désir de la perfection* est un acte de la volonté qui, sous l'influence de la grâce, aspire sans cesse au progrès spirituel. C'est le premier pas vers la perfection : quiconque ne la désire pas ne s'engagera point évidemment dans le chemin escarpé qui y conduit, à plus forte raison n'y persévérera pas; au contraire, si on la désire sincèrement, ce premier acte met en branle nos facultés, nous fait entrer résolument dans la voie et nous y maintient malgré les obstacles. Désirer la perfection c'est donc y tendre, c'est même un commencement de réalisation, puisque désirer aimer Dieu, c'est déjà un acte d'amour. Le désir d'ailleurs est une prière, et la prière obtient la grâce sans laquelle il n'est pas de progrès possible.

Il doit donc être *surnaturel* dans son principe, se produire sous l'action du Saint-Esprit qui nous donne lumière et force; et dans son motif, ayant pour but de glorifier Dieu, d'édifier le prochain et de conquérir l'éternelle béatitude. Il doit être aussi *progressif* et *constant*, ne regardant pas en arrière pour contempler le chemin parcouru, mais en avant pour voir le but à atteindre, comme le coureur qui tend le bras en avant pour le mieux saisir. Phil., III, 13. Alors il sera *pratique* et *efficace*, portant non pas seulement sur un idéal lointain, mais aussi sur des réalisations immédiates et progressives.

C'est surtout dans la *méditation* des grandes vérités et la *prière* qui l'accompagne que se forme et s'affine ce désir, par conséquent dans les *retraites* où se prolongent pendant plusieurs jours nos efforts. Les *épreuves providentielles*, physiques ou morales, comme la maladie, les revers de fortune, les deuils de famille, servent souvent à l'aiguiser. Les *exercices spirituels*, examens de conscience, confessions et communions, le renouvellent et l'affermissent, en prémunissant notre âme contre les défaillances toujours à craindre, et en fortifiant notre volonté contre les obstacles sans cesse renaissants.

2. *La connaissance de Dieu et de soi-même* (voir ce mot) est déjà un grand pas en avant : la première nous mène directement à l'amour de Dieu; la seconde, en nous montrant nos qualités et nos défauts, nous jette entre les bras de Dieu pour affermir les unes et redresser les autres.

Pour *aimer Dieu* il faut avant tout le connaître. Comme tout est aimable en lui, plus on étudie ses divines perfections, et plus le cœur s'embrase d'amour pour lui. Il est la plénitude de l'être, la plénitude de la beauté, de la bonté, et de toute éternité il pense affectueusement à nous. Il est la source intarissable de cette vie divine à laquelle il veut bien nous faire participer; pour nous la donner plus abondamment, il nous envoie son propre Fils, qui, revêtant notre nature, devient notre chef, notre tête et verse en nous ses trésors de grâce par les *sacrements* qu'il a institués et surtout par l'Eucharistie, qui lui permet de renouveler son sacrifice au milieu de nous, et de se donner à chacun d'entre nous pour nous rendre semblables à lui. Il nous envoie son divin Esprit, qui vient habiter en nous par la grâce sanctifiante et devient notre collaborateur par la grâce actuelle. Et ce n'est que le prélude de cette vie consommée en Dieu dont nous jouirons toute l'éternité. Qui donc, en pensant à cet amour si généreux, ne se sent porté à aimer Dieu de toute son âme? L'étudier chaque jour par de pieuses lectures et méditations, penser souvent à lui en renouvelant le don de soi-même et de ses actions, le voir et l'aimer dans les créatures qui ne sont qu'un reflet de ses perfections, voilà le moyen de croître chaque jour en son amour.

Se connaître soi-même, à la lumière de Dieu, avec les dons naturels et surnaturels que nous avons reçus de sa libéralité, avec les attraits qu'il nous donne, avec nos défauts et nos résistances à la grâce, avec nos incapacités et la dépendance où nous sommes de son divin secours, ne peut que favoriser l'union intime et affectueuse entre notre âme et Dieu. Il est l'infinie perfection et nous l'extrême indigence; entre les deux il y a donc *connaturalité*, proportion : nous trouvons en lui tout ce qui nous manque. Lui s'incline vers nous pour nous envelopper de son amour et de ses bienfaits; nous, nous tendons vers lui, comme vers le seul Être qui puisse combler notre *déficit*, le seul qui puisse corriger notre irrémédiable faiblesse. Assoiffés de bonheur et d'amour, nous ne trouvons l'un et l'autre qu'en Celui qui, par son amour, comble tous les désirs de notre cœur, et nous donne à la fois la perfection et le bonheur.

Mais il est difficile de se bien connaître. Attirés, comme nous le sommes, par les choses du dehors, nous n'aimons guère à rentrer dans notre âme pour y examiner nos dispositions intérieures; orgueilleux, nous aimons encore moins à constater nos défauts. C'est par des examens de conscience approfondis, généraux et particuliers, qu'on triomphe de cet obstacle. Pour bien s'examiner, il faut suivre les méthodes exposées au mot Connaissance de Dieu et de soi-même.

3. *La conformité à la volonté divine* (voir ce mot) est le résultat de la double connaissance que nous venons d'exposer : quand on est convaincu que la volonté de Dieu est toujours sage et bonne, et que la nôtre est mal éclairée et tend souvent au mal, il est moins difficile de se soumettre à la volonté de Dieu *signifiée* ou *manifestée* par les commandements de

Dieu et de l'Église, les conseils compatibles avec nos devoirs d'état ou les inspirations de la grâce; ou à la volonté *de bon plaisir* manifestée par les événements providentiels heureux ou malheureux, voulus ou permis par Dieu pour le plus grand bien de notre âme. Sans doute il est pénible à la nature de souffrir; mais la souffrance est une excellente *éducatrice* qui nous rappelle que nous sommes ici-bas des exilés, en marche vers la patrie, que le bonheur parfait n'est qu'au ciel, et que chaque épreuve patiemment supportée pour Dieu sera récompensée par un poids éternel de gloire. En attendant, les plus heureux sont ceux qui, soumis en tout à la volonté divine, acceptent généreusement les croix aussi bien que les joies; car ils jouissent de la paix de l'âme, de l'amitié de Dieu, et estiment que faire son purgatoire sur terre est un gain.

C'est aussi un puissant *moyen de sanctification :* la conformité à la volonté divine est *purificatrice*, puisque l'obéissance est le meilleur des sacrifices : *Melior est enim obedientia quam victimæ*, I Reg., xv, 22; elle est *transformante*, car elle nous unit à Jésus crucifié et nous rend conformes à Celui qui est le modèle et la cause méritoire de toute sainteté.

4. La *prière* (voir ce mot et le mot Oraison) résume et complète tous les actes précédents : elle est un *désir de perfection*, car on ne prierait pas sincèrement si on ne voulait devenir meilleur; elle suppose une certaine *connaissance de Dieu et de sòi-même*, puisqu'elle établit des rapports entre les deux; elle *conforme notre volonté* à celle de Dieu, puisque toute bonne prière contient explicitement ou implicitement un acte de soumission à notre Souverain Maître. Mais elle *perfectionne* tous ces actes, en nous prosternant devant la Majesté divine pour l'adorer, et pour implorer de nouvelles grâces qui nous permettent d'avancer vers la perfection.

Aussi elle nous *unit à Dieu* d'une façon plus *totale* et plus parfaite.

Plus *totale :* la prière saisit en effet, pour les unir à Dieu, toutes nos facultés : *la partie supérieure* de l'âme, l'intelligence, en l'absorbant dans la pensée des choses divines; la volonté, en l'orientant vers la gloire de Dieu et les intérêts des âmes; le cœur, en lui permettant de s'épancher dans un cœur toujours ouvert, toujours aimant et compatissant, et de produire des affections qui ne peuvent être que sanctifiantes; *les facultés sensibles*, en nous aidant à fixer sur Dieu et Notre-Seigneur notre imagination, notre mémoire, nos émotions et nos passions, en ce qu'elles ont de bon; *le corps lui-même*, en nous aidant à mortifier les sens extérieurs, sources de tant de divagations, et à régler notre attitude selon les règles de la modestie.

Plus *parfaite :* la prière, vocale ou mentale, avec les qualités qui l'accompagnent, est un acte de religion inspiré par la foi, soutenu par l'espérance et vivifié par la charité; elle suppose l'humilité, la force et la constance pour bannir les distractions : c'est donc comme un résumé de toutes les vertus chrétiennes.

Aussi les âmes ferventes s'efforcent non seulement de prier à certains moments déterminés, mais aussi de transformer en prière leurs actions, même les plus ordinaires, en les offrant souvent à Dieu en union avec Jésus-Christ.

2° Les *moyens extérieurs* sont, outre la réception des sacrements, la *direction*, les *lectures et exhortations* spirituelles, la sanctification des *relations sociales*.

1. La *direction spirituelle* (voir ce mot) est la *voie normale* pour progresser dans la perfection. « C'est, nous dit Léon XIII, *Testem benevolentiæ*, 22 janvier 1899, ce que l'on a constamment pratiqué dans l'Église; c'est la doctrine qu'ont professée unanimement tous ceux qui, dans le cours des siècles, ont brillé par leur science et leur sainteté. »

Le progrès spirituel en effet est une longue et pénible ascension le long d'un sentier escarpé et bordé de précipices : s'y aventurer sans un guide expérimenté serait une grave imprudence. Ainsi les *commençants* ont à craindre les rechutes, et doivent prendre les moyens de les éviter en pratiquant la pénitence et la mortification avec discrétion; qui leur signalera ces moyens et veillera à ce qu'ils les mettent en pratique prudemment sinon un sage directeur? Après les premières consolations sensibles viennent les sécheresses, qui parfois amènent le relâchement et la tiédeur; qui les préservera de ce péril sinon un bon directeur en leur apprenant comment profiter des consolations et des sécheresses?

Quand on entre dans la *voie illuminative*, ne faut-il pas encore un guide pour discerner les *vertus* principales qui conviennent à telle ou telle personne, les moyens de s'y exercer, la méthode à suivre pour s'examiner avec fruit sur ses progrès et ses défaillances? Et, lorsque se manifeste ce sentiment de *lassitude* qu'on éprouve un jour ou l'autre en découvrant que la voie de la perfection est plus longue et plus pénible qu'on ne l'imaginait, qui empêchera cette impression de dégénérer en tiédeur sinon l'affection paternelle d'un directeur qui saura deviner l'obstacle, prévenir le découragement, consoler le pénitent, le stimuler à de nouveaux efforts, et faire entrevoir les fruits de cette épreuve vaillamment supportée?

Plus nécessaire encore est la direction dans la *voie unitive*. Pour y entrer, il faut cultiver les dons du Saint-Esprit par une docilité généreuse et constante aux inspirations de la grâce. Or, pour discerner les inspirations divines de celles qui viennent de la nature ou du démon, on a souvent besoin des avis d'un conseiller sage et désintéressé. C'est encore plus indispensable quand on subit les premières *épreuves passives*, quand les sécheresses, les ennuis, les craintes de la justice divine, les tentations obsédantes, l'impossibilité de méditer d'une façon discursive, et les contradictions du dehors, viennent fondre sur une pauvre âme et la jeter dans un trouble profond; il est évident qu'un guide s'impose pour prendre à la remorque ce navire désemparé. Il en est de même lorsqu'on jouit des douceurs de la contemplation : cet état suppose tant de discrétion, d'humilité, de [illegible]té, et surtout tant de prudence pour savoir harmoniser la *passivité* avec *l'activité* qu'il est moralement impossible de ne pas s'égarer sans les conseils d'un guide très averti. Voilà pourquoi sainte Thérèse ouvrait son âme avec tant de simplicité à ses directeurs, et recommandait si instamment aux Carmélites de faire de même.

L'objet de la direction et les devoirs du directeur et du dirigé ont été expliqués au mot Direction spirituelle. Ajoutons cependant que les personnes pieuses doivent se tracer, de concert avec leur directeur, un *règlement de vie* qui sera comme un prolongement de la direction. Rien de plus efficace pour mieux utiliser son temps, éviter les caprices et les inconstances, pour surnaturaliser ses actions par l'obéissance, qu'un règlement assez ferme pour soutenir la volonté, et assez souple pour s'adapter à nos devoirs d'état et à ces mille petits incidents qui se présentent dans la vie réelle, surtout quand on l'observe intégralement et chrétiennement et qu'on en rend compte à son directeur. Alors en effet toutes les actions, même les plus ordinaires, sont sanctifiées par la vertu d'obéissance et nous font acquérir des mérites innombrables.

2. Les *lectures et les exhortations spirituelles* complètent et prolongent la direction : un bon livre, c'est au fond une direction écrite, et un entretien spirituel, c'est une direction orale adressée à plusieurs âmes.

Le premier livre spirituel est évidemment l'*Évangile* où nous retrouvons les enseignements et les exemples du divin Maître, avec cette force de persuasion à laquelle les âmes ferventes ne savent pas résister. Les *Actes des Apôtres* et les *Épîtres*, n'étant que les enseignements de Jésus vécus par ses disciples, adaptés aux besoins des fidèles, sont le commentaire le plus authentique des évangiles. Quant aux autres livres, on choisira, sur l'avis du directeur, ceux qui s'adaptent le mieux aux besoins de notre âme, surtout les livres écrits par des saints. On les lira avec un grand *esprit de foi*, non par curiosité ou vanité, pour critiquer le fond ou la forme, mais pour écouter Dieu lui-même nous parlant au cœur; on lira *lentement*, en ruminant et goûtant ce qui nous touche le plus, et surtout avec le désir de le mettre en pratique.

Ce que nous disons des lectures s'applique aux entretiens spirituels.

3. La *sanctification des relations sociales* est aussi un grand moyen de perfection. Notre-Seigneur nous a appris, par sa vie cachée à Nazareth, sa vie publique et sa vie souffrante, qu'il n'est pas une seule de nos relations qui ne puisse devenir une occasion de mérite et même d'apostolat. Nous ne pouvons ici que tracer brièvement les *principes généraux* qui doivent présider à ces relations pour les sanctifier. Quant aux relations spéciales entre parents et enfants, entre hommes d'affaires, etc., il faudra recourir à divers articles de ce Dictionnaire, par exemple aux mots Charité, Justice, etc.

Dans le plan primitif, les créatures étaient destinées à nous porter à Dieu, en nous rappelant qu'il est l'*auteur* et la *cause exemplaire* de toutes choses. Mais depuis la chute, elles nous attirent de telle sorte que, si nous n'y prenons garde, elles nous détournent de Dieu ou du moins nous retardent dans notre marche vers lui. Il faut donc réagir contre cette tendance, et, par l'esprit de foi et de sacrifice, ne nous servir des personnes et des choses que comme de *moyens* pour aller à Dieu.

Or, parmi les relations que nous avons avec les personnes il en est qui sont *voulues* par Dieu, comme les relations de famille ou celles qui sont commandées par nos devoirs d'état. Ces relations doivent être *entretenues* et *surnaturalisées*. On n'est pas en effet dégagé de ses devoirs par le fait qu'on aspire à la perfection; on est au contraire obligé de les remplir d'un façon plus parfaite que les autres. Mais il faut les *surnaturaliser*, en les ramenant à notre fin dernière qui est Dieu. Le meilleur moyen de le faire, c'est évidemment de considérer les personnes avec lesquelles nous entrons en rapport, comme des enfants de Dieu, des frères en Jésus-Christ, de les respecter et de les aimer en tant qu'elles possèdent des qualités qui sont un reflet des perfections divines, et sont destinées à participer à sa vie et à sa gloire. Ainsi c'est Dieu que nous estimons et aimons en elles.

Il y a au contraire des relations *dangereuses* ou *mauvaises* qui tendent à nous faire tomber dans le péché, soit en réveillant en nous l'esprit mondain, soit en nous attachant aux créatures, à cause du plaisir sensible ou sensuel que nous trouvons en leur compagnie, et auquel nous sommes exposés à consentir. C'est un devoir de fuir ces occasions, dans la mesure où cela est possible; et, si on ne peut éviter l'occasion elle-même, c'est un devoir de *l'éloigner moralement* en fortifiant notre volonté contre l'attache déréglée à ces personnes. Agir autrement, c'est compromettre sa sanctification et son salut : car *celui qui aime le danger y succombe*. Eccli., III, 27. Plus donc on veut être parfait, et plus il faut fuir les occasions dangereuses et rechercher celles qui nous portent à Dieu.

Enfin il y a des relations qui, par elles-mêmes, ne sont ni bonnes ni mauvaises, mais simplement *indifférentes*, qui peuvent donc, en vertu des circonstances et de l'intention, être utiles ou nuisibles : telles sont, par exemple, les visites, les conversations, les récréations. Une âme qui vise à la perfection rendra ces relations bonnes par la *pureté d'intention* et par la *modération* qu'elle apportera en toutes choses. Tout d'abord elle ne recherchera que celles qui sont vraiment *utiles* à la gloire de Dieu, au bien des âmes ou à cette détente nécessaire que réclame la santé du corps ou le bien de l'âme. Puis, dans l'usage de ces choses utiles, elle pratiquera cette prudence, cette modestie, cette tempérance qui ramène tout à l'ordre voulu de Dieu. Donc point de ces longues conversations oiseuses, qui sont une perte de temps et une occasion de blesser l'humilité et la charité; point de ces amusements prolongés, immodérés qui fatiguent le corps et déprime l'âme. En un mot, qu'on ait sans cesse devant soi la règle posée par l'Apôtre : *Quoi que ce soit que vous fassiez, en parole ou en œuvre, faites tout au nom du Seigneur Jésus, en rendant par lui des actions de grâces à Dieu le Père*. Colos., III, 17.

Conclusion. — De tout ce que nous avons dit il résulte que l'essence même de la perfection, c'est l'*amour de Dieu* poussé jusqu'à *l'immolation de soi*, immolation qui devient douce à ceux qui aiment Dieu et Notre-Seigneur Jésus-Christ, puisque ce n'est au fond que le *don de soi* à Celui qui se donne tout à nous. Les moyens pour y arriver sont fort simples. C'est tout d'abord le *désir de la perfection* qui n'est que l'élan de notre âme essayant de répondre à l'amour prévenant de Dieu; il nous porte à *connaître* et à *aimer* Celui qui est tout amour, *Deus caritas est; à nous connaître* nous-mêmes pour mieux sentir le besoin de Dieu et nous jeter entre ses bras miséricordieux; cet amour se traduit par une *conformité* aussi parfaite que possible à *la volonté de Dieu*, manifestée par ses lois et ses conseils comme aussi par les événements heureux ou malheureux qui tous servent à nous le faire aimer davantage; et par la *prière*, qui, en devenant habituelle, élève constamment notre âme vers Dieu. Les moyens *extérieurs* eux-mêmes ne sont que l'expression de ces sentiments intérieurs : la direction, le règlement de vie et les lectures de piété nous soumettent à sa volonté sainte; les relations que nous avons avec nos semblables, en qui nous voyons un reflet des perfections divines, nous rapprochent de Dieu et de Jésus, notre modèle et notre collaborateur. Avec lui et par lui, nous sanctifions nos actions les plus communes, et ainsi notre vie tout entière est une marche progressive vers la perfection.

S. Thomas, *Somme théologique*, II^{a}-II^{æ}, q. CLXXXIV, a. 1-3, et *Opuscul. de perfectione vitæ spiritualis*; Alvarez de Paz, *De vita spirituali ejusque perfectione*, l. III; S. François de Sales, *Vie dévote*, *Amour de Dieu*, *Lettres*; Ribet, *L'Ascétique chrétienne*, c. IV-VI; P. Garrigou-Lagrange, *Perfection chrétienne et contemplation*, t. I, c. III; notre *Précis de théologie ascétique et mystique*, 5^{e} édit., p. 203-396, où nous traitons toutes ces questions avec plus d'ampleur, et donnons une abondante bibliographie.

Ad. Tanquerey.

PÉRICARD Joseph (*Jacques* en littérature) est né à Saint-Florentin dans l'Indre le 17 décembre 1876. Après ses études au petit séminaire de Bourges et quatre années de service militaire il fit du journalisme. Il était rédacteur à l'agence Havas quand éclata la guerre de 1914. Mobilisé comme territorial il passa, sur sa demande, dans l'active. Il fut le héros d'un des plus beaux faits d'armes. Le 8 avril 1915, au Bois-Brûlé, les Allemands allaient envahir une tranchée conquise la veille par le bataillon auquel appar-

tenait l'adjudant Péricard. Il était en réserve. Il voit faiblir ceux de l'avant. Sur-le-champ, il groupe des volontaires, court à l'ennemi, se bat héroïquement et comme ses hommes harrassés, blessés, tués, tombent il s'écrie : « Debout les morts! »

Pendant la guerre, il fit paraître *Face à Face* (1916), qui fut couronné par l'Académie française; *Ceux de Verdun* (1917); *Pâques rouges* (1918). Par scrupule littéraire M. Péricard a retiré ces livres de la circulation. Depuis il a fait paraître *J'ai huit enfants* (1926), livre admirable où l'auteur raconte ses joies, ses douleurs, sa fierté de père. *La Croix* a fait de ce livre un éloge très vif et très mérité.

M. Péricard rédige des chroniques hebdomadaires du combattant à l'*Ouest-Éclair*, à la *Petite Gironde*, au *Salut Public*, à l'*Éclaireur de Nice*, etc. Il tient la rubrique des combattants au *Petit Journal* et à l'*Intransigeant*. Enfin il a fondé l'excellent *Almanach du combattant* qui en est à sa septième année et tire à 100 000 exemplaires.

Léon Jules.

PEROSI Lorenzo, directeur perpétuel de la Chapelle Sixtine, est né à Tortone le 20 décembre 1872. Son père, maître de chapelle de la cathédrale et organiste de valeur, le forma lui-même au piano et à l'orgue, au contrepoint et à la composition. A dix-sept ans, L. Perosi devint organiste de l'abbaye et du collège du Mont Cassin; tout en y remplissant ses devoirs professionnels, le jeune musicien se perfectionnait en travaillant soit le chant grégorien, sous la direction du célèbre dom Amelli, dans les riches manuscrits de l'abbaye, soit la fugue, par correspondance, avec le professeur Saladino, de Milan, soit la composition dans l'analyse des œuvres des plus grands maîtres, de Palestrina à Bach et à Wagner. A partir de 1892, L. Perosi mit le sceau à sa culture musicale, tour à tour en prenant au Conservatoire de Milan une licence d'harmonie, de contrepoint et de fugue; en étudiant quelques mois à l'école de musique de Ratisbonne pour se perfectionner dans le contrepoint vocal, à l'abbaye de Solesmes pour y compléter ses connaissances paléographiques. Ainsi armé par ce voyage d'études, et bientôt engagé dans l'état ecclésiastique, le jeune maître était choisi par le cardinal Sarto, patriarche de Venise, pour prendre la direction de la célèbre chapelle de Saint-Marc, et y implanter la réforme musicale entreprise par celui-ci : c'était en 1894. Dix ans plus tard, le cardinal Sarto, devenu Pie X, appelait l'abbé L. Perosi à Rome, pour y continuer le même travail, en commençant par la réforme, à tous points de vue, des chanteurs de la Chapelle Sixtine, où, désormais, les voix d'enfants reprirent leur place normale (voir Chapelle, et Musique, § 7).

La carrière de Mgr L. Perosi a été extrêmement bien remplie, et sa production musicale abondante et intéressante : il a donné, entre autres, une quinzaine d'oratorios remarquables. On se souvient des triomphes qui, dès 1899, accompagnèrent ses voyages en France et à l'étranger, lors des grandes exécutions de ses oratorios de la *Passion*, de la *Résurrection* et, plus tard, de sa cantate sur l'*Immaculée Conception*. Ses messes et motets sont nombreux et parfaitement en rapport avec leur destination. Un surmenage intense et de profonds chagrins obligèrent Perosi à un repos de plusieurs années, heureusement terminé. Ses grands *Psaumes*, alors composés à la mémoire de sa mère, surpassent en profondeur et en beauté ce qu'il avait auparavant écrit.

A. Gastoué.

PÉROU. — Cette république de l'Amérique du Sud a 1 770 000 kilomètres carrés. Large bande de terre bordée au nord par l'Équateur, à l'est par le Brésil et la Bolivie, au sud par le Chili, à l'ouest par l'Océan pacifique, divisée en trois zones : la *Côte*, privée de pluie, qui s'élève jusqu'à l'altitude de 1 500 m. et se prête à la culture de la canne à sucre, du coton, de la vigne, du riz, du maïs; la *Sierra*, formée de plateaux compris entre 2 000 et 4 000 mètres, soumise à la pluie avec des sommets couverts de neige; la *Montagne*, région de forêts, le long des pentes qui descendent des Cordillères du côté de l'Amazone, peut fournir dans ses vallées la canne à sucre, le café, le cacao, le riz, le tabac, la vanille, le manioc. Les montagnes sont parsemées de veines de minerais d'or et d'argent, de cuivre et de plomb qui ont rendu le Pérou synonyme de richesse fabuleuse. Certaines îles sont couvertes de guano et de nitrates dont les dépôts n'ont pu se former que grâce à l'absence continuelle de pluie.

Historique. — Le Pérou était peuplé par les Incas ou Quichuas et les Aymaras avant la conquête espagnole. Les Incas surtout avaient de brillantes traditions. Les Espagnols profitèrent d'une guerre civile entre les deux frères, Huascar et Atahuallgra, pour pénétrer en 1532 à la suite de Pizarre, qui fonda Lima (1535). Les Indiens furent réduits en servitude et condamnés au dur travail des mines. La condition du pays devint déplorable. Pizarre fut assassiné en 1541. Pedro de la Gasca parvint à installer le gouvernement sur une base solide, et le Pérou devint la plus importante des quatre vice-royautés espagnoles de l'Amérique du Sud. Une révolte en 1780 fut réprimée facilement. Dans la guerre d'indépendance de l'Amérique du Sud, le Pérou fut la dernière des possessions espagnoles à se révolter. En 1820, le général San Martin entra dans le pays à la tête d'une armée d'Argentins et de Chiliens et força les Espagnols de se retirer à l'intérieur. L'indépendance du Pérou fut proclamée le 28 juillet 1821; les Espagnols ne furent définitivement chassés qu'en 1826. Depuis ce temps, l'histoire de ce pays n'est qu'une série de révolutions et de guerres civiles. En 1879-1883 eut lieu la guerre avec le Chili. Ce pays avait obtenu de la Bolivie le privilège d'exploiter certains dépôts de nitrates, mais la Bolivie, inspirée par le Pérou qui désirait garder le monopole de ce produit, voulut l'imposer de nouvelles taxes. Le Chili déclara la guerre aux deux alliés et, après une série de combats sur terre et sur mer, leur imposa le traité du 20 octobre 1883 par lequel lui était accordée la possession des territoires objets du litige.

État présent. — La population est de 3 050 000 habitants, parmi lesquels les indiens civilisés sont dans la proportion de 57 p. 100; il y a 100 000 nègres et 30 000 chinois. La langue officielle est l'espagnol, mais les indiens ont conservé leurs idiomes nationaux, l'Ayra et le Quichua.

Par la constitution promulguée le 31 août 1867, le pouvoir législatif appartient à un sénat composé de deux députés par province, et à une chambre de représentants nommés par les collèges des provinces et paroisses (1 par 20 000 habitants). Le président est élu par le peuple pour 5 ans. Aux termes de la constitution, la religion catholique est religion d'État, seule autorisée à l'exercice public; mais les autres cultes sont tolérés : il y a 6 000 protestants, 500 juifs; 28 000 indigènes appartiennent à d'autres religions.

Le Saint-Siège a un délégué apostolique qui réside à Lima et est chargé du Pérou, de la Bolivie et de l'Équateur. Le Pérou entretient un représentant auprès du Vatican. Pour la nomination des évêques, le président de la république jouit du droit de patronat en vertu d'un bref de Pie IX (5 mars 1876); en fait, le gouvernement présente au Congrès une liste de 6 candidats et le candidat choisi est présenté par le Président à l'institution pontificale.

Il y a 9 évêchés groupés autour de l'archevêque de

Lima, primat du Pérou; ce sont Arequipa, Cajamarca, Chachapoyas ou Maynas, Cuzco, Guamgmanga ou Ayacucho, Huanuco, Huaraz, Puno et Trujillo.

Lima est célèbre pour la richesse incroyable de ses églises principales, on y admire des candélabres et des statues de grandeur naturelle en argent massif; on y vénère le corps de sainte Rose († 1620). Trois conciles provinciaux y furent tenus en 1552, 1657 et 1683; ce dernier, présidé par S. Torribio Mogrovejo, régla toutes les obligations de la vie chrétienne et du ministère paroissial. Les paroisses sont généralement trop étendues; ainsi le diocèse de Lima ne compte que 66 paroisses et 7 succursales pour 450 000 habitants. Cajamarca a 36 paroisses pour 443 000 habitants et la proportion est partout sensiblement la même. L'université d'État ou université Saint-Marc, qui comptait, en 1920, 1 308 étudiants, a le titre d'université pontificale depuis 1551; ses tendances irréligieuses ont forcé les catholiques à fonder une université libre où l'on enseigne les lettres et le droit.

René Hedde.

Bolivie. — Au temps où le Pérou était gouverné par les vice-rois d'Espagne, il se divisait en Haut-Pérou et Bas-Pérou. Depuis l'indépendance, le Bas-Pérou a gardé la dénomination de Pérou, et le Haut-Pérou est devenu la république de Bolivie.

La superficie de la Bolivie est plus du double de celle de la France, mais sa population n'est que de 3 millions d'habitants, dont 250 000 Indiens. Quatre sièges épiscopaux : La Plata ou Charcas, métropole; trois suffragants : Cochabamba, La Paz et Santa-Cruz de la Sierra.

J. Bricout.

PERRAUD Adolphe-Louis-Albert (1828-1906), né à Lyon d'un père officier, mort à Autun, et, selon son désir, enterré à Paray-le-Monial. Élève de l'École normale supérieure et agrégé d'histoire, professeur au lycée d'Angers, il entre, en 1852, à l'Oratoire de Paris, est ordonné prêtre en 1855, puis professe l'histoire ecclésiastique à la Sorbonne depuis 1865 jusqu'à sa nomination à l'évêché d'Autun en 1874. En 1882, il devient membre de l'Académie française; de 1884 à 1902, année où il donne sa démission, il est supérieur général de l'Oratoire de France; en 1895, il est cardinal.

Outre les *Œuvres pastorales* et les *Paroles de l'heure présente* (1872), il faut mentionner, parmi les publications du cardinal Perraud : *Études sur l'Irlande contemporaine* (1862), *L'Oratoire de France aux XVII^e^ et XIX^e^ siècles* (1865), *Le cardinal de Richelieu* (1882), *Le Père Gratry* (1900). Son livre sur *Les Vertus cardinales* est également apprécié.

Son frère puîné, le sympathique abbé Charles Perraud, qui fut un prédicateur renommé, mourut en 1892, dans sa soixante-deuxième année. On lit encore avec édification et profit ses *Méditations sur les sept paroles de Notre-Seigneur Jésus-Christ en croix*, Paris, 1890.

Le P. Lecanuet, lui aussi de l'Oratoire, avait d'abord caractérisé l'éloquence de Mgr Perraud par ces mots sévères : « Talent froid et académique »; il s'est ensuite incliné devant le jugement très autorisé du P. Longhaye, jésuite, qui, dans ses belles études sur les écrivains catholiques du XIX^e^ siècle, établit surabondamment que l'éloquence du cardinal oratorien ne fut point si froide qu'on le pense, qu'un courant chaud circule sous ce glacier et jaillit souvent au dehors. Dans son dernier volume, encore inédit, de *L'Église de France sous la III^e^ République*, Lecanuet écrit donc : « Il est incontestable que Mgr Perraud, évêque d'Autun, a regardé comme son principal devoir d'instruire ses fidèles, de leur prêcher la vie chrétienne, et qu'il l'a fait avec un zèle tout apostolique. Nul village de son diocèse, nulle communauté religieuse qui ne l'ait entendu plusieurs fois. Ses milliers d'exhortations aux hommes, aux parents, aux enfants sont le plus souvent des chefs-d'œuvre de persuasion, de doctrine et de bonne grâce. Il a donné au moins cinq ou six carêmes dans sa cathédrale. » Et que de discours prononcés dans de grandes cérémonies : centenaire de l'École normale, centenaire de l'Institut de France, centenaire de Lamartine, centenaire du baptême de Clovis, centenaire de l'arrivée de saint Augustin à Cantorbéry, éloges du cardinal Lavigerie, de Mgr Dupanloup, du cardinal Guibert, du maréchal de Mac-Mahon, du duc d'Aumale, etc.! En somme, conclut le P. Longhaye, *Dix-neuvième siècle*, t. v, p. 60, cité par Lecanuet, « Mgr Perraud a noblement rempli sa tâche d'apôtre... Il y a dépensé toutes les ressources d'une intelligence étendue et ferme, grave, discrète, pondérée, mais sans préjudice pour l'énergie, la souplesse, la chaleur vraie du sentiment. Que veut-on de plus d'un pasteur d'âmes? L'éloquence de bonne marque n'a-t-elle pas ses nuances comme ses degrés et, pour être orateur, surtout dans une chaire épiscopale, faut-il de nécessité être impétueux, brusque d'allures et même quelque peu fébrile? Je ne le crois pas. »

Ne pouvons-nous point ajouter que le cardinal Perraud est, comme Mgr d'Hulst, de ces orateurs que leur auditoire n'apprécie pas toujours à l'égal de leur mérite, mais qu'on ne cessera de relire avec le plus vif intérêt?

Avec le P. Lecanuet encore, rappelons que Mgr Perraud ayant, en 1902, dans son éloge de Mgr Dupanloup, flétri fort justement « le ministère de dépravation », M. Combes supprima son traitement. « Ses diocésains voulurent le lui rendre, et l'évêque conserva depuis comme une relique la liste un peu noire, mais combien touchante, des ouvriers du Creusot qui tous avaient voulu souscrire pour au moins quelques sous. »

J. Bricout.

PERRÉAL Jean, dit aussi Jean de Paris, fut le peintre de Charles VIII, de Louis XII, de François I^er^, et de Marguerite d'Autriche à la personne de qui il fut particulièrement attaché. Plusieurs documents parlent de lui : on sait qu'il fournit des dessins pour le tombeau des ducs de Bretagne à Nantes et pour l'église de Brou; mais pas une œuvre ne subsiste qu'on puisse lui attribuer avec certitude. On l'a parfois identifié avec un peintre de madones délicates et pâles, au type bien français, désigné sous le nom de Maître de Moulins.

Jean Perréal mourut en 1530.

R. de Maulde de la Clavière, *Jean Perréal dit Jean de Paris*, Paris, 1896.

Carletta Dubac.

PERREYVE Henri naquit à Paris le 11 avril 1831. Son droit terminé, il entra à l'Oratoire; mais, après dix-huit mois, sa santé l'obligea de laisser la vie de communauté pour rentrer dans sa famille. Ordonné prêtre en 1858, il était chargé des catéchismes de Sainte-Clotilde et de Saint-Thomas d'Aquin; en 1860, il était nommé aumônier du lycée Saint-Louis, et, l'année suivante, il devenait professeur d'histoire ecclésiastique à la Sorbonne. Il mourait à Paris le 24 juin 1865.

A dix-neuf ans, il avait fait la connaissance de Lacordaire. Le grand dominicain lui ayant légué ses manuscrits et sa correspondance, il publia, avec une intéressante préface, les *Lettres du P. Lacordaire à des jeunes gens* (un assez grand nombre lui avaient été adressées à lui-même). Nous avons, du reste, deux volumes de ses propres lettres. Parmi ses autres écrits, il faut mentionner *La journée du malade* (voir art. Malades) et les *Entretiens sur l'Église catholique*.

Gratry, dont il avait suivi à l'Oratoire le cours de philosophie, a raconté sa vie en des pages qui ont édifié bien des âmes.

J. Bricout.

PERRUCHOT Louis-Lazare naquit en 1852, au diocèse d'Autun. Ordonné prêtre, et consacré par ses goûts à des études musicales solides, l'abbé Perruchot s'efforça de faire revivre autour de lui, et spécialement comme maître de chapelle du séminaire de Rimont, la musique vraie de l'Église. Appelé à Paris vers 1888, il y fonda et dirigea successivement les maîtrises de Notre-Dame-des-Blancs-Manteaux et de Saint-François-Xavier, dont les merveilleux offices attirèrent bientôt les amis de la musique religieuse. En 1909, M. Perruchot accepta les fonctions de maître de chapelle de la cathédrale de Monaco, où, donnant à la fois toute sa mesure de musicien et sa valeur de prêtre, il fut, continuant de remplir le même office, nommé tour à tour chanoine, vicaire capitulaire, puis vicaire général : en 1921, le pape Benoît XV le créait Prélat de sa maison, au double titre sacerdotal et artistique.

Mgr Perruchot offre le type parfait du maître de chapelle : on ne peut guère lui associer, dans ce sens, que son collègue Mgr Moissenet, de la cathédrale de Dijon (voir Écoles). Aussi, lorsque seul en France, ou à peu près, il joignait la science du choix et de la culture des voix, à un répertoire entièrement conforme aux vues de l'Église, nombreux furent les maîtres de chapelle attirés à son école par ses exemples et ses conseils. C'est entre autres pendant son séjour aux Blancs-Manteaux, à Paris, que la proximité de cette paroisse et de celle de Saint-Gervais le mirent en rapport avec Ch. Bordes, près duquel M. l'abbé Perruchot fut le véritable initiateur du mouvement que celui-ci devait si vigoureusement diffuser (voir Bordes et Écoles). Mgr Perruchot est, de plus, un compositeur éminent, et sûrement le meilleur compositeur de musique d'église que possède la France. Ses œuvres latines, où quelques-uns affectaient autrefois de ne voir que des manifestations d'école, sont universellement connues, et ont maintes fois servi de modèle à de nouvelles compositions. La messe à deux voix inégales pour alterner avec celle « des Anges », la messe de Mariage, les « saluts » et motets divers, pour tous les genres de chœurs, la collection considérable de ses Offertoires pour tous les dimanches et fêtes, en des combinaisons variées, des cantiques français et chœurs pour certaines circonstances, un oratorio en l'honneur de sainte Dévota, patronne de Monaco, constituent la de production infiniment remarquable de ce compositeur.

En 1921, lorsqu'il s'agit de créer une Association générale française de Sainte-Cécile, c'est le nom de Mgr Perruchot qui fut acclamé par le Congrès de Strasbourg, comme Président général de la future fédération.

A. Gastoué.

PERSÉCUTIONS ROMAINES. — I. L'ère des persécutions. II. Les auteurs des persécutions. III. Les causes des persécutions. IV. Le nombre des martyrs.

I. L'ère des persécutions. — L'ère des persécutions romaines, dont on fixe d'ordinaire le commencement à l'an 64, date du premier massacre de chrétiens ordonné par Néron, et la fin à l'édit de tolérance promulgué par Constantin en 313, ne comprend pas, à proprement parler, trois siècles, comme on le dit communément, mais en réalité deux siècles et demi, ou, très exactement, deux cent quarante-neuf ans. Ce long espace de temps, qui vit se succéder à la tête de l'empire romain d'abord le dernier des Césars, puis la dynastie des Flaviens, puis la dynastie des Antonins, puis des empereurs sans attaches dynastiques, puis des souverains fédérés possédant en commun la dignité impériale et gouvernant chacun un groupe de provinces, ne fut pas un temps de persécution ininterrompue. La guerre faite aux chrétiens connut des trêves. L'Église traversa *six* années de souffrances au premier siècle, *quatre-vingt-six* au deuxième, *vingt-quatre* au troisième, *treize* au commencement du quatrième. Elle aurait donc été persécutée en tout pendant *cent vingt-neuf* ans, et aurait goûté *cent vingt* années de paix relative, dont *vingt-huit* au Ier siècle, *quinze* au deuxième, *soixante-seize* au troisième. Et comme une précision absolue en la matière est à peu près impossible, disons simplement qu'en fin de compte, de Néron à Constantin, les années de persécution et les années de repos se balancèrent pour l'Église d'une manière à peu près égale.

II. Les auteurs des persécutions. — La confusion entre les juifs et les chrétiens qui régna d'abord, à Rome, dans l'esprit public, fut favorable aux disciples de Jésus, jusqu'au jour où Néron imputa aux chrétiens l'incendie de la Ville éternelle (en 64). Il semble que, dès lors, un édit de proscription fut porté contre eux : *Christiani non sint.* Cet édit primitif, dont la formule se retrouve dans plusieurs documents contemporains des persécutions, est généralement attribué à Néron. Tertullien l'appelle : *institutum neronianum.* Cependant quelques critiques, qui ne pensent pas que Néron ait étendu ses premières rigueurs hors de Rome, seraient portés à retarder jusqu'au règne de Domitien l'ouverture des persécutions légales. Plus jeune ou plus vieille de trente ans, commencée en 64 ou commencée en 95 (date du martyre de plusieurs membres de l'aristocratie romaine), la « législation persécutrice » est certainement née avant la fin du Ier siècle.

Trajan l'applique. En 112, Pline est saisi de dénonciations contre les chrétiens de Bithynie, déjà extrêmement nombreux. Selon sa coutume, il écrivit a l'empereur pour lui demander des instructions. Trajan lui répond par un rescrit demeuré célèbre, dont les dispositions se résument ainsi : ne pas faire d'enquête pour découvrir les chrétiens de la province, *conquirendi non sunt*, et ne pas les poursuivre d'office; cependant condamner ceux qui, accusés régulièrement, se reconnaissent chrétiens; mais acquitter ceux qui déclarent ne point professer ou avoir cessé de professer le christianisme, et le prouvent en faisant acte d'idolâtrie. Cette réponse s'expliquerait difficilement, si le délit de christianisme n'était pas déjà établi. Elle prouve en même temps que les chrétiens sont poursuivis pour ce seul délit et non pour des inculpations de droit commun — lèse-majesté ou crime contre la morale — puisque l'empereur ordonne que, s'ils renoncent à leur foi, ils doivent être renvoyés absous.

La jurisprudence ainsi réglée dure pendant tout le IIe siècle. Hadrien, puis Antonin le Pieux la confirment. La même règle est rappelée, en 177, par Marc-Aurèle, répondant au légat de la Lyonnaise. Bref, dans tous les procès des chrétiens du IIe siècle dont il nous reste une relation authentique, dans ceux de Polycarpe, des martyrs de Lyon, de Justin, de Ptolémée, d'Apollonius, des martyrs de Scillium, les choses se passent conformément au rescrit de Trajan. Toutefois, si Marc-Aurèle fait, comme ses prédécesseurs, dépendre du libre choix des chrétiens leur condamnation ou leur acquittement, il n'interdit pas de les rechercher et de les poursuivre d'office : nous savons par un mot de Celse que sous son règne on commence à les traquer partout.

Ce régime de persécution générale devient la règle au IIIe siècle. C'est ainsi que Septime-Sévère, en 202, prohibe par un édit la propagande chrétienne : ceux

qui y sont mêlés, c'est-à-dire les convertisseurs et les convertis doivent être arrêtés et jugés; des procès célèbres, comme celui de Perpétue et Félicité et de leurs compagnons à Carthage, de Clément et de ses disciples à Alexandrie, font comprendre la manière dont cet édit fut appliqué.

Suit un édit de 235 par lequel Maximin ordonne la proscription, non encore des chrétiens en masse, mais des principaux chefs des Églises et de leurs prêtres les plus savants : c'est ainsi qu'un document contemporain montre déportés à la fois en Sardaigne le pape Pontien et le docteur Hippolyte.

Léger répit sous le règne de Philippe. Il faut attendre jusqu'au règne de Dèce et à l'année 250 pour voir éclater la première persécution vraiment universelle. D'après l'édit qu'il promulgue dans tout l'empire, tous les chrétiens, hommes, femmes, enfants, dans les villages aussi bien que dans les villes, sont, à un jour fixé, mis en demeure de sacrifier aux dieux : l'obéissance doit être constatée par écrit, et le refus est puni de mort. On a nombre de certificats de sacrifice, rédigés sur des papyrus découverts en Égypte. Mais la plupart des chrétiens traduits en justice donnèrent leur sang pour leur foi.

Sept ans après la mort de Dèce, l'Église était redevenue assez forte pour supporter une nouvelle persécution. En 257, un édit de Valérien oblige les évêques et les prêtres à renoncer au christianisme, sous peine d'exil, et interdit à tous les chrétiens les réunions religieuses et la fréquentation de leurs cimetières, sous peine de mort. En 258, un second édit du même prince frappe diverses classes de la population chrétienne : les évêques, les prêtres, les diacres, qui devaient être exécutés sur-le-champ; les nobles, mis en demeure de sacrifier sous peine de décapitation; les matrones, qui pour refus de sacrifice seront passibles de la confiscation et de l'exil; la classe riche et puissante des esclaves du fisc, les Césariens, qui, s'ils persistent dans la foi chrétienne, seront réduits au dernier état de l'esclavage et condamnés à la servitude de la glèbe. C'est en vertu du premier édit que saint Cyprien fut condamné à l'exil, et en vertu du second qu'il fut condamné à mort. Le second édit atteignit pareillement le pape Sixte II et ses diacres à Rome, Fructueux et ses diacres à Tarragone; parmi les nobles, Émilien en Afrique; et parmi les Césariens, Hyacinthe et Protus à Rome.

En 274, un nouvel édit est promulgué par Aurélien; nous n'en connaissons pas la teneur, mais Lactance le qualifie de « sanglant ».

Au début du IVe siècle, le doyen des empereurs, Dioclétien, se montre bienveillant pour les fidèles. Mais tout à coup, sous l'influence de l'un des Césars, Maximien-Galère, ses dispositions changent; un vent de persécution se remet à souffler. On commence par exclure les chrétiens de l'armée. Enfin paraît, en 303, un nouvel édit, ordonnant que les églises seront rasées, que les Écritures sacrées seront livrées aux flammes, que les chrétiens élevés en dignité perdront leurs honneurs, que les gens du peuple, s'ils s'obstinent dans la religion chrétienne, seront privés de liberté. L'édit était exécutoire dans tout l'Empire. Comme si ces mesures n'étaient pas assez rigoureuses, un deuxième édit est promulgué en 303, ordonnant que tous les chefs des Églises soient jetés en prison. Un troisième paraît dans la même année, disant que les ecclésiastiques prisonniers qui consentiront à sacrifier seront renvoyés libres, et que ceux qui refuseront seront punis par les plus cruels supplices. Il y eut, à la suite de cet édit, de nombreux martyrs.

Cependant la masse de la population chrétienne n'était pas atteinte. Les ecclésiastiques seuls avaient été mis en demeure de se souiller par des sacrifices. En 304, une quatrième ordonnance fut lancée, commandant en termes généraux que « tous, en tout pays, dans chaque ville, offrent publiquement des sacrifices et des libations aux idoles. » C'était à peu près les termes de l'édit de Dèce. Cette fois, comme alors, la persécution fit rage partout.

Mais à la suite de l'abdication de Dioclétien (305) et d'un nouveau partage de l'empire, la persécution cessa complètement en Occident. Elle continua à sévir dans l'Europe Orientale, l'Asie Mineure et l'Égypte, que gouvernaient deux hommes bien faits pour s'entendre, Galère et Maximin Daia. En 306, un cinquième édit fut publié dans cette moitié de l'empire, contraignant tous les habitants à sacrifier, par appel nominal. Ce fut, dit Eusèbe, un « orage inexprimable ». Dans quelques provinces, les souffrances des chrétiens étaient horribles. Cependant, comme si cet édit était inefficace, en 308, un sixième fut promulgué dans les États de Maximin Daia : pour rendre inévitables les actes d'idolâtrie, il était commandé d'arroser d'eau lustrale toutes les denrées mises en vente dans les marchés : des sentinelles devaient veiller à la porte des bains publics, afin de contraindre les baigneurs à brûler de l'encens devant les statues des dieux.

Tout à coup, la scène change. En 311, Galère malade promulgue le premier édit de tolérance. Mais ce revirement n'eut pas de suite... Après la mort de Galère, Maximin, devenu maître de la partie asiatique des États de son collègue, recommença la persécution, en Orient. Ses successeurs allaient bientôt abandonner sa politique religieuse. Au mois de mars 313, Constantin, avec son collègue et allié Licinius, promulguait à Milan la célèbre charte de paix religieuse qui donna enfin aux consciences la liberté revendiquée par les chrétiens depuis Néron. La réaction païenne tentée par Julien l'Apostat n'eut pas de succès (voir art. Julien l'Apostat).

III. Les causes des persécutions. — Les causes des persécutions peuvent se réduire à trois : le préjugé populaire; le préjugé des hommes d'État; les mesquines passions personnelles des souverains.

1° *Le préjugé populaire.* — A l'origine, les chrétiens se confondaient pour les Romains avec les juifs. Or la populace de Rome et des grandes villes reprochait aux juifs leur athéisme, c'est-à-dire un culte sans images; leur exclusivisme, c'est-à-dire le refus de se mêler aux autres cultes, soit des dieux, soit des empereurs; leur misanthropie, leur haine du genre humain, dont les séparaient les mœurs, la nourriture, le soin de conserver la pureté de la race. Longtemps les chrétiens furent considérés comme formant une branche du judaïsme. Mais peu à peu, on comprit qu'ils s'en détachaient. Ils demeurèrent néanmoins chargés, aux yeux du peuple, de l'impopularité des juifs; comme eux et désormais plus qu'eux, ils encoururent le reproche d'athéisme et de « haine du genre humain », *odium generis humani*. On les accusait d'adorer une tête d'âne. Ils parurent même aux idolâtres être religieusement inférieurs aux juifs eux-mêmes : ceux-ci avaient des sacrifices; les chrétiens, plus athées encore, n'en avaient pas. D'où trois races d'hommes : les Grecs ou gentils au premier rang, les juifs au deuxième, et en dernier lieu les chrétiens, *tertium genus*, dit Tertullien. Cette « troisième race » finit par être accablée de tous les crimes et devint, aux yeux du peuple, une race réprouvée. Les forfaits qu'on lui prêtait étaient horribles : incestes, meurtres, anthropophagie rituels. Les récits les plus effroyables couraient sur les abominations qui avaient lieu, disait-on, dans leurs assemblées liturgiques. On racontait que les ténèbres y couvraient des mystères inouïs de dépravation et de cruauté. On leur reprochait surtout l'usage des malé-

fices, accusation terrible à une époque où l'on avait grand'peur des sorciers. On comprend donc que le peuple ait crié : « A bas les athées! Les chrétiens aux lions! » Et comment le peuple ne se serait-il pas laissé abuser par des imputations aussi insensées, quand on voit l'un des plus célèbres rhéteurs du IIe siècle, Fronton, l'ami de l'empereur Antonin, le précepteur de Marc-Aurèle, faire à Cirta un discours public dans lequel il répète les accusations abominables dont se repaissait, au sujet des chrétiens, l'imagination du vulgaire?

2° *Le préjugé des hommes d'État.* — Il semble que les empereurs du IIe siècle, un Trajan, un Hadrien, un Antonin, un Marc-Aurèle ne partageaient pas le préjugé populaire; ils subissaient tout simplement le préjugé de la légalité. Ce qu'ils condamnaient chez les chrétiens, ce n'était pas les crimes imaginaires dont on les chargeait si injustement, c'était leur obstination à être et à demeurer chrétiens. Il existait une loi non abrogée, qui avait été publiée à l'origine contre la « superstition nouvelle » et qui défendait d'être « chrétien », *Christiani non sint.* Puisque cette loi était toujours en vigueur, il fallait qu'elle fût observée : être chrétien ne représentait aucun crime, si ce n'est la désobéissance à la loi, mais le crime de désobéissance devait être puni. C'est ce que Pline, avec l'approbation de Trajan, a châtié chez les chrétiens de Bithynie : « l'entêtement et l'inflexible obstination », *pertinaciam certe et inflexibilem obstinationem.* Marc-Aurèle s'exprime comme Pline, dans le seul endroit de ses *Pensées* où il daigne faire une allusion aux chrétiens : il leur reproche de mériter la mort par leur « opiniâtreté » et d'y courir avec une sorte de « faste tragique ».

Au prétexte de la légalité s'ajouta, pour les empereurs du IIIe siècle, le préjugé proprement politique. Septime-Sévère voit déjà un péril public dans la multiplicité croissante des chrétiens. Et ce sentiment se traduit, avec une précision cruelle, dans l'édit de persécution de Dèce, puis dans ceux de Valérien. Valérien dénonce les chrétiens comme formant une coalition dangereuse pour l'Empire, *nefariæ congregationis.* L'accusation banale d'*odium generis humani*, lancée, dès le Ier siècle, contre les chrétiens, prend un sens précis. Le *genus humanum*, dans le langage politique des Romains, ne signifiait autre chose que l'ensemble de leur civilisation, avec ses traditions, ses mœurs, ses dieux et ses lois, civilisation qu'il fallait accepter sans distinction et sans choix, si l'on ne voulait paraître la rejeter tout entière. C'était déjà, comme on l'a dit, la théorie du « bloc ». Or les chrétiens faisaient des distinctions. Ils refusaient notamment d'adorer les dieux et l'empereur. Ils attaquaient par conséquent la civilisation romaine; ils devenaient des ennemis publics; ils se mettaient hors la loi. La politique des empereurs ne pouvait s'accommoder d'une pareille insoumission.

3° *Passions personnelles des souverains.* — Aussi bien, les empereurs obéissaient parfois à de mesquines passions personnelles. Si Néron rejette sur les chrétiens l'incendie de Rome, c'est pour se décharger de l'odieux de son crime. Maximin proscrit les chrétiens en haine de son prédécesseur Alexandre-Sévère, qui les avait favorisés. Dèce lui-même joint aux motifs d'ordre plus général qui inspirèrent son édit une aversion personnelle contre le tolérant Philippe, dont il a usurpé la place. Valérien poursuit, comme Dèce, dans les membres de l'Église des adversaires prétendus de l'État; mais un contemporain (saint Denys d'Alexandrie) nous apprend que Valérien était aussi un occultiste, et que la superstition, l'abus des arts magiques, la confiance aux délations intéressées des devins, eurent une grande part dans l'évolution qui transforma l'ancien ami des chrétiens en persécuteur. Divers traits de sa persécution montrent d'ailleurs que la cupidité, l'amour de l'argent n'étaient pas étrangers aux mesures qu'il prenait contre les associations chrétiennes dont il convoitait les dépouilles. Comme pour Valérien, des réponses d'aruspices, des consultations d'oracles, paraissent avoir déterminé Dioclétien, presque contre son gré, à commencer la dernière persécution. Celui de ses collègues impériaux qui eut sur lui le plus d'ascendant, Galère, était lui-même animé contre les chrétiens par les conseils de sa mère, vieille paysanne fanatique, qui avait été prêtresse. Bref, parmi les causes des persécutions, il faut compter des passions qui sont loin de faire honneur aux persécuteurs.

IV. Le nombre des martyrs. — Quel est le nombre des martyrs? C'est une question que les historiens et les apologistes se sont posée depuis longtemps, et à laquelle, disons-le tout de suite, il est impossible de répondre d'une façon précise. Au XVIe siècle, le P. Florès fixait le nombre des martyrs à « onze millions et plus » : *in Ecclesia numerari undecim martyrum milliones, et eo plures.* Et sur ce nombre, un auteur moderne, Gaume, a cru pouvoir attribuer à la seule ville de Rome deux millions et demi de martyrs. Ces calculs ne reposent sur aucune base, et ces chiffres, répétés quelquefois encore, sont dénués de valeur historique. Aussi bien, sans plus de raison, au XVIIe siècle l'anglais Dodwell soutenait la thèse *De paucitate martyrum* que dom Ruinart n'eut guère de peine à réfuter. De nos jours Harnack, à propos d'un texte d'Origène, a repris la thèse du petit nombre relatif des martyrs dans les deux premiers siècles. Il reconnaît toutefois qu'il ne faut pas trop presser le sens de ce texte, qui semble en opposition avec une parole bien antérieure de saint Irénée sur « la multitude des martyrs » : *Ecclesia omni in loco multitudinem martyrum in omni tempore præmittit.*

1. *Grand nombre des martyrs dans les deux premiers siècles.* — Sous Néron : Tacite et saint Clément de Rome emploient l'un et l'autre, pour désigner les victimes du massacre de 64, la même expression : *multitudo ingens.* Sous Domitien : saint Jean montre Rome « enivrée du sang des martyrs », et ce même sang coulant en Asie. Sous Trajan : la correspondance de Pline indique de nombreux martyrs en Bithynie, et celle de saint Ignace fait voir la persécution sévissant à la fois en Orient et en Occident. Sous Hadrien : les victimes de la persécution sont nombreuses en Asie et à Rome. Sous Antonin le Pieux : saint Justin nous montre les chrétiens mourant par la hache, par la croix, par les bêtes et par le feu; et le satirique Lucien dit que « beaucoup parmi les chrétiens méprisent la mort et se laissent immoler. » Le règne de Marc-Aurèle fut fatal aux disciples du Christ : avant de publier la relation du martyre des chrétiens de Lyon, l'historien Eusèbe, qui avait sous les yeux un *Recueil des anciens martyrs*, rappelle que la persécution s'était rallumée la dix-septième année du règne de Marc-Aurèle et ajoute : « On peut conjecturer que des *milliers de martyrs* s'y illustrèrent d'après ce qui s'est passé dans une seule nation. » On sait que cette nation était la Gaule romaine, une de celles où le christianisme était alors le moins répandu. L'*Octavius* de Minutius Félix (fin du IIe siècle) rend le même témoignage. Et un peu plus tard Clément d'Alexandrie écrit : « Nous voyons de nos yeux couler à torrents le sang des martyrs brûlés vifs, mis en croix et décapités. » Dans l'Afrique romaine, tardivement évangélisée, la persécution ne commença qu'en 180. Les *Passions* de ce temps, les écrits de Tertullien, de saint Cyprien et plus tard de saint Augustin témoignent que cette province donna tout de suite *multos fratres martyres.* Les premiers livres de Tertullien, notamment (écrits vers 197),

montrent les prisons de Carthage remplies de candidats au martyre, *martyres designati*, des chrétiens déchirés avec des ongles de fer, étranglés avec des lacets, assommés avec des lanières garnies de balles de plomb, lapidés dans les rues, brûlés dans leurs maisons, livrés aux bêtes dans l'amphithéâtre, consumés à petit feu.

2. *Grand nombre des martyrs à l'époque des persécutions générales (IIIe siècle).* — On voit sous Dèce une multitude de fugitifs qui abandonnent tout pour échapper à la persécution : « second degré du martyre », pour parler comme saint Cyprien. Premier degré : d'autres chrétiens meurent en prison ou dans les supplices, d'autres sont lapidés ou brûlés vifs dans les rues par le peuple. Tout cela en Afrique, notamment à Carthage. D'après saint Denys d'Alexandrie, mêmes scènes en Égypte, et le nombre des victimes est très considérable. La persécution de Valérien ne le cède pas en terreur à celle de Dèce : hécatombes de chrétiens à Utique et dans toute l'Afrique chrétienne; pour l'Égypte, saint Denys d'Alexandrie écrit : « Les nôtres sont nombreux et vous ne les connaissez pas, et il est superflu de faire la liste de leurs noms; toutefois sachez que des hommes, des femmes, des jeunes gens, des vieillards, des jeunes filles, et des personnes avancées en âge, des soldats, de simples particuliers, des gens de toute race et de tout âge, après avoir vaincu, les uns par les fouets et le feu, et les autres par le fer, ont reçu la couronne. »

3. *Les hécatombes de la dernière persécution.* — La persécution à laquelle est resté attaché le nom de Dioclétien dura dix ans (303-313). Pour l'Orient, nous avons le témoignage d'Eusèbe. « Il n'est pas possible, dit-il, d'exprimer par la parole le nombre des martyrs de Dieu qu'il a été donné aux habitants des villes et des campagnes de contempler de leurs yeux. » A Nicomédie, les fidèles brûlés ou noyés sont « une multitude compacte ». Eusèbe estime à « dix mille » hommes, femmes et enfants, les fidèles martyrisés en Égypte. Pour la Thébaïde, il ajoute : « Tous ces supplices durèrent des années entières; tantôt c'était plus de dix et tantôt plus de vingt victimes qui étaient mises à mort; une autre fois, elles n'étaient pas moins de trente et elles approchaient de soixante; et une autre fois encore, en une seule journée, le nombre s'élevait jusqu'à cent hommes, sans compter les femmes et les enfants... Nous avons vu nous-même, étant sur les lieux, un grand nombre de chrétiens subir en masse, le même jour, les uns la décapitation, les autres le supplice du feu, si bien que le fer homicide était émoussé et que les bourreaux se relayaient les uns les autres. » Parfois les martyrs « ne sont plus traités selon les lois communes, mais comme des ennemis en temps de guerre »; ainsi, « toute une petite ville peuplée de chrétiens, en Phrygie, fut entourée par des soldats, qui allumèrent un incendie et brûlèrent tout avec les enfants et les femmes, tandis que ceux-ci imploraient Dieu, le Père de tous. » En 308, il y eut à Césarée de Palestine tant de martyrs privés de sépulture que « la ville était tout à l'entour jonchée d'entrailles et d'ossements humains. » Les mines de la Palestine et de la Cilicie regorgeaient de condamnés chrétiens, et beaucoup de ces forçats, dit Eusèbe, furent ensuite décapités ou brûlés. En Occident, ces hécatombes furent sans doute moins fréquentes et moins nombreuses. On a pourtant gardé le souvenir du martyre de saint Maurice et de la légion thébéenne, que la légende a sans doute grossi. A Rome, une des inscriptions composées par le pape Damase fut gravée sur la tombe commune de soixante-deux soldats chrétiens décapités par l'ordre de leurs chefs. Et les catacombes renferment des groupes de martyrs immolés ensemble, soit pendant la dernière persécution, soit pendant les précédentes.

Bref, si l'on veut bien, à tous ces martyrs, ajouter la liste de ceux que les historiens et les martyrologes ont négligé de mentionner — voir sur le *Martyrologe hiéronymien*, le plus complet que nous possédions, les *Prolegomena* de Rossi-Duchesne et *Les origines du culte des martyrs*, par le P. Delehaye, Bruxelles, 1912 — on sera bien forcé de reconnaître que la thèse *De paucitate martyrum* est un non-sens, et qu'en fait, sans qu'on puisse rien préciser, le nombre des martyrs est extrêmement élevé, voire incalculable.

Paul Allard, *Histoire des persécutions*, 5 vol., Paris, 1905-1911; *Le christianisme et l'Empire romain, de Néron à Théodose*, Paris, 7e édit., 1907; *Dix leçons sur le martyre*, Paris, 1906; art. *Martyre*, dans *Dict. apolog. de la foi cath.* de d'Alès, Paris, 1918 (tous ces ouvrages sont très documentés et très riches en références).

E. VACANDARD.

PERSES (RELIGION DES). — I. Historique. II. Zoroastre et l'Avesta. III. Développement de la religion iranienne. IV. Mazdéisme et judaïsme.

I. HISTORIQUE. — 1° *Notions historiques et géographiques.* — D'après nos conceptions actuelles le rameau asiatique du groupement de peuples appelé indo-européen (voir PROTO-HISTORIQUES), se divise à son tour en deux branches, l'une qui comprend les populations de l'Inde, l'autre qui comprend celles de la Perse. A quelle époque ces indo-iraniens, venus des contrées du nord, se séparèrent-ils des autres indo-européens pour envahir les plateaux de l'Iran? Les études préhistoriques n'ont pas encore réussi à donner une réponse satisfaisante à cette question. Nous ne savons pas mieux en quel temps se produisit la scission entre médo-perses d'un côté et hindous de l'autre. En tout cas les nouveaux arrivants trouvaient le pays déjà occupé : dès l'époque néolithique, et vraisemblablement bien auparavant, il y eut des habitants en Perse; à des époques fort anciennes et encore indéterminées il exista sûrement des négritos en Élam et en Susiane. Les envahisseurs aryens arrivèrent par vagues successives et s'établirent graduellement dans les diverses contrées de la région mal délimitée connue sous le nom d'Iran. Si, comme on l'a supposé, ils ont apporté avec eux la civilisation du bronze et jalonné leur route de dolmens, il faudrait placer leurs premières migrations au début du IIe millénaire avant Jésus-Christ. Après un long espace de temps sur lequel l'histoire est encore muette et au cours duquel les Hittites établissent un vaste empire en Asie Mineure et les Anzanites ou Cosséens occupent la Susiane, les Mèdes arrivent par les hauts plateaux, au début du Ier millénaire avant J.-C. Peuple de pasteurs encore à l'état nomade, ils refoulent ou assimilent les occupants, entre autres les Anzanites cependant de civilisation plus avancée. C'est dans cette situation politique que réside l'explication de la triple forme que revêtira la religion dans l'empire mède.

Celui-ci fut fondé au VIe siècle, après une période où les clans (Hérodote nous a gardé les noms de six d'entre eux) étaient fondus dans l'empire assyrien. Ce fut le temps de Déjocès (708-655), de Phraorte (Fravartis, 655-633), de Cyaxare (Huva Kchatara, 633-584) et d'Astyage (Ichtuvegu, 584-550).

Une dernière vague aryenne avait apporté par la même voie les Parsua où dominait le clan Hakhâmanich. C'est de ce clan que sortit Cyrus (Kurach II), qui détrôna Astyage en 550 et fonda l'empire perse. L'histoire de Cyrus, de Cambyse et des guerres médiques nous conduit en pleine époque classique.

Une nouvelle période commence au milieu du IVe siècle avant notre ère avec les conquêtes d'Alexandre, après lequel la Perse fut gouvernée par les dynasties séleucide et arsacide (312-250 et 250 av. J.-C.-226 ap. J.-C.). Échappée à l'hellénisme, la Perse lutte

alors contre Rome et se laisse dominer par les influences iraniennes. C'est le temps où le culte de Mithra prend un développement considérable.

Une nouvelle dynastie, celle des sassânides (226-651) préside aux destinées de la Perse : c'est la période la plus brillante du mazdéisme, les rois sassânides défendant eux-mêmes le culte du feu contre les hérétiques comme Mâni (voir MANICHÉISME), puis contre les chrétiens qu'ils persécutèrent. Les derniers rois de Perse périrent assassinés; l'empire tomba aux mains des arabes musulmans (639-651). A cette date la Perse perdit d'un seul coup sa nationalité, son indépendance et sa religion. La Perse moderne est l'un des boulevards de l'islamisme, mais de l'islamisme dissident (chiites), son vieux fond aryen réagissant ainsi contre le sémitisme.

L'histoire religieuse de la Perse est intimement liée à son histoire politique et demande à être étudiée en fonction de cette dernière.

Quant à préciser les limites territoriales auxquelles elle s'étendit, c'est à peu près impossible. L'Iran n'a jamais eu de limites bien nettes; son étendue a varié suivant les époques. En gros il désigne la région qui s'étend du Tigre à l'Indus et des steppes transcaspiennes au golfe Persique.

Les langues iraniennes sont nombreuses. Les plus importantes sont : le zend, langue morte depuis peut-être deux mille ans, dans laquelle est écrit l'*Avesta*; le vieux perse des inscriptions cunéiformes; le paradoxal pehlvi, dont les radicaux, purs idéogrammes, sont sémitiques et les désinences iraniennes : c'est la langue des traductions et commentaires avestiques; le parsi, qui représente le pehlvi débarrassé de ses idéogrammes sémitiques; le persan moderne, dont on constate l'apparition vers le x^e^ siècle ap. J.-C.

Chez les médo-perses non seulement la religion évolua aux différentes périodes de l'histoire, mais encore elle semble, à certains moments, avoir revêtu simultanément des formes distinctes. De là la diversité des noms qu'on lui donne : Mazdéisme, du nom de son dieu suprême, Ahoura Mazda; Zoroastrisme, du nom de son fondateur présumé; Magisme, du nom des prêtres du feu; religion de l'Avesta, d'après son livre sacré; Parsisme, parce que ses sectateurs actuels sont les Parsis ou Guèbres; religion iranienne, d'après la région qui la pratiquait.

2° *Les sources.* — Si l'étude de la religion iranienne est l'une des plus ardues qui soient, cela tient à l'insuffisance et à la discordance des sources. Assez nombreuses mais fragmentaires, elles sont d'interprétation extraordinairement difficile. Elles comprennent d'abord des textes d'auteurs anciens : *Histoires* d'Hérodote (surtout livres I et VII), quelques passages de Strabon et de Plutarque. Il reste des rois achéménides Darius, Xerxès, Artaxerxès, un assez grand nombre d'inscriptions en caractères cunéiformes dont la sagacité des érudits du XIX^e^ siècle a fini par réaliser le déchiffrement. Le livre sacré, du moins ce qu'il en reste, connu sous le nom d'*Avesta*, rapporté et traduit pour la première fois (1771) grâce à l'admirable dévouement scientifique d'Anquetil-Duperron, a été magistralement traduit de nouveau et commenté par J. Darmesteter, *Le Zend-Avesta* (dénomination fautive pour *Avesta*), Paris, 1892-1893. Les documents en langues sogdienne et tokharienne rapportés d'Asie centrale par les missions Aurel Stein, Grunwedel, von Le Coq, Pelliot, jettent un jour tout nouveau sur les rapports entre la Perse du haut Moyen Age et l'Extrême-Orient.

3° *Les problèmes.* — L'interprétation de ces divers textes dresse devant la science un certain nombre de problèmes extrêmement ardus. Le premier de tous serait de déterminer la part des Mèdes et celle des Perses dans la constitution des croyances iraniennes : opérer ce départ est encore impossible et nous ne le tenterons pas. Un second problème, et capital, est celui de la personnalité de Zoroastre donné comme le fondateur du mazdéisme. Est-ce un personnage historique ou un être mythique? S'il a existé, à quelle époque? Quelle fut sa vie?... Un troisième problème non moins essentiel, et se rattachant d'assez près au précédent, concerne l'*Avesta* ; qu'est-ce que ce livre? l'œuvre de Zoroastre ou celle d'un inconnu dissimulant sous ce nom son anonymat? Est-ce une collection très ancienne ou un apocryphe récent? Quatrième problème : y eut-il simultanément, dans le groupe médo-perse, trois courants religieux, on pourrait presque dire : trois religions distinctes, comme le pensent quelques-uns, ou les éléments d'apparence disparate, qui constituent le mazdéisme, répondent-ils à des moments successifs d'une évolution diversement accentuée? Enfin, cinquième grosse question : il y a de toute évidence des ressemblances singulières entre le judaïsme et le mazdéisme : comment se sont-elles produites et en quel sens ? Les juifs déportés en Perse pendant l'exil ont-ils emprunté au mazdéisme ou celui-ci a-t-il puisé dans la pensée juive? Combien notre connaissance du mazdéisme serait avancée si l'une de ces questions primordiales était résolue!

II. ZOROASTRE ET L'AVESTA. — 1° *Zoroastre.* — Tout d'abord rien de plus difficile que de se faire des idées claires et bien arrêtées sur le prophète de l'Iran lui-même, Spitama Zarathoustra, que nous appelons Zoroastre. Il n'est pas jusqu'à son nom dont l'explication n'apparaisse peu satisfaisante : « le Blanc aux chameaux d'or »? Sa vie, telle que la rapporte la tradition parsie d'après l'*Avesta*, n'est qu'un tissu de légendes : naissance miraculeuse d'un rayon de la gloire divine, préexistence de son âme dans une tige de la plante sacrée (le *haôma)*, retraite à vingt ans dans la solitude, révélations divines vers la trentième année, attaques des démons, tentations infligées par Ahriman, longs insuccès suivis de conversions en masse à travers tout l'Iran, guerres saintes des dernières années, guerres au cours desquelles le prophète aurait été tué à soixante-dix-sept ans par un touranien (en 563 av. J.-C., d'après les calculs de West).

C'est en Médie, centre de la tribu des Mages, dans l'Adherbaïdjan, que Zoroastre aurait vu le jour; mais c'est à Bactres, dans l'est de l'Iran, qu'il aurait rencontré un allié puissant pour défendre sa réforme (Wichtâspa, en qui Anquetil-Duperron croyait retrouver Hystaspe, père de Darius I^er^).

Il est fort étrange assurément que ni Hérodote ni aucun des Grecs ne connaisse même le nom de Zoroastre; mais celui-ci se trouve dans les parties les plus anciennes de l'*Avesta :* or l'on est à peu près d'accord pour reporter celles-ci au moins au temps des Achéménides. En somme si l'on ne sait rien de certain sur Zoroastre, la tendance la plus générale actuellement est pour faire de lui un personnage réel et historique et pour fixer son existence à peu près à la même époque que celle des autres grands génies religieux du VI^e^ siècle : Bouddha, Confucius, Socrate, Pythagore, les premiers orphiques. Mais les autres problèmes ne sont pas pour autant simplifiés.

2° *L'Avesta.* — « L'*Avesta* tel que nous le possédons, dit J. Darmesteter, n'est que le débris d'une littérature beaucoup plus vaste, divisée en vingt [et un] livres ou *Nasks*, que l'on possédait au temps des Sassânides, » *l. c.*, t. III, p. VII. Ce qui nous en est parvenu n'a été conservé que par l'usage liturgique qu'on en faisait : *Yasna* ou le Sacrifice, qui contient, au nombre de ses chapitres, les 22 *Gâthas*, sorte de promulgation de la loi avestique; *Yendidah* ou Livre des purifications; *Yashts*, ou hymnes adressés aux dieux.

Parmi les textes avestiques, il en est visiblement de plus modernes et de plus anciens. Mais à quelle époque remontent les plus anciens et peut-on les rattacher à Zoroastre lui-même? Devant cette question les érudits et critiques ont pris trois attitudes différentes. Les uns admettent la tradition des Parsis, appuyée d'ailleurs sur l'*Avesta*, d'après laquelle les 21 *Nasks* du livre sacré sont des paroles divines apportées par Zoroastre lui-même au roi Vichtâspa, au VI^e^ siècle avant notre ère. A l'opposite de la tradition, J. Darmesteter pense que l'*Avesta* a complètement péri à l'époque alexandrine et que les écrits avestiques sont des pseudépigraphes récents rédigés sous l'influence du néoplatonisme et de la théologie juive; mais ce système se heurte à d'énormes difficultés philologiques. Pour le plus grand nombre des savants, la partie la plus ancienne de l'*Avesta*, les *Gâthas*, remonte effectivement à Zoroastre personnage réel et historique dont l'œuvre se résume dans la réforme religieuse qui porte son nom; les *Gâthas* représentent précisément les documents originaux de cette réforme. Mais les objections ne manquent pas non plus à cette manière de voir.

III. Développement de la religion iranienne. — 1° *Période pré-achéménide.* — Iraniens et hindous possédaient primitivement une civilisation et une religion communes que l'on trouvera décrites à l'article Proto-historiques. Après la séparation le groupe méde-perse garda l'essentiel des croyances originelles. Le culte du feu et celui de la liqueur sacrée du *haôma* étaient de ce nombre. Le feu était adoré non seulement comme l'élément sacrificiel, mais aussi comme l'ennemi acharné du dragon, symbole des forces mauvaises et primitivement du froid et des bêtes fauves qui avaient chassé la race iranienne de sa patrie d'origine. On adorait également déjà Mithra et le dieu de la victoire Verethragna. Tout un code de pureté réglait déjà la vie et ses fonctions. La défense de souiller les eaux, d'uriner dans les fleuves était certainement commune aux indo-européens, puisqu'on la retrouve dans Hésiode. Le feu était regardé comme le grand purificateur; pourtant il fallait apporter le plus grand soin à ne pas le souiller lui-même. La balance des bonnes et des mauvaises actions était le fondement de la morale. Le prêtre principal se nommait *zaotar*. Mais le dieu suprême des indo-européens, le Ciel père, avait déjà disparu pour céder la place à l'un des *deivos*, le Dieu de Science, Ahoura-Mazda.

2° *Période achéménide.* — C'est maintenant que l'on croit pouvoir distinguer trois courants religieux parallèles sur lesquels la pénurie de documents interdit de se prononcer plus nettement. D'une part les rois semblent avoir conservé la religion pratiquée par leurs ancêtres de Suse et empruntée par ceux-ci aux populations anzanites plus civilisées et très influencées elles-mêmes par la civilisation babylonienne. Les rois plaçaient au sommet des choses Ahoura Mazda, mais n'étaient pas pour autant monothéistes. Au-dessous d'Ahoura Mazda ils reconnaissaient d'autres divinités : la déesse céleste Anahita, Mithra « le dieu du contrat », d'un mot « tous les dieux » comme s'expriment les inscriptions. Le dualisme se trouvait déjà esquissé par la présence du Mauvais Esprit Angrô-Mainyous, appuyé de ses démons et de ses prêtres.

Le peuple de son côté adorait les quatre éléments : la lumière d'abord, sous ses deux formes diurne et nocturne, c'est-à-dire le soleil et la lune, puis la terre, l'eau et le vent. Il avait conservé le sacrifice primitif indo-européen avec sa jonchée de gazon; un mage devait y assister et y chanter une « théogonie ».

Enfin les Mages, qui constituaient l'une des six tribus de la confédération mède, avaient échappé, dans leurs hautes montagnes de l'Adherbaïdjan et de l'Irak-Adjémi, à l'influence anzanite et avaient ainsi conservé beaucoup plus fidèlement leurs traditions aryennes. Leur rôle semble assez comparable à celui des brahmanes de l'Inde. Ils étaient spécialisés, pense-t-on, dans la connaissance et la pratique d'un rituel que nous ne connaissons plus, mais qui répondait à un ensemble de croyances très anciennes dont l'*Avesta* a gardé de précieux souvenirs. Un trait de mœurs qui avait beaucoup frappé les anciens, chez les Mages, était la coutume d'exposer les cadavres pour en faire dévorer la chair par les animaux sauvages. Elle s'est conservée chez les Parsis modernes. Le reste des croyances reçues chez les Mages se trouvera exposé au paragraphe consacré à l'époque sassânide.

3° *Période arsacide.* — Le silence absolu des historiens sur la religion persane à l'époque hellénistique est fort mal compensé par les pauvres indications de la numismatique. On peut entrevoir seulement qu'au cours des deux siècles qui ont précédé la venue de J.-C. et des deux qui l'ont suivie, régnaient dans la Perside, le Fârs actuel, des prêtres-rois, adorateurs du feu, chez qui survivaient les traditions reçues des Mages. C'est aussi le temps où le culte de Mithra se répandit dans le peuple et chez les soldats à travers l'empire romain tout entier. Aux éléments iraniens englobés dans cette figure divine étaient à cette époque venus s'en adjoindre d'autres d'origine chaldéenne, grâce aux colonies de Mages fixées à Babylone (voir Mystères païens).

4° *Période sassânide.* — Après le syncrétisme du temps des Achéménides et l'hellénisme à la mode sous les Parthes, voici que le Mazdéisme, devenu religion d'État, se trouve tout-puissant. Le clergé, qui se recrute toujours dans la tribu mède des Mages, occupe la première place dans la hiérarchie sociale. Un grand pontife, chargé de la direction suprême des affaires religieuses, est désigné par le roi, mais reste néanmoins pour lui une sorte de directeur de conscience, autant que cela du moins est compatible avec la dignité d'un souverain doué lui-même de la majesté divine.

A la date où nous sommes parvenus, la réforme zoroastrienne, quel qu'en ait été le moment exact, se trouve certainement accomplie. A la religion naturaliste et polythéiste ancienne s'est substitué, sous le prétexte habituel aux réformateurs du retour à la « pureté ancienne », le Mazdéisme proprement dit, caractérisé par le brusque et lumineux élan qui porte Ahoura Mazda jusqu'au sommet d'une imposante monarchie spirituelle, et par la solution, puissante mais incomplète, apportée au problème du mal.

Ahoura Mazda (Ormuzd) « l'omniscient » est vraiment Dieu Créateur et Tout-Puissant, souverainement bon et miséricordieux. Il a créé en premier lieu les six *Ameshas Spentas (Amshaspands)* ou Esprits Immortels. Ces créatures spirituelles représentent des attributs divins devenus désormais hypostases divines : *Vôhou Mâna*, le « Bon Esprit » conseiller de Dieu et des hommes; *Asha*, la Loi morale et le gardien du feu; le « Royaume des Cieux »; l'Humanité spirituelle; la Santé; l'Immortalité. Lumineux comme Mazda lui-même, « ils ont tous les six même pensée, même parole, même action. » Immédiatement au-dessous viennent les *Yazatas* « les adorables » en qui l'on peut voir soit de vieilles divinités aryennes *(Atar*, le génie du feu, celui de l'eau, etc.) soit des abstractions personnifiées *(Mithra*, la fidélité à l'honneur et à la parole donnée). Viennent ensuite les *Fravashi* « les doubles » types divins analogues d'une part aux Idées de Platon et de l'autre aux *genii* latins et à nos anges gardiens

Cependant en face d'Ahoura Mazda se dresse un autre Créateur, un dieu de la mort et des ténèbres, l'esprit de mensonge *Angrô Mainyous*. Sous ses ordres il a six démons principaux et une foule de démons

inférieurs, les magiciens, les sorciers et les Péris « les enjôleuses » des conteurs. Pendant 3 000 ans n'ont existé qu'Ahoura Mazda, Angrô Mainyous, les Ameshas Spentas, les Yazatas et les Fravashi des créatures. Mais au bout de ce laps de temps le Mauvais Esprit entreprit contre le Bon Principe une lutte qui se répartit sur trois autres périodes de 3 000 ans. La première de ces périodes est une émulation créatrice : tandis que l'un produit tout ce qui est beau et bon, l'autre produit tout ce qui est mauvais et laid, entre autres le péché, le crime, la maladie, la mort. Au cours de la deuxième Angrô Mainyous s'acharne à la destruction : il fait déchoir le premier homme Yima, roi de l'âge d'or, et met fin au bonheur primitif. La troisième période est caractérisée par l'apparition des prophètes dont la série s'ouvre par Zoroastre et se clôra par l'avènement du Grand Prophète. A l'avènement de ce messie iranien, se réalisera la victoire définitive d'Ahoura Mazda. Ce sera la résurrection générale après laquelle la création, affranchie désormais de la corruption, sera restaurée dans une gloire et une lumière éternelles.

Au cours de cette longue lutte entre bon et mauvais principe, il est clair que c'est l'humanité qui constitue l'enjeu principal. A chacun de choisir entre le Bien et le Mal. Le fidèle sectateur d'Ahoura Mazda lui est rattaché dès sa naissance par des rites essentiels : tout d'abord on lui humecte les lèvres de *haôma*; plus tard, à l'âge de la puberté, on lui donne une ceinture qu'il ne quitte plus que pour le sommeil. Il est strictement obligé au mariage. Dans sa maison, il doit entretenir le feu sacré. Ses grands devoirs sont le respect des morts et la pratique générale de la vertu. La pureté physique et morale, la loyauté, la charité, l'hospitalité, le travail de la terre, le respect de la vie chez tous les êtres, mais plus particulièrement dans le bœuf et le chien : telles sont les obligations de conscience essentielles. Le travail possède une haute portée religieuse : « l'agriculteur avance la loi autant que s'il offrait des sacrifices »; il a une place d'honneur tout après le mage : c'est qu'il dispute la terre au Mauvais Principe.

Les péchés s'expient par des pénitences : l'aveu confiant fait à Mazda, la prière, le sacrifice, l'aspersion d'urine de vache, la retraite, les oblations offertes aux prêtres, et même les coups d'aiguillon. Il est cependant des crimes irrémissibles, en conséquence desquels le maudit tombe définitivement au pouvoir de la *droug* (l'esprit de mensonge) : ce sont les crimes contre nature et les manquements graves aux rites mortuaires.

Au moment de mourir la droug guette le moribond : on apporte près de lui un chien dont le regard arrêtera un moment l'esprit mauvais. Mais, sitôt rendu le dernier soupir, elle prend possession du cadavre. Aussi est-il interdit de le toucher directement aussi bien que de souiller de son contact les éléments. On ne peut ni le brûler ni le jeter à l'eau, ni l'inhumer sans l'avoir préalablement enduit d'une pellicule de cire. Les Mèdes exposaient leurs morts sur de grandes tours rondes, les fameuses « tours du silence », où ils étaient dévorés par les oiseaux de proie.

Quant à l'âme, après avoir erré trois jours encore autour de la dépouille mortelle, elle prend son vol vers le tribunal de Mithra à l'aube du troisième jour. Bonnes et mauvaises actions sont pesées dans la balance du juge infaillible, et il prononce la sentence suprême en vertu de laquelle les justes entreront au paradis et les méchants seront précipités dans l'abîme. Par le pont de Chinvat jeté sur l'enfer, le juste accède facilement à la demeure des bienheureux. Il y est accueilli par Vohou Mana, qui le présente à Ahoura Mazda et lui assigne la place où il attendra en repos, assis sur un tapis d'or, la résurrection de son corps mortel. Les damnés au contraire n'arriveront pas à franchir le pont fatal, et voués aux ténèbres et aux tourments infernaux, ils seront asservis à Angro Mainyous. Cependant l'enfer iranien n'est pas éternel : à la fin des temps, tous, y compris les damnés, qui à ce moment auront été suffisamment purifiés par la souffrance expiatrice, entreront pour l'éternité dans la lumière bienheureuse d'Ahoura Mazda. Ce sera le triomphe définitif et complet du Bien sur le Mal.

Dans ce que nous avons dit de la morale mazdéenne, on a pu facilement constater qu'en dépit de sa noblesse et de son incontestable élévation, elle contient des prescriptions mesquines, tracassières, un peu niaises. Mais en outre elle a ses lacunes : ainsi la polygamie est admise par elle; elle a ses tares dont la principale, qui est énorme, est le principe du mariage incestueux. Plus le conjoint était rapproché par le sang, plus le mariage paraissait honorable. En conséquence on admettait couramment les unions les plus monstrueuses, celles qui répugneraient le plus violemment à la conscience moderne.

Comme il convenait à une religion de tendances monothéistes, le mazdéisme n'avait pas d'idoles. Au début, il n'avait même pas de temples, mais seulement des autels ou *pyrées* dressés par deux sur les collines et ultérieurement dans les palais. C'est sur ces pyrées que se conservait d'âge en âge le feu sacré que l'on ne devait jamais laisser éteindre. Ce feu constituait le centre du culte et c'est pourquoi le mazdéisme est appelé fréquemment religion du feu. Les cérémonies dont on l'entourait étaient longues et compliquées. Tout d'abord on devait éviter soigneusement tout ce qui aurait pu le souiller, par exemple ne pas même l'effleurer de son haleine; aussi n'en approchait-on qu'avec un voile devant la bouche. Les rites comprenaient des chants, des sacrifices et des offrandes; ils possédaient encore beaucoup de traits communs avec le védisme. Seuls le roi et les prêtres, les Mages, pouvaient officier. Coiffé de la tiare, l'officiant tenait à la main un faisceau de brindilles de tamarisque, le *baresman*, souvenir de la jonchée de gazon primitive et dont on a rapproché le nom du latin *flamen*. Tandis que le récitant lisait les versets liturgiques pris dans l'*Avesta*, le prêtre offrait la liqueur sacrée, ce mystérieux *haôma*, frère du *sôma* védique. On offrait aussi des pains, des fruits, du lait, des parfums; on sacrifiait des animaux comme le bœuf, la vache, la brebis, surtout le cheval. Le *haôma* était consommé par le prêtre; la victime, dépecée membre à membre, était d'abord rôtie, puis étalée sur une jonchée d'herbe tendre, de trèfle préférablement, dit Hérodote; un mage assistant chantait la « théogonie » et au bout de quelque temps le sacrifiant enlevait la viande et en faisait ce qu'il lui plaisait (Hérodote, I, 132). On aperçoit très nettement, dans ces divers rites, l'origine d'un culte du feu : de simple instrument du sacrifice qu'il était à l'époque indo-iranienne, de « bouche des dieux » par l'intermédiaire de quoi les offrandes étaient censées transportées vers la divinité, il était devenu lui-même objet de culte de la même façon que le *sôma* ou le *pramantha* hindous. Les principales fêtes mazdéennes étaient des fêtes de Mithra; elles avaient lieu aux équinoxes. En outre on célébrait les néoménies, le nouvel an et pendant les six derniers jours de l'année on multipliait les prières parce qu'alors les *Fravashi* erraient en détresse à travers les villes.

5° *Période moderne.* — Après avoir suscité contre l'évangélisation chrétienne les persécutions les plus violentes, le mazdéisme dut subir à son tour celles de l'islam sous lesquelles il finit par succomber. Le culte de Mithra qu'il avait transmis, comme on sait,

au monde gréco-romain de la période hellénistique, eut une carrière aussi rapide qu'elle avait été brillante. Le manichéisme, d'abord violemment combattu par les mazdéens, conservait pourtant quelques éléments essentiels de leur dualisme. Il ne reste actuellement de mazdéistes que quelques milliers de Guèbres, cantonnés en Perse, et les Parsis, descendants des émigrés persans chassés de leur pays par les persécutions musulmanes et établis au nombre d'environ 70 000 à Bombay où ils exercent surtout des professions commerciales.

De cette étude il résulte que le mazdéisme fut bien, comme l'écrivait l'abbé de Broglie, l'une des religions « les plus semblables au judaïsme et au christianisme qui aient jamais existé » et ainsi s'explique l'insigne honneur auquel furent appelés les Mages en venant adorer Jésus à Bethléem.

IV. Mazdéisme et judaïsme. — Entre mazdéisme et judaïsme on vient de voir que les points communs sont nombreux : monothéisme, anges bons et mauvais, jugement particulier et général, enfer et purgatoire, résurrection des corps, messie à venir, peut-être aussi déluge et arche. Il est impossible qu'une influence ne se soit pas exercée dans un sens ou dans l'autre. Quel fut ce sens? Nous ignorons trop l'histoire de la religion persane pour qu'une solution certaine puisse s'imposer à nous. Chaque savant adopte celle qui se relie à la position qu'il prend à l'égard de la date de la réforme avestique — à moins que cette date même ne lui soit déjà suggérée par une attitude *a priori*. Les critiques radicaux comme J. Darmesteter placent les croyances juives à l'origine de celles du mazdéisme, tandis que les traditionnalistes comme les Parsis prétendent exactement le contraire. Nous ne chercherons pas à trancher une question qui n'est pas résolue. Mais ne peut-il y avoir eu influence réciproque? Et d'autre part, même si on admet des infiltrations mazdéennes dans le judaïsme, il est hors de doute que les directeurs spirituels des juifs étaient trop nationalistes et trop attachés à l'orthodoxie pour se laisser gagner par des croyances aussi nationales que celles de Perse. Seul le peuple, comme il l'a fait souvent au cours de son histoire, aurait pu céder à l'ascendant passager d'une religion étrangère.

Clemen, *Fontes historicæ religionis persicæ*, Bonn, 1920; Weissbach, *Die Keilinschriften der Achämeniden*, Leipzig, 1911; J. Darmesteter, *Ormuzd et Ahriman*, Paris, 1877, excellent exposé; du même, remarquable Introduction au t. III du *Zend-Avesta* (Musée Guimet), Paris, 1892-1893; Mgr de Harlez, *Introduction à l'histoire de l'Avesta*, Paris, 1881; J.-M. Lagrange, *La religion des Perses*, Paris, 1904; V. Henry, *Le Parsisme*, Paris, 1905; Cl. Huart, *La Perse antique et la civilisation iranienne*, Paris, 1925 : on y trouvera une bibliographie détaillée, p. 275-283; *Manuels* d'histoire des religions et particulièrement : *Où en est l'histoire des religions ?* Paris, 1911, 2 vol. in-8°.

P. Fournier.

PERSONNES MORALES. — 1° Tout sujet de droits et de devoirs s'appelle juridiquement une personne.

C'est par le baptême que, devenant membre de l'Église, un homme acquiert la personnalité juridique du chrétien, avec tous les devoirs qu'elle comporte, et aussi (sauf obstacle empêchant la communion avec l'Église : hérésie, schisme, censure) tous les droits. C. 87.

Mais en dehors des personnes physiques douées de raison, il existe d'autres sujets de droits et de devoirs : v. g. des groupements, des œuvres, etc. Établies par l'autorité publique, on les appelle des personnes morales. C. 99.

Dans l'Église, on distingue les personnes morales *collégiales* (v. g. un chapitre) et les personnes morales *non-collégiales* (v. g. les églises, les séminaires, les bénéfices). Les unes et les autres sont assimilées en droit à des mineurs.

C'est de droit divin que l'Église catholique et le Saint-Siège ont la personnalité. Quant aux autres personnes morales inférieures, elles ne l'acquièrent dans l'Église que par un texte de droit, ou par une concession spéciale du supérieur ecclésiastique compétent. Cette concession se fait par le décret formel d'érection de cette personne morale dans un but de religion ou de charité. C. 100. Ce canon ne nie pas le droit naturel d'association pour les personnes physiques (voir le c. 708, relatif aux pieuses unions, cité t. II, col. 441), mais pour que leur groupement fasse d'elles des personnes morales, avec des droits spéciaux, il leur faut un texte de loi, ou un décret formel d'érection. Une personne morale est perpétuelle de sa nature; elle ne disparaît que si l'autorité légitime la supprime, ou si elle cesse d'être pendant cent ans. C. 102.

2° Une *personne morale collégiale* ne peut être constituée que par un groupement d'au moins trois personnes physiques. Mais une fois constituée, elle subsiste, et si elle a encore des membres, ne fût-ce qu'un seul, ce dernier possède à lui seul les droits de tous.

C'est par des décisions prises dans les assemblées de ses membres qu'une personne morale collégiale s'administre. A ce sujet, le Code trace les règles suivantes : à moins de prescription contraire du droit commun ou du droit particulier, une décision pour être valide doit être prise à la majorité absolue des votants, sans que l'on tienne compte des suffrages nuls; après deux scrutins restés sans résultat, on se contentera, au troisième scrutin, de la majorité relative. A égalité de suffrages, après le troisième scrutin, le président a voix prépondérante, et doit en user, sauf s'il s'agit d'élections. Car en cas d'élection, il peut ne pas user de sa voix prépondérante, et alors c'est le plus ancien (par l'ordination, ou par la première profession, ou par l'âge) qui est proclamé élu. L'unanimité des voix est requise pour la validité des décisions toutes les fois que l'intérêt en jeu n'est pas l'intérêt collectif du groupement, mais l'intérêt individuel de chacun de ses membres. C. 102.

3° Les *personnes morales non-collégiales* sont administrées suivant les règles spéciales à chacune d'elles (voir Bénéfices, Séminaires), s'il en existe, ou d'après les règles générales suivantes :

a) Les hôpitaux, orphelinats, et autres œuvres semblables (œuvres de religion ou de charité spirituelle ou temporelle) peuvent être érigés par l'Ordinaire du lieu et acquérir par ce décret d'érection la personnalité juridique dans l'Église. L'Ordinaire n'approuvera ces œuvres que si la fin de la fondation est vraiment utile, et si on lui a constitué un patrimoine tel que, tout bien considéré, il suffise (ou soit prévu prudemment devoir suffire dans l'avenir) à atteindre ladite fin. C'est au directeur de ces œuvres qu'il appartient d'en administrer les biens, suivant les règles établies dans la charte de fondation, avec les mêmes droits et les mêmes obligations que les administrateurs des autres biens ecclésiastiques. — Dans la charte de fondation, le pieux fondateur doit décrire avec soin la constitution de l'œuvre, sa fin, ses ressources, son administration, l'usage à faire des revenus, et la dévolution des biens en cas de disparition de l'œuvre. Cette charte doit être rédigée en double exemplaire, un pour les archives de l'œuvre, et un pour les archives de la Curie. C. 1489, 1490.

b) L'Ordinaire du lieu peut et doit faire la visite canonique de toutes ces œuvres, même érigées en personne morale et exemptes de quelque façon qu'elles le soient. Bien plus, même si elles ne sont pas érigées en personne morale, et sont confiées à une maison

religieuse, elles sont entièrement soumises à la juridiction de l'Ordinaire du lieu, s'il s'agit d'une maison religieuse de droit diocésain; et s'il s'agit d'une maison religieuse de droit pontifical, elles sont soumises à la vigilance épiscopale en tout ce qui regarde l'enseignement religieux, la morale, les exercices de piété, l'administration des choses saintes. C. 1491.

c) Même si par fondation, par prescription ou par privilège apostolique, une œuvre est exempte de la juridiction et de la visite de l'Ordinaire du lieu, l'Ordinaire a cependant le droit d'exiger la reddition des comptes. Toute coutume contraire à ce droit est réprouvée. Si un fondateur voulait exempter les administrateurs de rendre compte à l'Ordinaire du lieu, on n'accepterait pas la fondation. L'Ordinaire du lieu doit veiller à ce que les pieuses volontés des fidèles, exprimées dans la fondation de ces œuvres, soient pleinement observées. C. 1492, 1493.

d) Sans l'autorisation de Saint-Siège, ces œuvres ne peuvent pas être supprimées, unies à d'autres, ou servir à des usages étrangers à la fondation, à moins que la charte de fondation ne le permette. C. 1494.

F. Cimetier.

PÉRUGIN (Pietro della Pieve dit **Le**), 1446-1523, était fils de Cristoforo di Vanuccio. Son surnom vient de la ville dans laquelle il travailla surtout, Pérouse. C'est dans cette ville qu'il apprit la miniature; puis, après avoir travaillé peut-être avec Pierro della Francesca, il partit à Florence où il fut élève de Verrocchio en même temps que Léonard de Vinci. En 1472, il fut inscrit dans la compagnie des peintres de Florence.

Pérugin ne s'appropria point le dessin buriné de son maître; mais ses figures mollement arrondies, d'un modelé délicatement estompé, souvent répétées d'ailleurs, sont d'une charmante et harmonieuse suavité et d'une tendre émotion; ses compositions sont calmes et balancées; son paysage, aux lointains de collines bleues, au ciel doré, aux arbres grêles, est lumineux et aéré.

On lui doit le *Saint Jacques* et le *Saint Ansano* de l'oratoire des Pellegrini d'Assise, l'*Assomption* du Musée civique de San Sepolcro, peut-être aussi les charmantes *scènes de la vie de San Bernardino* du musée de Pérouse, mais non pas toutes; l'*Adoration des Mages* et la *Pieta* du Musée civique de Pérouse, le *Saint Sébastien* de l'église de Cerqueto, un *San Giuliano*. En 1480, il aidait Signorelli dans la décoration de la sacristie de Loreto; en 1481, il travaillait à la Chapelle Sixtine, où une partie de sa décoration subsiste : la *Remise des clefs à saint Pierre*, où s'affirme son entente de la composition, d'une simplicité et d'une régularité cadencée, tirant parti des contrastes, accentuant la solidité d'une architecture dans un vaste paysage aux fuites immenses. Le reste des fresques alors exécutées à été détruit pour faire place à l'œuvre célèbre de Michel-Ange.

Les douces figures qu'il groupait dans de claires et charmantes campagnes valurent à Pietro Vanucci un tel succès qu'il ne pouvait suffire aux commandes : il se fit aider par de nombreux élèves et ses ateliers de Florence et de Pérouse produisirent nombre d'œuvres conçues dans le même esprit, mais non pas toujours avec le même talent; il n'y mettait d'ailleurs pas toujours la main. La *Circoncision*, le *Baptême du Christ* à la Chapelle Sixtine, ont bien été exécutées d'après ses dessins, mais par André d'Assise et par Pinturicchio.

Presque tous les grands musées possèdent quelqu'une de ses suaves madones; celle du Louvre est entre deux saintes et deux anges. Des *Annonciations*, de beaux portraits, le *Saint Jérôme* et le *Baptême du Christ* du Hofmuseum de Vienne, le *Saint Bernard* (1489) de la pinacothèque de Munich, l'*Ascension* du musée de Lyon, le langoureux et blond *Saint Sébastien* du Louvre, les *Quatre saints* du Vatican, le triptyque de la *National Gallery* de Londres avec la *Vierge adorant l'Enfant, Tobie et l'archange*, et *L'archange saint Michel*, la *Tentation du Christ* aux « Stanze » du Vatican, la grande *Cène* du couvent de Saint-Onuphre, à Florence, la *Déposition de croix* du musée Pitti, sont parmi ses principales œuvres. On lui attribue parfois l'*Apollon et Marsyas* du Louvre, souvent donné à Raphaël, et même le *Sposalizio* du musée de Caen.

Dans le thème de la *Crucifixion* et de la *Descente de croix*, le Pérugin garde une douceur sereine qui n'est pas sans grandeur; la plus belle est peut-être la *Crucifixion* de Sainte-Marie-Madeleine de Pazzi, à Florence, où il avait peint aussi *Saint Jean-Baptiste et Saint Benoît*, et *La Vierge et saint Bernard*.

Il fut appelé, en 1500, à peindre les fresques du Cambio, d'un surprenant effet décoratif mais d'un dessin parfois étriqué dans les figures. Le tableau du *Combat de l'amour et de la chasteté*, au Louvre, fut exécuté en 1505 pour le petit salon d'Isabelle d'Este, mais jugé inférieur aux œuvres de Costa et de Mantegna qu'il devait accompagner. En 1521, Pérugin peignit six saints à San Severo de Pérouse; puis il fit les fresques de Spello, de Trèves, et du cloître de Saint-Augustin de Pérouse.

Le maître à qui le succès avait tant souri était, à la fin de sa vie, trouvé démodé par les artistes nouveaux; cependant Raphaël, qui voyait se lever sa propre gloire après avoir été son disciple, sut lui adoucir certaines rigueurs.

Pérugin mourut de la peste en 1523, à Fontignano. Son influence sur les artistes de son pays fut considérable, et l'on retrouve son style élégant, vif et délicat chez les peintres ombriens qui lui succédèrent.

J.-C. Broussolle, *Pèlerinages ombriens*, Paris, 1896; J. Destrée, *Notes sur les primitifs. Sur quelques peintres des Marches et de l'Ombrie*, Bruxelles, 1900.

Carletta Dubac.

PESTALOZZI, pédagogue protestant, né à Zurich en 1746, mort à Brugg en Argovie (Suisse) en 1827.

« Il s'est toujours ressenti, le malheureux grand homme, écrit G. Compayré, *Histoire de la pédagogie*, 11e édit., p. 351, 352, de l'éducation sentimentale et peu pratique que lui avait donnée sa mère, restée veuve avec trois enfants, en 1751. De bonne heure, il prit l'habitude de sentir, de s'émouvoir, plus que de raisonner et de réfléchir. » Il s'essaya sans succès à la théologie, à la jurisprudence, à l'agriculture. Enfin il devint éducateur. Il avait élevé son fils, Jacobli, surtout d'après les principes de Rousseau : cette éducation fut une véritable expérimentation pédagogique, qui servit au père plus peut-être qu'au fils. Jointe au rêve que, dès sa jeunesse, Pestalozzi avait fait de travailler à l'amélioration morale du peuple, elle décida de son avenir et lui inspira plusieurs des principes de sa méthode. Nous ne conterons pas ses tâtonnements, et le plus souvent ses échecs, dans les établissements de Stanz, de Berthoud, d'Yverdun, de Neuhof. Partout, peut-on dire, il se montra un bon éveilleur d'idées, mais un assez mauvais directeur et un pauvre administrateur.

Parmi les écrits pédagogiques de Pestalozzi, il faut mentionner tout particulièrement : 1° *Léonard et Gertrude*, 4 vol. (1781-1787), roman populaire, où l'auteur met en scène une famille d'ouvriers, montre le grand rôle que l'école peut jouer dans la régénération d'un village, et la place principale qui est réservée à la mère dans l'œuvre de l'éducation; 2° *Comment*

Gertrude instruit ses enfants (1801), exposé, sous forme de lettres, de la doctrine de Pestalozzi. Pas une seule fois il n'y est question de Gertrude : le nom de Gertrude n'est qu'un mot allégorique par lequel l'auteur se personnifie lui-même. Ce livre, au jugement de Compayré, *op. cit.*, p. 360, prouve « combien l'esprit de Pestalozzi était inférieur à son cœur, combien l'écrivain valait moins que le pédagogue... C'est l'œuvre d'un cerveau qui fermente, d'un cœur qui bouillonne. L'idée se dégage péniblement à travers mille redites »; 3° *Le chant du Cygne* (1826), « sorte de testament pédagogique, dans lequel, dit L. Riboulet, *Manuel d'histoire de la pédagogie*, Lyon, 1925, p. 390, il groupe, d'une manière plus sereine que dans ses précédents écrits, les éléments de son système d'éducation. »

« L'éducation, fondée sur l'imitation de la nature, s'accomplira aisée et joyeuse, éclairée par l'intuition. La culture intensive des facultés, et non leur engorgement, peut être soumise à un véritable mécanisme et s'opère par l'acquisition de connaissances utiles. Ainsi comprise, elle n'a que faire de l'émulation entre condisciples » : c'est en ces termes qu'un professeur d'école normale (J. Herment), *Manuel d'histoire de la pédagogie*, Paris, 1919, p. 299, résume le système de Pestalozzi. Ces principes, au demeurant, s'appliquent à l'éducation physique, à l'éducation intellectuelle, à l'éducation morale et religieuse.

Nous n'insisterons que sur deux points.

1. « Qu'ai-je fait, se demande Pestalozzi, qui soit une œuvre personnelle? J'ai posé le principe supérieur qui domine la science de l'éducation le jour où j'ai reconnu dans l'intuition le principe absolu de toute connaissance. » A ce propos, L. Riboulet écrit fort justement, *op. cit.*, p. 393 : « Pestalozzi n'a pas découvert l'intuition. L'Église en a fait de tout temps la base de son enseignement. Coménius, Francke, Basedow et leurs disciples s'en étaient servis et l'avaient recommandée. Son mérite est d'avoir fait admettre son importance dans l'enseignement. Son erreur est de vouloir l'appliquer à tout en éducation. L'intuition sensible doit être la base et non le but final de l'enseignement. Certaines idées supérieures ne sont pas de nature intuitive. Puis n'y a-t-il pas un danger à s'attacher trop à l'observation du monde extérieur, et n'est-ce pas la mission du maître chrétien de transporter l'intelligence de l'élève du monde sensible au monde suprasensible? Les notions de vertu, de vice, d'honneur, de honte, sont surtout perçues avec les yeux de l'intelligence. Il ne saurait être question de supprimer l'intuition ni de méconnaître les services qu'elle rend; mais il ne faut pas l'oublier, elle n'est qu'un moyen de s'élever du monde sensible à une connaissance certaine du monde intellectuel et moral. »

2. Seulement, lit-on, *ibid.*, p. 398, 399, « Pestalozzi était incapable de donner l'éducation morale et religieuse : les convictions lui manquaient. Il est vrai qu'il se sépara nettement de Rousseau en proclamant que la foi et la religion sont le fondement de l'éducation; mais cette religion ne fut pour lui qu'un vague déisme. Peu à peu il tomba dans le rationalisme. Son Dieu n'est pas celui des chrétiens. Pour lui, Dieu est « l'amour universel manifesté dans le soleil qui se « lève, dans le ruisseau qui bouillonne, dans les gouttes « de rosée qui perlent sur les plantes, dans les couleurs « brillantes des fleurs ». Il parle de Jésus-Christ comme médiateur et rédempteur; mais il le considère seulement comme le plus grand des hommes... Sa foi n'est qu'une sorte de philanthropie générale. Pestalozzi croit, comme Rousseau, en la bonté foncière de l'enfant. Dès lors à quoi bon tant s'occuper de sa formation religieuse? Il suffira d'éveiller les forces latentes de sa conscience, de faire appel à ses sentiments généreux. « A Stanz, dit-il, je n'ai enseigné ni « la morale ni la religion. Je m'efforçais d'éveiller le « sentiment de chaque vertu avant d'en prononcer le « nom. » A Yverdun, les prières furent supprimées... L'instruction religieuse donnée aux élèves était trop vague et imprécise. »

Les éducateurs chrétiens feront bien d'utiliser certaines vues de Pestalozzi. Ils n'ont pas à l'admirer ou à s'en inspirer sans réserves, et ils ont d'autres maîtres beaucoup plus sûrs que celui-là.

Trad. franç. : *Comment Gertrude instruit ses enfants*, Paris, 1882. — De Guimps, *Histoire de Pestalozzi, de sa pensée et de son œuvre*, Lausanne, 1874.

J. Bricout.

PETAU. — I. Vie et caractère. — Denis Petau naquit à Orléans, le 21 août 1583 : il était le petit-neveu de Paul Petau, fameux antiquaire, collectionneur des manuscrits qui furent achetés, après sa mort, par la reine Christine de Suède. Après d'excellentes études, le jeune Denis vint à Paris pour y étudier la philosophie, et commença à fréquenter la Sorbonne. Une chaire de philosophie étant devenue vacante à Bourges, il l'obtint au concours à dix-neuf ans; mais bientôt l'exemple et les exhortations du P. Fronton-du-Duc l'entraînèrent dans la Compagnie de Jésus où il entra en 1605. En 1607, il va étudier la théologie à Pont-à-Mousson, enseigne la rhétorique à Reims, à la Flèche et à Paris, et, en 1621, succède à Fronton-du-Duc, au Collège de Clermont, dans la chaire de théologie positive. Il l'occupa jusqu'en 1644 avec un succès et un éclat qui fixèrent sur lui l'attention du monde savant tout entier. Urbain VIII voulut l'attirer à Rome, se proposant de le créer cardinal. Petau, aussi modeste qu'ami du travail, s'arrangea de façon à ne pas s'y rendre. Sa santé d'ailleurs n'était pas forte et un si long voyage l'effrayait : « Je suis trop vieux, disait-il, pour déménager. » En 1644, il se démit de sa chaire et conserva seulement ses fonctions de bibliothécaire. Sa mort se place le 11 novembre 1652.

Petau a été un de ces hommes comme le XVII^e^ siècle en compta quelques-uns, dont il semble que le savoir et l'érudition n'ont point de bornes, et pour qui l'antiquité profane ou religieuse n'a point de secrets. Il possédait à fond les langues grecque et latine, et pouvait même composer des vers hébreux. Érudition réelle et profonde, acquise non par des lectures faites à la hâte, mais par des études lentes, patientes, méthodiques dont une mémoire prodigieuse conservait les fruits. Son travail n'était interrompu que par ses exercices de piété auxquels il était invariablement fidèle et où il mettait tout son cœur. Son caractère était naturellement austère, sérieux, peu enjoué, mais il savait, dans l'occasion, se rendre facile et affable. En correspondance avec les hommes les plus connus de son temps, il n'a, en somme, recueilli d'eux et de la postérité que des témoignages d'admiration pour ses talents et pour sa science : « On ne peut nier, dit Dupin, que ce savant jésuite n'ait eu un génie très étendu... une lecture surprenante, une facilité merveilleuse à écrire particulièrement en latin... Il est rare de trouver un auteur qui ait su tant de choses, et qui ait tant travaillé sur différentes matières, et qui ait réussi en tout genre ». Saint Liguori le regardait comme le prince de la théologie après saint Thomas, et Huet disait de lui que « toutes les écoles de théologie retentissent du nom du P. Petau, écoutent et profitent de ses leçons », et qu'il « continuera d'éclairer l'Église jusqu'à la consommation des siècles. »

II. Œuvres. — Si l'on fait abstraction de quelques compositions oratoires, poétiques, exégétiques ou même polémiques, on voit que l'œuvre de Petau com-

prend surtout trois sortes d'écrits : 1° Des éditions d'auteurs anciens, Synesius, le *Bréviaire historique* de Nicéphore, les *Discours* de Themistius, saint Épiphane, Julien l'Apostat : ces éditions sont accompagnées d'une traduction latine et de notes; 2° Des ouvrages sur la chronologie : *Opus de doctrina temporum*, en treize livres, un de ses ouvrages principaux; *Uranologia*, explication des anciens auteurs grecs qui se sont occupés de cosmographie, en huit livres; *Tabulæ chronologicæ*, tableau des dates relatives à toutes les dynasties et à tous les événements du monde connu; *Rationarium temporum*, sorte d'abrégé d'histoire universelle accompagné des dates de chaque fait. Ces divers travaux furent très appréciés des contemporains. Vossius comparait Petau à Scaliger, et il n'osait décider lequel des deux avait plus fait avancer la science historique; 3° Enfin des ouvrages de théologie : avant tout les *Theologica dogmata* (1644-1650), dont nous allons parler plus au long; puis, quelques dissertations particulières sur l'Église, la consécration, la confession, etc.

III. Les « Theologica dogmata ». — Les éditions dont Petau est l'auteur sont toujours appréciées : celles de Synesius et de saint Épiphane sont entrées dans la Patrologie de Migne; ses ouvrages sur la chronologie ne sont connus que des spécialistes; mais tous les théologiens qui poussent un peu leurs recherches, étudient les *Dogmes théologiques*. Cet ouvrage, qui compte sept ou huit volumes suivant les éditions, comprend, après d'assez longs prolégomènes, les traités suivants : De Dieu, De la Trinité, Des anges, De l'œuvre des six jours, De la Loi et de la Grâce, De l'Incarnation, De la hiérarchie ecclésiastique, De la pénitence et De la communion. Ils représentent les leçons de théologie positive que Petau a données pendant vingt-deux ans au Collège de Clermont, et qu'il n'a pu malheureusement compléter. Ce mot de théologie positive ne doit pas être compris, chez Petau, d'une façon trop étroite. Il ne faut, pas, en effet, se représenter ses traités comme une série de thèses suivies, comme preuves, d'un défilé sec et fatigant de textes de conciles et de Pères. Petau connaissait à fond la théologie scolastique, les raisonnements qu'elle fait valoir, la philosophie ou les philosophies dont elle s'aide, les controverses qu'elle agite, et il l'a énergiquement défendue contre ses contempteurs; mais il la trouvait sèche et un peu étriquée dans sa forme et moins opportune à employer contre les protestants érudits et humanistes de son temps. Il voulait appuyer ses croyances catholiques avant tout sur des textes irrécusables de l'Écriture et des Pères, prouvant que ces croyances remontent à l'origine même du christianisme, et qu'on ne peut les nier sans accuser d'erreur et Jésus-Christ et les apôtres et les plus anciens témoins de la foi chrétienne. De plus il avait remarqué que ces Pères, surtout à partir du IIIe siècle, ne s'étaient pas contentés de témoigner en faveur de la foi : ils avaient raisonné cette foi à l'aide de la philosophie dont ils disposaient et en avaient commencé l'exposé synthétique. Ils avaient véritablement préludé à beaucoup des explications postérieures, et l'on retrouvait chez eux une grande partie de ce que l'on était convenu d'attribuer à la scolastique. N'y avait-il pas intérêt à mettre en relief cette continuité de la pensée chrétienne, à montrer que ce qu'il y avait de meilleur dans la théologie du Moyen Age n'était, en somme, que le développement de la théologie des Pères? Petau le pensa, et c'est ainsi que l'on trouve dans son ouvrage non pas une compilation monotone de textes, mais un exposé vivant dans lequel textes, explications philosophiques, discussions, réfutations, polémiques se mêlent et se croisent dans le flot d'une érudition prodigieuse. Quant au style, il est des meilleurs. On a vu ci-dessus que Dupin avouait que l'auteur avait, pour écrire en latin, « une facilité merveilleuse ». Les *Dogmes théologiques* fourniraient à eux seuls, s'il était nécessaire, la preuve de cette facilité. La phrase est souple, variée, un peu longue et abondante comme dans la latinité classique. Il faut quelque temps pour s'y habituer quand on a fréquenté les auteurs du Moyen Age; mais on est bien dédommagé de ses efforts par le charme délicat qu'on y trouve.

La meilleure édition des *Theologica dogmata* est celle du P. F. A. Zacharia, Venise, 1758, en sept volumes in-folio. Elle a été reproduite et enrichie encore de tables et de notes par J.-B. Fournials, Paris, 1865, chez Vivès, en huit volumes in-4°. Cette réimpression est fort commode.

J. Tixeront.

PETIT DE JULLEVILLE Louis naquit Paris en 1841. Il fut élève de l'École normale supérieure, puis nommé professeur à la Faculté de Dijon. De là, il revint à l'École normale et enfin à la Faculté des lettres de Paris. Très curieux des problèmes linguistiques, il étudia la littérature surtout du point de vue historique. On lui doit d'excellents travaux : *L'École d'Athènes au IVe siècle après Jésus-Christ* (1868), sa thèse de doctorat; *Histoire grecque* (1875); *Notions générales sur les origines et sur l'histoire de la langue française* (1883); *Histoire littéraire* (1884); *Histoire du théâtre en France* (1880-1886), etc. Il dirigea la publication d'une monumentale *Histoire de la langue et de la littérature française, des origines à 1900*, 8 vol. Il est mort en 1900.

Léon Jules.

PETITES SŒURS DES PAUVRES. — I. Les origines. II. Les œuvres. III. L'esprit. IV. La formation et le régime de vie. V. L'état actuel.

I. Les origines. — La congrégation des Petites Sœurs des Pauvres à été fondée à Saint-Servan de Bretagne, au siècle dernier, en vue de procurer aux vieillards indigents l'assistance et la bonne mort.

Modestes furent les commencements. Au cours de l'hiver des années 1839-1840, une simple fille du peuple, Jeanne Jugan, avait recueilli chez elle une mendiante infirme et une vieille aveugle à l'abandon. Dans ce taudis elle partageait depuis en trois parts les modiques ressources que lui procurait son métier de femme de ménage et, à l'occasion, de garde-malade. Un tel dévoûment excita l'admiration de plusieurs compagnes. On parla, entre soi, de se joindre à Jeanne. Françoise Aubert, Marie Jamet, Virginie Trédaniel, Madeleine Bourges offrirent leurs services qui furent acceptés. La besogne se répartissait d'elle-même entre la quête à domicile et les soins à donner aux clientes de la charité. Leur nombre avait grossi. Elles étaient maintenant une douzaine de vieilles, installées dans une maison de location, qu'il fallut bientôt évacuer en raison de son exiguïté. Un ancien couvent de Religieuses de la Croix offrit à point un refuge.

A deux ans de là, sous la présidence du prêtre qui les dirigeait, les *Servantes des Pauvres* — tel était alors le titre de leur choix — se réunissaient en communauté. C'était le 29 mai 1842. Jusque-là isolées, elles vivraient désormais sous l'autorité d'une supérieure et dans le cadre d'une règle de vie dont il restait à fixer les grandes lignes. Jeanne Jugan fut élue supérieure; Marie Jamet, conseillère et suppléante. La pauvreté des nouvelles religieuses leur interdisait les frais d'un costume distinctif. On conserva donc les vêtements séculiers. Pour les sorties, on adopta le manteau noir des veuves du pays, et, plus tard, comme coiffure, la cape de Touraine où le noviciat devait séjourner quelque temps.

Dix-huit mois plus tard, quarante pensionnaires recevaient gratuitement l'hospitalité, dans le premier

asile de l'institut. Marie Jamet devenait supérieure. Les postulantes commençaient à se présenter. Des villes voisines parvenaient des demandes de fondations. Rennes et Dinan, Tours et Nantes réclamaient chez elles celles que les loqueteux nantais allaient acclamer avec gratitude sous le nom de *Petites Sœurs des Pauvres*.

Abandonné sans réserve à la Providence qui secourait visiblement sa détresse apparente, le petit groupe des nouvelles hospitalières ouvrit un établissement à Paris au commencement de 1849. Le noviciat y fut transféré, puis, deux ans après, ramené au diocèse d'origine et fixé en un faubourg de Rennes. Par les soins de Mgr Saint-Marc, l'existence légale allait être octroyée. Le 9 juillet 1854, alors que trente-six établissements de vieillards fonctionnaient de plein droit, l'autorisation canonique fut obtenue du Saint-Siège. Les constitutions devaient être approuvées provisoirement en 1879, et, d'une manière définitive, en 1907.

Entre temps, dès le mois de janvier 1856, l'afflux des vocations avait réclamé un nouveau déplacement du noviciat. De La Piletière on le transplanta cette fois à la vaste propriété dite *de La Tour* sise à Saint-Pern. La prise de possession eut lieu à dessein le jour de la fête de saint Joseph. Saint Joseph était déjà considéré et invoqué à titre de bienfaiteur insigne de l'institut. *La Tour* sans adjonction devint *La Tour Saint-Joseph*.

Encore quelqus années et d'autre noviciats surgiront successivement de tous le continents, multipliant autour d'eux les asiles de vieillards indigents. Signalons la fondation d'Anvers en 1892, celle de Marino près de Rome en 1893, celle de Madrid en 1897; cette dernière, il est vrai, fut rapportée depuis. Les États-Unis d'Amérique, l'Australie, la Chine seront pourvus entre 1901 et 1908.

II. Les œuvres. — Ce que d'autres congrégations hospitalières ont été inspirées de faire pour l'enfance et la jeunesse abandonnées, les Petites Sœurs des Pauvres le font pour la vieillesse sans assistance. Par elles les vieillards de l'un et de l'autre sexe se trouvent abrités, nourris, soignés le jour et la nuit, et, pour finir, préparés à bien mourir. Chez elles, on ne tient compte ni de la race, ni de la nationalité, ni de l'honorabilité, ni de la religion. Pour mériter leur compassion, deux conditions suffisent : l'âge minimum de soixante ans, le défaut de tout moyen de subsistance.

Sitôt admis, le *bon vieux* ou la *bonne vieille* s'acclimate rapidement. L'atmosphère familiale de l'asile chasse, s'il en est besoin, les regrets superflus d'une vie moins sédentaire. Retrouver un chez soi ne semble pas un profit mesquin, fût-ce au prix de quelques libertés de nomade. Sous la direction prévenante, délicate, affectueuse de la *bonne mère* et des *bonnes petites sœurs*, les camarades ou les compagnes de l'un ou de l'autre quartier s'emparent du nouveau venu. On lui fait visiter la chapelle centrale, les salles communes, les cours et les jardins, enfin les galeries ensoleillées qui, dans la symétrie des bâtiments parallèles, courent le long du rez-de-chaussée ou s'agrippent au flanc du premier étage.

Est-il encore en état de pratiquer un métier, son ancien métier? On le présente alors à la vénérable corporation locale des cordonniers, des menuisiers, des peintres, ou à celle des couturières, des lavandières, des repasseuses. Ainsi il se voit assuré de pouvoir se rendre encore utile selon la mesure de ses forces et de son zèle.

On lui annonce en outre les jours de parloir. Deux fois par semaine, il lui sera possible de recevoir la visite de ses parents et de ses amis. Tous les huit ou quinze jours, il lui sera loisible de rendre lui-même au dehors les visites reçues. Est-il catholique pratiquant? Il se félicitera tout de suite des facilités qui lui seront offertes de suivre les exercices de sa religion. Prières du matin et du soir, récitation du chapelet, lectures de piété, instructions catéchistiques : il pourra profiter, à sa dévotion, de tous ces secours de grand prix sans oublier la retraite annuelle de trois jours, la garde d'honneur du Saint-Sacrement, la communion fréquente, etc. Enfin, quand l'âge et les infirmités le cloueront sur son grabat, il sera soigné à l'infirmerie, veillé ou visité chaque nuit, assisté au grand passage par l'une des petites sœurs, réconcilié et secouru, s'il en exprime le désir, par l'aumônier dispensateur des derniers sacrements.

III. L'esprit. — Une confiance héroïque à la Providence : tel est la note caractéristique de l'esprit de la congrégation. Un prêtre qui travailla de toutes ses forces à la propagation de l'institut naissant, M. Lelièvre, en a coulé la formule sous ces premiers mots du *Credo* : « Je crois en Dieu, le Père tout-puissant. » Ainsi abandonnée, la famille des Petites Sœurs des Pauvres veille à ne pas se reprendre par des accrocs plus ou moins conscients à la sainte pauvreté. Sans rentes, sans revenus fixes, sans fondations de lits, elle attend tout, au jour le jour, de la charité publique, la trésorière du bon Dieu. Ingénieuse à l'utilisation des rebuts, des débris, des déchets, elle tire parti de tout.

Au retour de la voiture cellulaire à la carrosserie et à l'attelage d'un type bien connu, le ravitaillement est assuré pour un moment. Du marché, des entrepôts, des hôtels, des boucheries, des merceries, des maisons particulières où, conduites par leur archaïque phaéton, les Petites Sœurs ont passé, elles ramènent les provisions, les fournitures les plus hétéroclites. Sous les doigts prestigieux de ces fées, il en sortira des articles fort avenants d'alimentation, d'habillement, de couchage. Qui n'a vu, par exemple, les merveilles de couvre-lits confectionnés par elles avec des échantilons d'étoffes disparates?

Mais les dons en nature ne suffisent pas. Il faut aussi de l'argent. Les sœurs quêteuses iront, de seuil en seuil, le quémander au nom de Dieu « père des pauvres » en frappant à la porte de l'ouvrier comme à celle du patron.

Et puis, il y a les aubaines extraordinaires procurées par les bienfaiteurs attitrés ou de circonstance. Sans eux, comment faire face aux dépenses nécessitées par les grosses réparations? Comment, aujourd'hui surtout, oser entreprendre une de ces installations naguère décrites avec tant de finesse par Mgr Baunard : « Quand ces filles de Dieu arrivent quelque part faire une fondation, dans une pauvre maison nue, vide, souvent délabrée, ceux qui accourent au-devant d'elles et leur en ouvrent les portes, ce sont les petites gens du lieu, les mains pleines de provisions qu'elles répandent sans compter : petits boutiquiers qui épuisent pour elles leurs boutiques; journaliers qui refusent le salaire de leur journée; écoliers et écolières qui se cotisent pour offrir un meuble, un repas; vendeurs et vendeuses de la halle qui remplissent le panier des sœurs; ouvriers des fabriques qui, le jour de la paie, déposent chacun [son obole] dans leurs mains; mendiants qui y vident leur besace; servantes qui y apportent leur épargne de la semaine; pauvres ménages chargés d'enfants qui s'appauvrissent encore et se privent de tout afin de faire profiter les vieillards du peu qui leur reste à eux-mêmes pour subsister. » *L'Évangile du pauvre*, Paris, 1913, p. 234.

Il y a aussi, au budget des Petites Sœurs des Pauvres, le chapitre du superflu. Il se restreint aux frais des réjouissances périodiques à procurer aux vieillards. Dans chaque asile, la fête principale revient chaque

année à la date du 19 mars. Ce jour-là, en l'honneur de saint Joseph, bons vieux et bonnes vieilles sont servis à table par les notables du diocèse, de la région, de la ville. En retour, ils acclament leurs bienfaiteurs. Pour l'exécution des chants, les intonations sont parfois mal assurées. Les compliments d'usage sont débités d'une voix chevrotante. Mais les cœurs sont à l'unisson pour reconnaître, plus tapageusement que les implorations quotidiennes à l'adresse du Ciel, les générosités de la bienfaisance.

Pourquoi ce choix de saint Joseph? Patron, nous l'avons vu, de tout l'institut, le père nourricier de l'Enfant-Dieu est en outre considéré comme le procureur effectif de chaque maison. Telle maison éprouve-t-elle la disette de quelque chose d'urgent? Religieuses et vieillards s'adressent incontinent à saint Joseph. Et pour prolonger l'écho de la prière, on use, à l'asile, d'industries ingénieuses que le débonnaire protecteur approuva toujours de sa haute bienveillance. Qui n'a remarqué, sur le piédestal de sa statue, ces placards ou ces banderolles libellant l'une ou l'autre des suppliques de circonstances : « Saint Joseph, donnez-nous des draps de lit... du lait... du pain... du charbon... du linge de corps... un cheval... une voiture... » Et l'histoire affirme que le chef de la sainte famille ne s'est jamais désintéressé de la détresse de ses clients.

IV. La formation et le régime de vie. — Pour faire une Petite Sœur des Pauvres, il faut environ deux ans et demi de préparation. L'aspirante commence par un postulat de six mois dans un asile de vieillards. Si l'essai réussit, elle est invitée à se rendre au noviciat où, six mois après, aura lieu la prise d'habit. Les premiers vœux pourront être émis par elle dix-huit mois plus tard. Mais, pour les vœux perpétuels, la religieuse reviendra à la maison mère pour un second noviciat.

A l'issue de la profession temporaire, la sœur reçoit son obédience ou affectation. On n'envoie dans les pays de missions étrangères que des volontaires. Quel que soit l'emploi qui lui échoit, conforme d'ailleurs à ses aptitudes, la nouvelle professe en exercice mènera la vie active sans perdre de vue sa propre sanctification, l'âme cachée de son dévoûment. Pour l'aider à entretenir sa vie surnaturelle à la lingerie, à la cuisine, à la buanderie, à la sacristie, au service des salles, à l'infirmerie, à la quête extérieure, le règlement l'invitera quotidiennement au lever matinal de quatre heures et demie en toute saison, à l'oraison, à la récitation de l'office *de beata*, à l'assistance à la sainte messe dans une chapelle pauvre sans doute mais décente. Au milieu de la journée se placeront l'examen particulier et la lecture du réfectoire. Enfin, le chapelet, la visite au Saint-Sacrement, une longue lecture spirituelle viendront clore la journée. L'union à Dieu est aussi favorisée par le silence, l'esprit de sacrifice, le zèle apostolique, la retraite annuelle de dix jours. Le prosélytisme s'exerce en vue d'amener discrètement à la réconciliation quelque vieil endurci en danger d'inpénitence finale.

Au cours d'une cérémonie de vêture et de profession présidée par lui, le cardinal Charost, archevêque de la maison mère, précisait ainsi, par comparaison, de quoi se nuance la piété de la Petite Sœur des Pauvres : « Vous n'avez rien à envier aux âmes qui jour et nuit adorent la divine Eucharistie, réparent les outrages commis envers Notre-Seigneur. Elles ont les extases de la prière. Mais, même auprès de la blanche hostie, on est exposé à se laisser gagner par les défaillances des apôtres à Gethsémani. Dans votre vie d'adoration, de réparation, comment céderiez-vous à la lassitude? Le service de vos vieillards exige une veille continuelle. Pourriez-vous succomber à la fatigue auprès de ce moribond que vous entourez de soins ingénieux, délicats, maternels, et dont les membres glacés, les yeux éteints, vous rappellent le Sauveur en croix?... Les adoratrices l'aiment resplendissant au milieu des lumières et des fleurs. La sainte Vierge l'aimait dans sa crèche... Mais non moins sur le Calvaire... Ne l'imitez-vous pas quand vous vous oubliez pour procurer un dernier soulagement à un pauvre vieillard en agonie? Dans ce pauvre, Notre-Seigneur se révèle à vous... »

Les motifs d'élimination sont assez nombreux. On ne reçoit ni avant dix-huit ans, ni après quarante ans, ni les veuves, ni les jeunes filles issues de familles mal famées, ni celles qui auraient déjà porté l'habit religieux dans un autre institut. Les conditions de l'ordre matériel sont sujettes à variations. Pour le trousseau et la pension, la situation de fortune des parents les fixe diversement.

Les sœurs vivent sur le pied d'égalité le plus complet. Il n'y a, parmi elles, ni converses ni coadjutrices ni domestiques. Chaque asile est dirigé par une supérieure locale secondée par une assistante et une sœur dite *de conseil*. A la tête de chacune des vingt provinces préside une supérieure provinciale. Enfin, la supérieure générale est aidée par six assistantes générales. Le chapitre général désigne la supérieure et les assistantes par voie de suffrages et pour une durée de six ans.

V. L'état actuel. — Les statistiques à jour dénombrent 312 établissements répartis de cette façon entre les cinq parties du monde :

En Europe, la France a 111 maisons, dont la maison mère et le noviciat de la Tour Saint-Joseph en Saint-Pern (Ille-et-Vilaine); la Belgique en a 14 dont deux maisons à Bruxelles et à Anvers; l'Espagne en a 53 dont quatre à Madrid et deux à Barcelone; les îles Britanniques en ont 27 dont trois à Londres, deux à Liverpool et deux à Manchester, sans compter les tois établissements de Jersey, de Malte, de Gibraltar; l'Italie en a 20; la Suisse, la Hongrie, le Portugal, la Turquie en ont chacun une.

Dans l'Afrique du Nord, Alger, Bizerte, Bône, Oran, Tunis comptent chacun un asile.

En Asie, se trouvent déjà pourvus les centres de Calcutta, Bangalore, Canton, Colombo, Hongkong, Schanghaï, Rangoon, Secunderabad.

En Océanie, il y a 7 maisons, dont deux à Sydney, y compris le noviciat.

En Amérique enfin, les États-Unis en ont 51 dont deux à Brooklyn, trois à Chicago, deux à Cincinnati, trois à New-York, deux à Nouvelle-Orléans, deux à Pittsburg, deux à Philadelphie, deux à Saint-Louis; le Chili en a quatre dont deux à Santiago; la Colombie en a quatre; la République Argentine en a deux; le Canada a son établissement de Montréal.

A. Leroy, *Histoire des Petites Sœurs des Pauvres*, Paris, 1902, et *Au pays de la Charité*, La Tour Saint-Joseph; *La Congrégation des Petites Sœurs des Pauvres*, coll. *Les Ordres religieux*, Paris, 1924; *Simples notices sur la vie et la mort édifiantes de quelques Petites Sœurs des Pauvres*, La Tour Saint-Joseph; Baunard, *Ernest Lelièvre et les fondations des Petites Sœurs des Pauvres*, Paris, 1907; O. Daumont, *Derrière les murs d'un cloître*, Bruxelles et Paris, 1924.

Élie Maire.

PETIT OFFICE. — On appelle *Petit Office*, un office de la sainte Vierge notablement plus court que l'office canonique. Le *bréviaire*, comme le mot l'indique, étant lui-même un abrégé de l'office romain primitif, le petit office résume encore le bréviaire. Ce n'est d'ailleurs pas un office variable avec les temps et les jours, comme l'office liturgique; c'est un office dont le texte, à part de très légères modifications, est le même chaque jour.

Beaucoup de communautés religieuses de femmes

qui ne sont pas chargées, comme les grands ordres, les Bénédictines par exemple, du devoir de la grande prière liturgique, se contentent de réciter chaque jour le petit office... Les clercs qui ne sont pas dans les ordres sacrés le récitent aussi souvent.

Le petit office comporte les mêmes heures que le bréviaire. Mais à matines il n'y a qu'un seul nocturne; les psaumes des petites heures et de complies sont choisis parmi les plus courts.

Nous présentons quelques remarques sur les différents éléments du petit office, souhaitant que ces remarques puissent aider à le réciter avec plus de piété et d'intérêt.

1. *Les antiennes.* — A vêpres, on utilise, durant l'année, les antiennes du commun des fêtes de la sainte Vierge; le jour de l'Annonciation et pendant l'Avent, on se sert des antiennes de l'Annonciation; au temps de Noël, on prend celles de l'octave de Noël. Ainsi les trois groupes d'antiennes ont chacun un caractère propre très accentué : celles des fêtes de la Vierge chantent l'amour de Dieu pour Marie; celles de l'Annonciation racontent ce mystère; celles de l'octave de Noël — notre fête actuelle de la Circoncision; mais nous avons déjà noté (art. FÊTES, NOËL), que l'octave de Noël est primitivement une fête de la Vierge, la première peut-être que Rome ait connue — ces antiennes célèbrent, en termes magnifiques de poésie, la conception et la naissance virginales.

Les antiennes de vêpres servent à laudes durant l'Avent et le temps de Noël; pendant le reste de l'année on utilise à laudes les antiennes de l'Assomption qui chantent la gloire de Marie.

2. *Les psaumes.* — Il ne faut pas prétendre chercher dans les psaumes des allusions à Notre-Dame. Ici comme toujours, la meilleure manière de réciter les psaumes c'est de tâcher d'en comprendre le sens, et de s'unir à l'âme du psalmiste. Ainsi le voulait saint Augustin, et il n'est pas de meilleure méthode.

Nous ne pouvons, bien entendu, entrer dans l'explication de chacun des psaumes du petit office. La meilleure explication au surplus c'est une bonne traduction. Voici, d'après la traduction Pannier, le psaume *Lætatus sum*, que chantèrent jadis les juifs pèlerins de Jérusalem :

Je me suis réjoui avec ceux qui m'ont dit :
« nous monterons à la demeure de Iahveh! »
Nos pieds foulent maintenant
le seuil de tes portes, Jérusalem.

O Jérusalem, ville si bien bâtie
que tout s'y groupe en un parfait ensemble.
C'est là que montent les tribus,
les tribus de Iahveh.

Suivant la loi d'Israël
pour louer le nom de Iahveh.
Là que se dressent les sièges du jugement,
les sièges de la maison de David.

Souhaitez la paix à Jérusalem,
qu'ils jouissent du repos, ceux qui t'aiment,
Oui, que la paix habite dans ton enceinte
et le repos dans tes palais!

En faveur de mes frères et de mes proches
je veux appeler la paix sur toi :
Par amour pour la demeure de Iahveh notre Dieu,
je veux faire pour toi des vœux de bonheur.

3. *Les leçons et les répons de matines.* — Hors de l'Avent, les leçons, empruntant le langage de la *Sagesse*, saluent Notre-Dame sous les plus poétiques images; pendant l'Avent et le jour de l'Annonciation, les leçons reproduisent le récit de l'Annonciation dans saint Luc, et les répons célèbrent la conception virginale :

Troisième leçon durant l'année. Je me suis élevée comme le cèdre sur le Liban, comme le cyprès sur la montagne de Sion. J'ai grandi comme le palmier de Cadès, comme une plantation de roses en Jéricho. J'ai grandi comme un bel olivier dans la plaine, comme un platane près de l'eau, au bord du chemin. Comme la cannelle, comme le baume odorant j'ai donné mon parfum; comme une myrrhe de choix j'ai répandu une suave odeur.

Deuxième répons durant l'Avent. Salut, Marie, pleine de grâce, le Seigneur est avec toi : l'Esprit-Saint surviendra en toi, et la vertu du Très-Haut t'ombragera : le Saint, qui naîtra de toi, on l'appellera Fils de Dieu. — « Comment s'accomplira cette parole, puisque je ne connais point d'homme? » Et répondant l'Ange lui dit : — L'Esprit-Saint surviendra en toi, et la vertu du Très-Haut t'ombragera : le Saint qui naîtra de toi, on l'appellera Fils de Dieu.

Troisième répons. Reçois la parole, ô Vierge Marie, qui de la part du Seigneur par l'Ange t'est transmise : tu concevras, et tu enfanteras un Dieu et homme tout ensemble. De sorte que tu sois dite bénie entre toutes les femmes. — Oui, tu enfanteras un fils, et sans subir amoindrissement de ta virginité : tu connaîtras la grossesse, et seras une mère intacte à jamais. — De sorte que tu sois dite bénie entre toutes les femmes. — Gloire au Père, et au Fils, et à l'Esprit-Saint. — De sorte que tu sois dite bénie entre toutes les femmes.

4. *Les oraisons.* — Le choix des oraisons est fort intéressant. Par une particularité notable en effet, le petit office présente aux diverses heures des oraisons différentes. Et c'est ainsi qu'on y trouve, outre plusieurs oraisons de caractère général, les oraisons des plus grandes fêtes de Notre-Dame : à laudes, oraison de l'Annonciation, *Deus qui de beatæ*; à prime, oraison de la vigile de l'Assomption, *Deus, qui virginalem aulam;* à tierce, oraison de l'Octave de Noël, *Deus qui salutis æternæ;* à none, oraison de l'Assomption, *Famulorum tuorum.* Ainsi le petit office nous invite à parcourir le cycle des grandeurs de Notre-Dame :

Donnons deux de ces oraisons :

Deus, qui de beatæ... O Dieu, qui, à l'Annonciation de l'Ange, voulus que ton Verbe prît chair au sein de l'heureuse vierge Marie, accorde à tes suppliants, que nous qui la croyons vraiment Mère de Dieu, nous soyons aidés auprès de toi par ses intercessions.

Deus, qui salutis æternæ... O Dieu, qui, par la virginité féconde de l'heureuse Marie, as offert au genre humain les prix du salut éternel, accorde, nous t'en supplions, que nous sentions intercéder pour nous celle par qui nous avons mérité de recevoir l'auteur de la vie, Notre-Seigneur Jésus-Christ ton Fils.

5. *Les hymnes.* — L'hymne de vêpres est l'*Ave maris stella* que nous avons étudié avec les fêtes de la Vierge. A matines, le *Quem terra, pontus, sidera*, chante celle qui enfanta Dieu; quatre strophes reprennent la même pensée, la même antithèse :

Mère bienheureuse en ce don :
Celui qui, Artiste suprême,
De son petit poing tient le monde,
Est clos en l'arche de ton sein.

L'hymne de laudes, comme il convient, est une acclamation :

O la plus glorieuse des vierges,
Sublime au milieu des étoiles,
Celui qui te créa, petit,
Se nourrit au lait de ton sein.

Enfin l'hymne *Memento rerum conditor* qui se répète aux petites heures et à complies du petit office, est bien une prière du soir, une remise, un abandon à Jésus et à sa Mère. Elle n'a que deux strophes, la première empruntée au *Jesu redemptor omnium* de Noël. Les voici :

Souviens-toi, Créateur des choses,
Que de notre corps autrefois,
Du sein consacré de la Vierge
En naissant, tu as pris la forme.

Sainte Marie, mère de grâce,
Douce Mère de la clémence,
Protège-nous de l'ennemi
En l'heure de mort, reçois-nous.

Si quelqu'un se sent aidé par ces lignes à mieux dire le petit office, qu'il veuille bien pour l'auteur prier Notre-Dame.

Pierre PARIS.

PÉTRARQUE Francesco naquit à Arezzo le 20 juillet 1304. Son père, Petracco di Parenzo avait été chassé de Florence en même temps que Dante dont il était l'ami. Le jeune Francesco suivit ses parents à Avignon où résidait la cour pontificale. Il alla faire ses études d'abord à Carpentras sous la direction du toscan Convenevole da Prato, puis à l'université de Montpellier, enfin à Bologne. A l'âge de vingt ans, il perdit son père et sa mère. Dépouillé de son modeste avoir par des tuteurs peu scrupuleux, il prit l'habit clérical, reçut la tonsure — ce qui le rendait habile aux bénéfices ecclésiastiques — mais n'avança pas plus loin. A la cour papale, en Avignon, il se fit remarquer par l'élégance et la pureté de ses poésies latines. Le 6 avril 1327, il rencontra pour la première fois, dans l'église Sainte-Claire d'Avignon, celle qui devait être la grande passion idéale de sa vie, Laure de Noves. Laure approchait alors de sa vingtième année. Elle était mariée depuis deux ans à Hugues de Sade. Sans doute fut-elle touchée de l'amour fervent que lui témoigna Pétrarque, mais c'était une très honnête femme qui n'entendait manquer à aucun de ses devoirs d'épouse chrétienne et d'ailleurs se souciait peu de poésie. Elle eut pour Pétrarque une affection très vive, mais absolument pure. Aussi le congédia-t-elle avec quelque sévérité un jour qu'il s'était permis de lui déclarer son amour en termes trop vifs. Pétrarque ne lui tint pas rigueur. Il continua de l'aimer et de lui dédier les poésies de son *Canzoniere*. Laure mourut en 1348 de la peste. Pétrarque resta fidèle à sa mémoire et la chanta morte comme il avait fait vivante. On a réuni en 1470 toutes les poésies qu'il avait composées en son honneur sous ce titre : *Rime in vita e in morte di madonna Laura*. Ce recueil comprend environ trois cents sonnets, une cinquantaine de canzones et une suite inachevée de poèmes dans le goût du *Roman de la Rose*, intitulée *Trionfo d'amore*. Ces poésies brillent par le sentiment, la fraîcheur, la sincérité, l'harmonie, mais, comme l'a montré Sismondi, on y relève trop de subtilités, trop d'antithèses, trop de jeux de mots. Louis Veuillot ne les pouvait souffrir. « J'ai exploré, dit-il, les *Sonnetti*, les *Canzone*, le *Trionfo d'amore*. Vingt degrés de froid partout! Ce chanoine amoureux n'était pas plus amoureux que chanoine. Il était latiniste, voilà son cas : et il penchait au calembour. »

Ce jugement sévère n'aurait peut-être pas offensé outre mesure Pétrarque qui tenait en médiocre estime ses poésies en langue vulgaire et attendait l'immortalité de ses œuvres latines. En tout cas, c'est par la maîtrise hors de pair qu'il s'était acquise dans la connaissance de la langue et des antiquités latines qu'il se rendit célèbre en son temps. Il retrouva et édita les *Institutions oratoires* de Quintilien, les *Lettres familières* de Cicéron. Il composa une *Histoire romaine*, un *De viris illustribus*, un *Epitome rerum memorandarum libri IV*, abrégé du précédent, un poème latin *Africa*, un *Itinerarium Syriacum*, des *Épîtres* et des *Églogues* latines qui sont au vrai des satires contre la cour romaine, des traités philosophiques, politiques ou religieux, entre autres le *De vita beata*, des *Lettres familières*, etc. Le sénat romain lui décerna la couronne lauréale en 1341; les princes italiens, l'empereur Charles IX, les papes Benoît XII et Clément VI lui firent les plus flatteuses avances, le comblèrent de biens et d'honneurs. Il fut employé dans la diplomatie et y joua un rôle à la fois salutaire et brillant. Par contre on lui reproche à juste titre d'avoir pris parti pour Rienzi contre le pape et d'avoir mené une vie peu édifiante. Il mourut en 1374, subitement : on le trouva inanimé dans sa bibliothèque, la tête appuyée sur un livre ouvert. Son œuvre latine ne lui a guère survécu : elle fut vite dépassée par les humanistes auxquels il avait frayé la voie. Mais son *Canzoniere* a longtemps régné sur la poésie italienne, jusqu'au jour où Dante a repris la place qui lui était due. Il a rendu immortels son nom et celui de Laure.

Léon JULES.

PÉTRONILLE, vierge romaine, fut convertie par l'apôtre saint Pierre et s'attacha à son service comme sa fille spirituelle adoptive. Des auteurs ont prétendu que Pierre, ayant été marié avant d'être appelé à l'apostolat, l'avait eue pour fille et l'avait amenée à Rome. Vénérée comme sainte, un autel lui est dédié dans la basilique de Saint-Pierre au Vatican.

J. BAUDOT.

PHÉNICIENS. — I. HISTORIQUE. — Habitée dès la plus haute antiquité, la Phénicie a connu l'âge de la pierre taillée et celui de la pierre polie. Mais elle n'apparaît guère dans l'histoire qu'au XXVIII^e^ siècle av. J.-C.; cependant des fouilles récentes ont démontré que le temple de Byblos existait déjà à l'époque thinite (3300-3000 av. J.-C.).

Les Phéniciens de l'époque historique représentent une tribu sémite, les Pouanitî ou Poeni, descendue de la Syrie et installée dans les régions côtières qui séparent celle-ci de l'Égypte. Leurs relations avec le pays des pharaons sont extrêmement anciennes et si, comme le supposent certains historiens, toute la civilisation égyptienne dérive de celle de Mésopotamie, la Phénicie se sera trouvée sur le chemin le plus direct suivi par l'influence asiatique, sinon même sur celui d'une invasion asiatique qui se serait produite au IV^e^ millénaire. Longtemps vassaux des pharaons, les Phéniciens acquirent leur indépendance au début du premier millénaire avant notre ère. C'est au cours des siècles suivants que l'influence phénicienne en Méditerranée atteignit son apogée; c'est alors qu'ils fondèrent des comptoirs et des colonies durables sur tout le contour de la mer intérieure. Dans son ensemble leur rôle fut considérable; ce sont eux qui importèrent dans les régions occidentales la civilisation de l'Orient et particulièrement les métaux et l'écriture; en même temps ils semaient sur les côtes occidentales leurs divinités et leurs cultes. De toutes ces fondations Carthage est la plus fameuse (vers 814). Parmi leurs rois, il faut citer au moins Ahiram (970-936 environ), souverain de Tyr, célèbre pour ses relations avec Salomon.

II. DIVINITÉS PHÉNICIENNES. — Les Phéniciens n'ont laissé aucun écrit permettant de connaître leurs croyances; mais ce que nous en apercevons par l'Ancien Testament, par des sources grecques, et ce que nous en devinons par l'onomastique et par les fouilles récentes, nous permet de conclure à l'étroite parenté de leur religion avec celle des Assyro-Babyloniens. Ils eurent une multitude de dieux, appelés *Alonim* (pluriel d'*El*), de la foule bigarrée desquels émergent quelques figures plus saillantes : ce sont les Grands Dieux. Chaque ville, chaque territoire avait son dieu-patron, honoré entre tous les autres d'un culte spécial. On l'appelait le *Baal*, c'est-à-dire le Seigneur, ou encore le *Mélek*, ce qui signifie le roi, ou enfin l'*Adôn*, synonyme de maître. Il y avait ainsi le Baal de Tyr ou *Baal Sour*, le Baal de Sidon ou *Baal Sidon*, le Baal du Liban ou *Baal Lebanon*. Les

baals, maîtres du sol, personnifiaient également le feu céleste et le soleil; ils avaient comme compagne la lune sous les noms d'Ashtart, Ashérah ou Astarté. Tous possédaient en plus de leur nom vulgaire un surnom local : à Tyr c'était *Melqart*, auquel Ahiram avait construit un temple magnifique; à Abydos *Dagon*, qui semble correspondre au dieu-poisson chaldéen *Oannès;* à Sidon *Eshmoun*; à Carthage *Baal Hammon*, confondu plus tard avec une divinité très différente, Jupiter Ammon; en Égypte *Anati*, etc. Ces appellations n'étaient, comme on voit, que des noms communs ou des qualificatifs sous lesquels se dissimulait soigneusement, ainsi qu'il était de règle chez les Sémites, le nom véritable et sacré, mais mystérieux, de chaque divinité. Connaître le nom c'était posséder un moyen d'action extrêmement efficace sur la divinité qui le portait. Ces personnages divins, en plus de leur fonction de seigneurs du pays, possédaient presque tous des traits assez personnels. C'est ainsi que Melqart et Dagon présentaient les attributs des divinités marines; qu'Eshmoun, identifié par les Grecs avec Asclépios, était un dieu de santé; qu'Ashart, en même temps qu'elle personnifiait la fécondité, s'appelait, comme chez les Assyro-Babyloniens, la déesse des batailles. C'est elle la Déesse Syrienne dont parle Lucien.

Le fond de cette mythologie repose sur la divinisation du principe masculin et du principe féminin, et cet aspect inclinerait à faire remonter les divinités phéniciennes encore plus haut que la civilisation sémitique, jusqu'aux Soumériens. Et en effet l'Adonis phénicien a pour équivalent le Tammouz assyro-babylonien et celui-ci n'est qu'une transcription du nom de la divinité soumérienne Doumouzi (voir ASSYRIENS).

A côté des dieux que nous venons de voir, les Phéniciens avaient leurs montagnes et leurs eaux sacrées, leurs arbres sacrés, leurs pierres sacrées. On rendait un culte au fleuve Adonis, aujourd'hui Nahr-Ibrahim. Mais le culte des bétyles, celui du poteau sacré appelé *ashéra*, n'en restent pas moins, par certains côtés, assez énigmatiques. C'est sur les collines ou « hauts lieux » que les Phéniciens élevaient leurs sanctuaires analogues à ceux des autres Cananéens (voir ce mot).

L'organisation du sacerdoce n'était pas moins compliquée que chez les autres peuples sémitiques. Une de leurs coutumes les plus difficiles à expliquer historiquement est celle de la prostitution sacrée établie dans les sanctuaires d'Ashtart et contre laquelle durent lutter si persévéramment les prophètes d'Israël. Le sacrifice et l'holocauste phéniciens rappelaient en beaucoup de points ceux des Israélites. L'horrible sacrifice des premiers-nés se conserva chez eux jusqu'à l'époque chrétienne. On se souvient qu'au temps de Jézabel et d'Athalie les cultes phéniciens contaminèrent fortement les populations palestiniennes, aussi bien en Israël qu'en Juda.

Les traits les plus originaux des croyances phéniciennes sont le mythe de Melqart, le culte d'Adonis et le système des Cabires.

Melqart est l'Hercule tyrien. Avec une flotte puissante, il aurait soumis et civilisé l'Afrique du nord et l'Espagne, franchi le détroit de Gibraltar, élevé là les deux fameuses « colonnes » d'Hercule, puis repris, par la Gaule, l'Italie et la Sicile, le chemin de l'Asie antérieure. Ce mythe semble résumer assez bien l'œuvre commerciale des Phéniciens eux-mêmes.

Le culte d'Adonis se rattachait d'une part à celui d'Astarté, de l'autre aux croyances égyptiennes. On racontait que la « Grande Déesse » s'était éprise de l'Adôn Adônim, « le maître des maîtres », mais qu'un rival jaloux avait réussi à le tuer en prenant la forme d'un sanglier. Le dieu avait été transformé en sapin, à l'image d'Osiris dont le cadavre était enveloppé et incorporé dans un tamaris (Plutarque, *De Iside*, XIV). Les grandes solennités adonisiennes se déroulaient à deux époques de l'année : au solstice d'été, les jeux funéraires; à l'automne, la résurrection. La veillée mortuaire avait lieu autour de la statue peinte étendue comme un cadavre : les femmes échevelées se lamentaient et déchiraient leurs vêtements, tandis que se desséchaient les fameux « jardins d'Adonis » dont parle Théocrite, plantes vertes et rameaux sans racines dressés dans des potées de terreau rangées autour du lit funèbre. La douleur se ravivait à la saison des pluies, quand le fleuve Adonis roulait ses eaux rougies et limoneuses. Après sept jours de deuil, les prêtres annonçaient la résurrection du dieu : la statue était rappelée à la lumière et la joie bruyante tournait à l'orgie.

Les Cabires, dieux créateurs au nombre de sept, se trouvaient groupés autour d'un huitième plus puissant Eshmoun, qui était un baal de la santé, un dieu chthonien de la végétation et peut-être le nom véritable dissimulé sous celui d'Adonis. Les Cabires étaient très populaires dans les grands ports phéniciens. Adoptés par les Grecs, ils possédaient des mystères, célèbres chez les anciens, mais très peu connus de nous, dans l'île de Samothrace et gardèrent jusqu'à la fin du paganisme des sanctuaires très fréquentés.

Vigouroux, *Phénicie*, dans le *Dict. de la Bible*; J.-M. Lagrange, *Étude sur les religions sémitiques*, 2e édit., Paris, 1905; F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Paris, 1909; Ch. Vellay, *Le culte et les fêtes d'Adonis-Thammouz*, Paris, 1904; G. Frazer, *Adonis*, Paris, 1921; H. Vincent, *Canaan*, Paris, 1907; G. Contenau, *La civilisation phénicienne*, Paris, 1926, avec copieuse bibliographie p. 375-382.

P. FOURNIER.

PHÉNOMÉNISME. — « Le phénoménisme, écrit Ch. Lahr, *Cours de philosophie*, Paris, 1920, t. II, p. 430, est cette forme radicale de l'idéalisme qui nie toute espèce de substance, matérielle et spirituelle, pour n'admettre que des qualités et des *phénomènes* reliés entre eux en vertu de certaines lois. » On doit nommer, parmi ses principaux représentants, Hume, Stuart Mill, Renouvier, Taine, Bergson. Voir ces mots et aussi AME HUMAINE, CATÉGORIES, EXPÉRIENCE, MOI, etc.

D'une façon générale, il faut dire, *ibid.*, p. 319, 320, que, « pour éviter une simple difficulté, le phénoménisme radical tombe dans une absurdité manifeste. Qu'il y ait, en effet, un certain mystère au fond de la connaissance, personne n'en disconvient : la nature exacte de cette assimilation vitale consciente du sujet à l'objet nous échappe, mais le fait s'impose et l'esprit n'y découvre pas de contradiction, tandis qu'il en voit une évidente dans cette formule qui résume le phénoménisme : Il n'y a que des apparences, qui ne sont les apparences de rien, et qui apparaissent à un *moi*, lequel n'est lui-même qu'une apparence qui n'est l'apparence de personne. »

Et pour ce qui est du *moi*, de notre âme, il faut ajouter que le phénoménisme, contraire à la raison, n'est pas moins contraire aux faits. « Car enfin, *ibid.*, p. 433, l'expérience le prouve, nous pouvons à chaque instant rentrer dans nos états de conscience passés et reconnaître des impressions subies antérieurement. Or, pour faire cette comparaison d'un état passé avec un état présent, il faut nécessairement que le *moi* ait coexisté à l'un et à l'autre; en d'autres termes, il faut admettre que ces phénomènes ne sont que des manières d'être passagères d'une réalité permanente, c'est-à-dire d'un *moi* substantiel. Du reste, ces modifications successives, la conscience me les représente

comme essentiellement *miennes*, c'est-à-dire comme adhérentes au *moi*, comme subies par moi; ce qui suppose que la conscience perçoit » dans ce que W. James a appelé le *présent psychologique* « la permanence du *moi* aussi clairement que la succession des phénomènes. Pourquoi dès lors son témoignage serait-il moins recevable dans un cas que dans l'autre? »

J. Bricout.

PHIDIAS. — Phidias, qui vécut à Athènes au v^e^ siècle avant notre ère, peut trouver place dans une étude d'art religieux en ce sens qu'on a longtemps considéré son nom comme le symbole des qualités de noblesse et de pureté dont les Grecs surent parer les statues de leurs dieux. Il sut imposer sa personnalité à l'art de son temps et son influence en tant que sculpteur fut dépassée encore en tant que dictateur des beaux-arts sous le gouvernement de Périclès.

Probablement né vers 490 à 485, il était frère du peintre Panainos et commença lui-même par la peinture. Il travailla sous la direction du sculpteur Hégias, auteur de statues encore archaïques; peut-être apprit-il plus tard l'art du bronze près de l'argien Agéladas.

Sa première œuvre citée est l'*Athéna* chryséléphantine de Pellène; puis Cimon d'Athènes lui commanda un monument commémoratif de la bataille de Marathon (465-460); les Platéens, une Athéna Areia qui fut exécutée en marbre et bois doré au lieu d'or et d'ivoire. Il coula dans le bronze, vers 450, la virginale et fière figure d'Athéna connue des anciens sous le nom de la *Lemnienne*, puis la *Grande Athéna*, plus tard appelée *Athéna Promachos*, qui se dressa sur l'Acropole, debout, le casque en tête, tenant le bouclier et la lance. La statue chryséléphantine dite *Athéna Parthénos* qui occupait la *cella* du Parthénon, et avait, croit-on, 12 mètres environ de hauteur, a été reproduite maintes fois, et des statuettes de marbre retrouvées à Athènes donnent une idée de sa conception : la déesse était debout, la jambe gauche légèrement pliée et en arrière, vêtue du double chiton serré à la taille par une ceinture, tenant d'une main une victoire, de l'autre sa lance. Sur sa poitrine était suspendue une tête de Méduse; près d'elle, étaient le serpent Erichthonios et le bouclier dont les ciselures présentaient, dit-on, le portrait de Phidias et celui de Périclès.

Cette œuvre splendide fut considérée par les Grecs comme le type définitif et parfait de leur Vierge divine, noble et sage; mais peut-être l'inspiration du sculpteur fut-elle plus haute encore dans le *Zeus* d'Olympie, exécuté entre 437 et 432. Pausanias le décrit assis sur un trône, couronné de feuilles d'olivier, tenant une victoire et un sceptre où se posait un aigle. Des sujets mythologiques ornaient son manteau d'or, son trône et le tabouret où reposaient ses pieds. La statue avait probablement une hauteur totale de 14 mètres. L'or, l'ivoire, l'ébène, en étaient les matériaux. L'inspiration venait, disait-on, de trois vers de l'*Iliade* : « A ces mots le fils de Kronos abaissa ses noirs sourcils; sa chevelure divine s'agita sur sa tête immortelle, et le vaste Olympe trembla. » Cependant l'artiste voulut-il exprimer la force immense de la douceur, le calme de la toute-puissance souveraine? la figure du dieu montrait une sereine et douce majesté. Ce fut le chef-d'œuvre de Phidias, génie puissant, capable « de concevoir et de réaliser un être divin ». « Ou bien, dit une épigramme de l'anthologie, le dieu est descendu du ciel sur la terre pour te montrer son image, Phidias, ou bien c'est toi qui es monté au ciel pour voir le dieu. »

L'admirable Parthénon de l'Acropole d'Athènes (voir Athènes) ne lui rapporta pas moins de gloire : il en partagea en effet avec Périclès l'initiative et la direction artistique; mais si la frise des Panathénées est dans sa splendeur harmonieuse et rythmée comme un exemple de ses nobles conceptions, cependant n'est-elle pas de sa main.

Phidias mourut probablement en 432; et la fin de sa vie fut attristée par de graves attaques de ses concitoyens mettant en doute son intégrité. Comme artiste il ne cessa jamais d'être universellement admiré. Peut-être est-ce sa supériorité même qui est indirectement cause de la disparition rapide de ses chefs-d'œuvre, car en dehors des bronzes on lui commandait surtout les énormes et précieuses idoles destinées aux grands temples. Celles-ci était composées de plaques d'or et d'ivoire ajustées sur une âme de bois, elles ne purent résister au temps qui les disjoignait, encore moins à la cupidité des hommes.

Collignon, *Phidias*, Paris, 1886; Lechat, *Phidias*, Paris, 1906.

Carletta Dubac.

PHILÉMON (Épitre a) — Riche chrétien de Colosses, Philémon paraît avoir été converti par saint Paul dont il resta l'ami personnel. L'Église l'honore comme martyr le 22 novembre, mais on ne sait que très peu de choses sur sa vie. Un de ses esclaves, Onésime, s'étant enfui après quelque méfait, se réfugia à Rome, y rencontra l'Apôtre alors prisonnier, reçut le baptême et sut faire apprécier son dévouement. Volontiers Paul l'eût gardé près de lui. Mais il y avait là une question de justice. Il se décida donc à renvoyer Onésime à son maître et, pour lui ménager bon accueil, il lui confia un billet où il plaidait sa cause.

I. Analyse. — Cette lettre, la plus courte des épîtres pauliniennes, présente néanmoins les divisions habituelles. — 1° *Le préambule*, 1-7, qui comprend l'adresse, 1-3, et l'entrée en matière, 4-7. — 2° *Le corps de l'épître*, 8-20, où saint Paul sollicite avec un art parfait le pardon de l'esclave. C'est la demande d'un apôtre à son fils dans la foi, 8; c'est l'humble requête d'un vieillard, d'un prisonnier du Christ, d'un tendre père, 9-10, qui fait appel tour à tour aux motifs les plus élevés : aux qualités de son client, 11-13, à la générosité de son ami, 14, à la fraternité chrétienne, 15-16, aux sentiments de la justice et de la charité, 17- 20. — 3° *La conclusion*, 21-25. L'Apôtre est certain que Philémon mettra le comble à ses vœux. Il lui annonce sa visite prochaine et termine par des salutations.

II. Authenticité. — 1° *La tradition* atteste l'origine paulinienne de cette lettre : Origène, *Hom. in Jer.*, xix, 2; Tertullien, *Adv. Marc.*, v, 21; Canon de Muratori, ligne 59. Si elle n'est pas citée d'une façon certaine par les Pères apostoliques à cause de sa brièveté, elle n'en est pas moins reçue par Marcion (dans saint Épiphane, *Hær.*, xlii, 9). — 2° *La critique interne* confirme le témoignage de la tradition. On retrouve dans ce petit billet le style de saint Paul, plusieurs de ses expressions favorites et surtout un accent de sincérité indéniable.

III. Date et lieu de composition. — Cette lettre a été écrite en même temps que les épîtres aux Colossiens et aux Éphésiens. Témoin les rapports frappants de mots et de phrases, les analogies dans la situation de l'Apôtre, l'identité de ses compagnons. L'épître à Philémon semble donc avoir été composée à Rome, au début de la première captivité, vers 60-61.

IV. Conclusions. — Dans ce bref message on ne sait qu'admirer le plus : ou la délicatesse des sentiments ou la souplesse de l'argumentation ou le rappel, inconnu à l'époque, des droits et des devoirs de l'esclave. Bien loin de consacrer l'institution de l'esclavage, l'Apôtre des gentils pose les principes qui doivent le faire disparaître. Voir Esclavage. « Ce petit

chef-d'œuvre de tact, d'urbanité, de noblesse, de grâce exquise, fut la première déclaration chrétienne des droits de l'homme et le plus ancien commentaire des trois mots fatidiques dont il s'est fait de nos jours un si effroyable abus. » (Prat.)

En dehors des ouvrages généraux et des articles de dictionnaires on pourra consulter : Lemonnyer, *Épîtres de saint Paul*, II, Paris, 1905; Knabenbauer, *Commentarius in epistolas ad Thessal., Timoth., Tit. et Philemonem*, Paris, 1913.

Léon VAGANAY.

PHILIBERT ou **PHILBERT**, dont le nom est parfois écrit *Filibert*, naquit en Gascogne. Il fut élevé à la cour du roi Clotaire II, et suivant les leçons de saint Ouen, il se fit moine à Rebais. Devenu abbé il donna sa démission parce qu'il rencontrait des religieux rebelles. Il fonda l'abbaye de Jumièges, où il établit la règle de saint Colomban. Disgracié par le maire du palais Ébroïn, calomnié auprès de saint Ouen devenu évêque de Rouen, Philibert fut quelque temps détenu en prison. Remis en liberté, parce que son innocence fut reconnue, il alla fonder le monastère de Noirmoutier, où il mourut en 684. Lors des invasions normandes son corps fut transféré à l'abbaye de Tournus, au diocèse d'Autun : il est le patron de l'église de Tournus.

L. Jaud, *Saint Filibert, fondateur de l'abbaye de Jumièges ; sa vie, son temps, sa survivance, son culte*, Paris, 1910.

J. BAUDOT.

1. PHILIPPE, apôtre. — Philippe était, comme Pierre et André, originaire de Bethsaïde; il fut l'un des premiers appelés à l'apostolat, et présenta au Sauveur Nathanaël, que l'on identifie d'ordinaire avec Barthélemy (Joan., I, 43, 44). On le trouve dans l'intimité de Jésus, qui le consulte au moment d'accomplir le miracle de la multiplication des pains (Joan., VI, 1-7); des païens qui désirent être présentés au Sauveur ont recours à son intermédiaire (Joan., XII, 20-22); dans le discours après la Cène, une interruption venant de lui amène Jésus à déclarer ouvertement sa divinité : « Seigneur, avait dit Philippe, montrez-nous le Père et cela nous suffit. » Et Jésus lui répond : « Depuis si longtemps que je suis avec vous, est-ce que vous ne me connaissez pas? Philippe, qui me voit voit aussi mon Père. Comment donc dites-vous : montrez-nous le Père? Ne croyez-vous pas que je suis dans le Père et que le Père est en moi ? » (Joan., XIV, 7-10). On remarquera que ces divers traits sont rapportés par l'évangéliste saint Jean. Après avoir reçu le Saint-Esprit au jour de la Pentecôte, Philippe alla prêcher l'Évangile chez les Scythes et y fit de nombreuses conversions : parvenu à un âge avancé, il fut martyrisé vers l'an 80 à Hiérapolis. A une époque qu'il est difficile de préciser, le corps de l'apôtre Philippe fut apporté à Rome et placé avec celui de saint Jacques le Mineur dans la basilique Julia, laquelle était dédiée aux Apôtres en général, peut-être dès la fin du Ve siècle. Duchesne, *Lib. pontif.*, I, p. 305, ne pense pas que le culte spécial des deux apôtres Philippe et Jacques le Mineur ait été installé dans cette basilique avant les pontificats de Pélage et Jean III, c'est-à-dire vers le milieu du VIe siècle. De là est venue la fixation de la fête au 1er mai... Philippe avait, dès la fin du Ve siècle, son église à Constantinople : un document arien de cette même époque indiquait sa fête au 15 novembre.

J. BAUDOT.

2. PHILIPPE, diacre. — Ce Philippe est nommé le second des sept diacres, aussitôt après Étienne (Act., VI, 5). Il était marié avant son élection, et il eut quatre filles qui furent douées du don de prophétie (Act., XXI, 8, 9); et bien que cette mention ait été cause que certains auteurs, comme le Caïus cité par Eusèbe, l'ont identifié avec l'apôtre Philippe, il faut dire que ce sont deux personnages distincts. Le diacre Philippe fut un zélé propagateur de l'Évangile; de là vient qu'on lui a donné le surnom d'*évangéliste*, au sens large du mot. Après la grande persécution soulevée contre l'Église de Jérusalem à la suite de la lapidation d'Étienne, Philippe descendit à Samarie; il y opéra des miracles, conféra le baptême à un bon nombre de convertis, parmi lesquels figurait Simon le Magicien. La meilleure preuve qu'il n'était pas apôtre, est qu'il fallut une descente des apôtres à Samarie pour donner la confirmation à ceux que Philippe avait baptisés (*Ibid.*, VIII, 5-17). Un ange du Seigneur vint ordonner au diacre Philippe de se rendre vers le midi, sur le chemin de Jérusalem à Gaza : c'est là qu'ayant joint l'eunuque de la reine d'Éthiopie, nommée Candace, il l'instruisit et le baptisa, puis il prêcha à Azot et dans les villes qui se trouvaient sur son chemin jusqu'à Césarée (*Ibid.*, 26-40). Plusieurs années après, Philippe, habitant Césarée, donne l'hospitalité à l'apôtre Paul, et c'est à cette occasion que le livre des Actes parle de ses quatre filles, et du prophète Agabus qui annonce la prochaine arrestation de Paul (*Ibid.*, XXI, 8-11). A partir de ce moment, saint Luc ne nous fournit plus aucun renseignement sur Philippe. Une tradition affirme qu'il devint évêque de Tralles et mourut de mort naturelle. Le martyrologe d'Adon place sa mort à Césarée, et mentionne sa mémoire à la date du 6 juin : c'est aussi ce que nous lisons à cette même date dans le martyrologe romain.

J. BAUDOT.

3. PHILIPPE II, roi d'Espagne, né à Valladolid le 21 mars 1527, mort le 13 septembre 1598, fils de l'empereur Charles-Quint et d'Élisabeth de Portugal. En 1543, Philippe épousa la princesse de Portugal, Marie, sa cousine, qui mourut quatre jours après avoir mis au monde son premier fils, l'infortuné prince Charles (8 juillet 1545). Resté veuf à dix-huit ans, il épousa plus tard la reine Marie, fille de Catherine d'Aragon et de Henri VIII d'Angleterre. Le mariage eut lieu le 25 juillet 1554. Philippe gagna le cœur des nobles anglais et put espérer regagner l'Angleterre au catholicisme. Malheureusement Marie la Catholique n'eut pas d'enfant, et Philippe, rappelé par son père, dut quitter l'Angleterre le 29 août 1555. Le 21 octobre, l'empereur Charles-Quint abdiquait en faveur de son fils la suzeraineté des Pays-Bas, et le 16 janvier 1556 les couronnes d'Espagne et de Sicile, ne se réservant que la dignité impériale. Philippe II se vit dès lors à la tête de la monarchie la plus puissante du monde. Roi d'Espagne, de Naples et de Sicile, duc de Milan, souverain de la Franche-Comté et des Pays-Bas, roi titulaire de l'Angleterre, son pouvoir s'étendait en Afrique sur les îles du Cap-Vert et les Canaries, sur Tunis et Oran, en Asie sur les Philippines et les Moluques, et embrassait en Amérique les Indes occidentales, le Mexique et le Pérou.

Philippe II est le type du roi absolu. Un roi, une loi, une foi, telle est la pensée inspiratrice de sa politique intérieure et extérieure. Il s'y sacrifie tout entier. De son cabinet, il gouverne le monde. Nul souverain ne fut plus dévoué à sa tâche. Mais à la différence de Charles-Quint qui paraissait, au besoin, sur tous les théâtres, Philippe II entend régir son empire, sans quitter Madrid, ou du moins l'Escurial sa résidence favorite, qu'il s'est fait construire dans les solitudes de la Guadarrama.

En Italie, Philippe II eut une politique contraire à celle du pape Paul IV. Il ne se réconcilia avec le Saint-Siège que lorsque Pie IV, ami de l'Espagne, occupa le trône de saint Pierre. Guerre dans les Pays-Bas. Paix de Cateau-Cambrésis (2 avril 1559), que

Philippe II ne signa qu'à cause des embarras que lui créaient les Turcs et la mort de la reine Marie (1558) qui transféra la couronne d'Angleterre sur la tête d'Élisabeth. Mariage de Philippe II avec la fille de Henri II, Élisabeth de France (lorsque celle-ci mourut, 3 octobre 1568, Philippe se remaria avec sa nièce Anne).

En 1571, eut lieu la grande bataille de Lépante, glorieux épisode de la guerre contre les Turcs, où les navires espagnols, aidés de ceux de Venise et du pape, sous le commandement de Juan d'Autriche, remportèrent une magnifique victoire.

Dès 1569, Philippe avait rêvé de faire une descente en Angleterre. Mais son « Invincible Armada » (19 000 hommes), qui était partie du port de Lisbonne pour rejoindre l'armée des Pays-Bas, fut détruite par une tempête.

Dans les Pays-Bas, où les calvinistes se donnaient rendez-vous, Philippe ou plutôt la régente, Marguerite de Parme, avait grand'peine à maintenir la paix religieuse. Le 17 octobre 1565, Philippe II ordonna l'exécution sévère des anciens édits de Charles-Quint. « Bon! remarqua Guillaume d'Orange; voici le commencement d'une belle tragédie! » Quelques semaines plus tard, une vingtaine de nobles rédigèrent le fameux « Compromis des nobles », qui réunit bientôt trois cents signatures. Marguerite de Parme en fut effrayée. « Quoi! vous avez peur de ces gueux », lui dit-on. Ces « Gueux » soulevèrent en effet le peuple et notamment les calvinistes, qui envahirent la cathédrale d'Anvers et détruisirent les images des saints et tous les objets d'art qui enrichissaient les églises. La colère de Philippe II fut terrible. Mais, au lieu de se rendre en personne dans les Pays-Bas, il envoya, avec mission de châtier les révoltés, le terrible duc d'Albe, qui, après avoir vaincu les troupes protestantes d'Allemagne (1547), avait gouverné l'Italie d'une main de fer. Le duc d'Albe ne réussit nullement à pacifier le pays (en 1572, dix-neuf ecclésiastiques furent martyrisés à Gorcum par les calvinistes). Les Pays-Bas en vinrent à détester le gouvernement espagnol. « Pacification de Gand », entre protestants et catholiques, qui consacre cet état d'esprit (1576). Mais bientôt une scission s'opéra entre les provinces où dominait le calvinisme et les provinces du sud restées foncièrement catholiques. Grâce au nouveau gouverneur, Alexandre Farnèse, duc de Parme, les provinces du sud conclurent, le 6 janvier 1579, l' « Union d'Arras », à laquelle s'opposa, le 29 janvier, l' « Union d'Utrecht », composée des provinces calvinistes du nord. C'était en principe la future Belgique et la future Hollande. Celle-ci comprenait sept provinces : Hollande, Zélande, Utrecht, Gueldre, Groningue, Frise et Over-Yssel; elle échappait à l'autorité du roi d'Espagne pour former une république autonome.

Philippe II intervint aussi dans les guerres religieuses et politiques de la France. Après la mort de Charles IX, il prétendit à la couronne de France, pour le compte de sa fille Élisabeth, née de son mariage avec Élisabeth de Valois. La paix de Vervins, signée le 2 février 1598, mit fin à la guerre.

Philippe II mourut le 13 septembre 1598, laissant son royaume amoindri, affaibli, épuisé. Philippe III, né de sa quatrième femme, Anne d'Autriche, lui succéda.

A Dumesnil, *Histoire de Philippe II*, 2e édit., Paris, 1824; Gachard, *Correspondance de Philippe II sur les affaires des Pays-Bas*, 5 vol., Bruxelles, 1848 sq. ; Baumstark, *Kœnig von Spanien*, Fribourg, 1875.

E. VACANDARD.

4. PHILIPPE AUGUSTE, roi de France. — Philippe né, à Paris, le 21 août 1165, du troisième mariage de Louis VII avec Alix de Champagne, fut sacré à Reims, le 1er novembre 1176, du vivant de son père, et monta sur le trône, à la mort de Louis VII, le 19 septembre 1180. Dès le 28 avril 1180, il avait épousé Isabelle, fille du comte de Hainaut, dont il eut un fils, le futur Louis VIII.

La politique à la fois extérieure et intérieure de Philippe Auguste eut pour fin de ravir à l'Angleterre les possessions qu'elle avait usurpées sur le territoire de France. En 1191, il acquit l'Artois et se rendit maître des villes fortes de la Somme. En 1197 et en 1198, nous le voyons aux prises avec Richard Cœur de Lion, dans les environs de Gisors. De 1199 à 1205, il enleva à Jean sans Terre la Normandie, l'Anjou, le Maine, le Poitou et la Touraine. Ses conquêtes reçurent des grands vassaux une sanction légale après le meurtre d'Arthur de Bretagne par son oncle Jean en avril 1203. Si nous y joignons l'acquisition du Berry, de l'Auvergne, des deux Vexins, français et normand, nous comprendrons toute l'importance de ces acquisitions que Philippe Auguste rendit sûres et durables pour la couronne par l'institution de baillis royaux et de prévôts, représentants de son autorité.

Aussi, quand l'Angleterre, la Flandre et l'Allemagne coalisées projetèrent l'invasion de la France, qu'elles se partageaient déjà, Philippe Auguste put-il prendre l'offensive avec l'appui des milices des bonnes villes auxquelles il avait accordé des Chartes de Communes. La bataille de Bouvines (27 juillet 1214) fut plus que la défaite honteuse des coalisés et notamment de l'empereur Otton; ce fut une victoire essentiellement populaire et nationale; les communes et le clergé, Garin évêque de Senlis en tête, en furent les glorieux ouvriers. Le souvenir en fut perpétué par l'abbaye de la victoire élevée près de Senlis.

Philippe Auguste fut un grand organisateur des institutions de paix. Il fortifia et embellit Paris, organisa la voirie, établit les Archives nationales, accorda en 1215 de nombreux privilèges à l'Université de Paris dont il assurait ainsi pour plusieurs siècles la prépondérance scientifique.

Les questions de foi ne le laissaient pas indifférent. Il poursuivit les hérétiques, dont plusieurs furent condamnés à être brûlés vifs. En 1204 et en 1209, il fit condamner comme entachés de panthéisme les écrits d'Amaury de Bène, professeur de théologie à Paris. Il ne s'engagea cependant pas personnellement dans la croisade contre les Albigeois et resta étranger au massacre de Béziers. Sur la part qu'il prit aux croisades, voir l'art. CROISADES.

Dans ses rapports avec l'Église, Rome n'eut guère à se louer de sa politique. Philippe entendait avoir un clergé docile et défendait contre le pape ce qu'il considérait comme les droits de l'Église gallicane; il fut un des fondateurs du gallicanisme politique. Dès 1190, il enjoint de ne conférer les bénéfices que sous la réserve du droit de régale; il conserve, au détriment de Rome, l'usage des bénéfices vacants. Plusieurs de ses ordonnances lèsent les droits de la papauté.

Philippe Auguste n'était guère chrétien dans la pratique ordinaire de la vie. On a dit de lui qu'il était « un bon vivant », grand mangeur et grand buveur, habile politique, mais superstitieux, fourbe, emporté, cruel, voluptueux. Sans parler de ses femmes successives, plus ou moins légitimes, il eut d'une « demoiselle d'Arras » un fils, Pierre-Charlot. A cet égard, ce qui marque surtout dans son histoire ce fut son divorce.

A son retour de Terre sainte, Philippe Auguste, qui avait perdu depuis trois ans sa première femme, Isabelle de Hainaut, avait épousé solennellement à Amiens, le 14 août 1193, la princesse danoise Inge-

burge, sœur du roi Canut III. Mariage politique sans doute, en vue d'une union avec le Danemark contre l'Angleterre. Mais, le lendemain même de la cérémonie, Philippe Auguste fut pris d'une aversion subite, inexpliquée, contre sa nouvelle épouse et voulut la remettre incontinent aux ambassadeurs danois qui l'avaient amenée. Comme la jeune reine refusait de partir, Philippe réunit à Compiègne ses barons et ses évêques, et obtint d'eux un jugement de complaisance déclarant nul le mariage d'Ingeburge, sous prétexte qu'elle était parente de la première femme du roi. Ingeburge et son frère Canut en appelèrent de cette sentence à Rome. Le pape Célestin III annula la décision de Compiègne et enjoignit au roi de France de reprendre sa légitime épouse. Philippe Auguste ne tint nul compte de la bulle papale et, pour rendre son divorce irrévocable, il épousa la fille d'un grand seigneur bavarois, Agnès de Méranie. L'infortunée Ingeburge fut conduite, par ordre du roi, au monastère de Fervaques, et de là dans un couvent de Soissons.

Le successeur de Célestin III, Innocent III, eut pitié d'une telle infortune. Il conjura le roi de France de réparer le scandale qu'il causait dans la chrétienté, et comme il n'obtenait pas satisfaction, il eut recours à la sanction suprême : la mise en interdit du royaume de France. Elle fut prononcée le 12 janvier 1200 par le légat pontifical Pierre de Capoue et fut l'occasion de grands troubles dans le royaume. Philippe Auguste essaya d'imposer sa volonté par la terreur. Mais bientôt il dut reconnaître son impuissance et feignit de se soumettre. Il promit tout ce qu'on lui demanda : renvoi d'Agnès de Méranie, réintégration d'Ingeburge et jugement du procès de divorce par un concile. Le 7 septembre 1200, l'interdit fut levé.

Le concile appelé à se prononcer sur le fond du procès se réunit à Soissons le 2 mars 1201. Le roi Philippe Auguste, la reine Ingeburge, le roi Canut y assistèrent. Quatorze jours de délibération. Le roi de France, pressentant une décision contraire à ses desseins, feignit de reprendre de plein gré Ingeburge et rompit le concile. Mais au bout de quelque temps il fit enfermer de nouveau la jeune reine.

La mort d'Agnès de Méranie survenue en août 1201 semblait devoir amener un arrangement définitif. Il n'en fut rien. De 1202 à 1213, le sort d'Ingeburge prisonnière fut des plus misérables. L'intervention du pape auprès du roi demeurait inefficace. Philippe essayait encore, en 1210, de se marier avec une fille du landgrave de Thuringe. Enfin, en 1213, il se décida à reprendre Ingeburge. L'intérêt politique semble avoir été la cause de cette détermination. Dans l'expédition qu'il méditait de faire en Angleterre, Philippe Auguste avait besoin de l'appui du pape et de l'alliance du roi de Danemark. Quoi qu'il en soit, la joie fut grande à Rome et en France. Ingeburge garda officiellement sa situation de reine jusqu'à la mort du roi son époux en 1223. Elle lui survécut même plus de quinze ans, traitée en reine par son fils Louis VIII et par son petit-fils Louis IX.

E. VACANDARD.

5. PHILIPPE BÉNITI. — Né à Florence en 1234, il fut, dit-on, l'un de ces enfants à la mamelle qui, voyant passer les fondateurs de l'ordre des Servites, les acclamèrent en disant : *Voilà les Serviteurs de la Vierge!* Après ses humanités, il alla poursuivre ses études à Paris et à Padoue où il fut reçu docteur en médecine. Rentré dans sa ville natale, il se présenta dans le nouvel ordre des Servites, où il fut admis comme frère convers. Mais bientôt on l'obligea à recevoir le sacerdoce et il s'éleva graduellement jusqu'à devenir général de l'ordre. Sous son gouvernement, les servites s'établirent en Pologne, en Hongrie et jusque dans les Indes; il dressa lui-même le recueil des Constitutions et obtint, non sans peine, de les faire approuver en 1286 par le pape Honorius IV, qui prit l'ordre sous sa protection. Philippe jouissait d'une si grande considération qu'à la mort de Clément IV, il fut question de l'élever à la papauté, et il dut se tenir caché jusqu'à l'élection de Grégoire X. Après avoir donné une grande extension à son ordre, qui compta bientôt plus de vingt provinces, Philippe mourut à Todi le 22 août 1285. La bulle de sa canonisation, rédigée par Clément X en 1671, fut publiée seulement en 1724 par Benoît XIII.

J. BAUDOT.

6. PHILIPPE NÉRI, que les hagiographes français s'obstinent à nommer à tort Philippe de Néri, vit le jour à Florence en 1515. Issu d'une famille de tabellions appartenant à la bourgeoisie toscane, il eut une enfance choyée et préservée. A l'âge de dix-huit ans, il quitta la maison paternelle pour San-Germano. Dans cette bourgade située aux confins du royaume de Naples résidait un oncle drapier. En lui confiant ce fils, le père et la mère escomptaient qu'il ferait fortune auprès de lui. Selon toute vraisemblance, le voisinage du Mont Cassin permit surtout au jeune homme d'entrer en relations avec les moines de l'abbaye bénédictine. A leur contact il sentit s'affermir sa résolution de laisser le monde pour se consacrer au service de Dieu.

En 1533, Philippe quittait San-Germano pour Rome, sans dessein préconçu d'études ou de curiosité artistique, mû seulement par sa piété. Mais une fois installé dans la Ville éternelle, il entreprit de mener de pair et le labeur intellectuel et le travail de sa sanctification.

La vie de cet étudiant n'avait rien de relâché. Il s'adonnait avec soin à la prière et à la mortification des sens, faisant de l'une la condition de l'autre. « Qui veut prier sans se mortifier, dira-t-il quelque jour, ressemble à l'oiselet qui voudrait voler avant d'avoir des ailes. » Et, pour encourager les débutants : « Il est nécessaire, pourra-t-il ajouter en parlant d'expérience, de se renoncer même dans les choses qui semblent des bagatelles. C'est ainsi qu'on s'accoutume à vaincre dans les grands combats. » Le zèle qu'il mettait à perfectionner son âme lui assura certains succès d'études sacrées. Mais il laissa bientôt les livres pour mener, sans quitter Rome, la vie érémitique. Il était d'ailleurs doué d'une intelligence plus pratique que spéculative.

Dans sa retraite, il adressait à Dieu des imprécations enflammées où se trahissait la ferveur de sa foi. « Pourquoi, ô Seigneur, ne m'avoir donné qu'un cœur pour vous aimer? Pourquoi du moins ce cœur est-il si étroit, si exigu? » De là à chercher autour de lui quelques fidèles décidés à suppléer aux insuffisances que lui représentaient son humilité et sa charité, il n'y avait qu'un pas. Il le franchit dès avant la prêtrise qu'il ne reçut qu'à l'âge de 36 ans, en 1551. De ses premières initiatives apostoliques allait germer peu à peu l'œuvre capitale de sa vie. Comment cela?

Dès son arrivée à Rome, le jeune Néri avait remarqué les difficultés auxquelles se heurtaient les étrangers venus de tous les points de la chrétienté pour faire leurs dévotions à la Confession de Saint-Pierre. Depuis deux siècles, l'affluence des pèlerins allait croissant, en raison de l'indulgence plénière accordée par le Saint-Siège à l'occasion des années jubilaires. Or, après les fatigues d'un déplacement souvent considérable, les pénitents, à l'arrivée, ne trouvaient pas toujours de gîte. Philippe ouvrit une hôtellerie à leur intention. En outre, il fonda la confrérie de la Trinité dont les membres se consacreraient au service des pieux routiers. Dans l'intervalle des pèlerinages, les associés s'employaient à héberger et à soigner les

valétudinaires à leur sortie d'hôpital. De là le nom de *Confrérie de la Trinité des Pèlerins et des Convalescents*.

L'avenir devait témoigner en faveur de l'opportunité de l'œuvre. Les statistiques relevèrent sans tarder des recensions invraisemblables d'indigents assistés par elle. Parmi ses confrères Néri joua un rôle de premier plan au jubilé de 1550. Personnellement il s'en occupa beaucoup moins lors du jubilé de 1575.

Telle fut la première étape de notre héros dans la voie de la charité. Il n'y stationnerait pas un long temps. Son grand cœur lui inspira de secourir cette fois non plus les immigrés de passage ou les indigènes maladifs, mais ceux de ses compatriotes que l'inaction ou l'oisiveté exposait, selon la menace biblique, aux pires dangers de chutes morales.

Conformément aux réunions pieuses ou *oratorios* qui existaient déjà dans certaines villes de la péninsule, Néri invita chez lui, au cours de la soirée, ses pénitents. Il leur proposa d'abord quelques entretiens familiers sur des sujets de dévotion. Ce furent là « les réunions de l'après-midi ». Leur succès contraignit le prêtre à abattre une cloison de sa chambre qui servait de salle de réception, puis à transférer le local au-dessus de l'église Saint-Jérôme de la Charité. Cette église était desservie par une communauté de prêtres séculiers. Philippe habitait parmi eux, mais sans s'astreindre au service paroissial.

Aux réunions dites de l'après-midi s'adjoignirent plus tard « les réunions du soir ». A l'heure de l'*Ave*, après le tintement de l'*Angelus*, les combles où se trouvait installé le premier *oratorio* voyaient affluer des hommes de tout âge, de toute condition, venus là pour passer quelques instants dans la récollection : prière vocale, oraison mentale, pénitence. Point d'invitations. Les recrues du fondateur, c'était maintenant les gens qu'il interpellait familièrement au cours de ses promenades, des amis attirés par les premiers disciples. Un moment, l'affluence devint telle qu'il fallut, une fois encore, se préoccuper d'un autre logement.

Enfin Philippe Néri institua « les réunions du dimanche », en vue d'aider les fidèles à la sanctification du saint jour. L'*oratorio* dominical avait lieu après les vêpres. Précurseur lointain de nos patronages paroissiaux et de nos cercles catholiques, il tendait aux mêmes fins. Seulement, sauf à la saison des grandes chaleurs, les assemblées se tenaient en plein air, par exemple dans une vigne attenante à l'une des églises de la *via Giulia*.

La distraction s'alliait à la dévotion. On exécutait soit des cantiques spirituels ou « laudes » en langue vulgaire, soit des motets polyphoniques exprès composés pour l'*oratorio*, non point par Palestrina comme on le répète volontiers, mais par Animuccia. On écoutait avec joie un sermon en miniature déclamé par un enfant, puis, avec plus de profit, une exhortation pratique de Philippe. Le plus souvent Philippe laissait la parole à l'un des autres prêtres. Pour lui, il se contentait à l'ordinaire d'interroger ou de s'abandonner aux réflexions plus ou moins facétieuses que lui suggérait tantôt sa bonne humeur proverbiale, tantôt le désir de se tourner lui-même en ridicule. On sait que Gœthe a relevé ce trait inattendu de la physionomie de notre héros insatiable d'humilité.

Une ou deux fois par an, Néri organisait un grand pèlerinage aux sept basiliques romaines. De plus, chaque jour, entre l'*oratorio* de l'après-midi et celui du soir, il s'astreignait à présider la promenade d'un groupe de disciples. Enfin il visitait les pauvres, catéchisait les enfants à l'abandon, donnait de longues heures à l'administration du sacrement de pénitence.

Le spectacle de son zèle et le rayonnement de ses vertus accroissaient de plus en plus le nombre de ses admirateurs et de ses confrères. Philippe souriait à l'espoir de la survivance de ses œuvres. Mais il ne semble pas qu'il ait eu l'idée bien arrêtée de fonder une congrégation. Un jeu providentiel de circonstances y fut pour la majeure part.

Institut de clercs séculiers, l'Oratoire de Rome date de l'année 1575. Il fut approuvé par le pape Grégoire XIII. La rédaction des règles est certainement postérieure.

Philippe ne tenait nullement à voir essaimer sa maison de Rome. Rome lui suffisait. Il éluda d'abord de tout son pouvoir certaines demandes de fondations nouvelles. D'eux-mêmes des groupements se constituaient ailleurs à l'imitation de l'Oratoire romain. Il finit toutefois par accepter sous son obédience deux autres communautés, dont celle de Naples. Les règles rédigées de son vivant supposent que la maison mère a des filiales. Après la mort du saint, il était écrit que les Oratoires redeviendraient indépendants. L'on ne saurait nier que l'autonomie est bien selon son esprit. Sa succession allait échoir à César Baronius, destiné au cardinalat, le disciple qu'il avait appliqué à l'histoire de l'Église, à l'encontre de répugnances que, dans la préface du tome VIII des *Annales ecclesiastici...*, l'auteur n'a pas cachées.

Philippe Néri parvint à un âge très avancé. Après avoir tour à tour joui de la confiance de cinq papes et de l'amitié de saint Charles Borromée, il expira dans la nuit du 26 mai 1595. Il avait alors quatre-vingts ans. Deux semaines auparavant, lors d'un grave accident de santé, il avait salué le saint viatique de cette enthousiaste déclaration qui rappelait la ferveur mystique, les palpitations violentes, les ravissements nombreux de sa longue vie : « Voici Celui qui fait toute ma joie! Voici mon amour et mes délices! Rien au monde ne m'est aussi cher, aussi précieux que Lui! »

Paul V le béatifia en 1619 et Grégoire XV le canonisa en 1622.

Vita Beati Patris Philippi Neri florentini, Congregationis Oratorii fundatoris..., auctore Antonio Gallonio, *romano ejusdem Congregationis presbytero*, Roma, 1600; Tacchi-Venturi, *La Vita religiosa in Italia durante la prima mesa del secolo XVI*, Roma; A. Capecelatro, *Opere di S. E. Alfonso Capecelatro, La vita di S. Filippo Neri*, Libri tre, 4ª ediz., Turin-Rome-Tournai, 1901; L. Ponnelle et L. Bordet, *Saint Philippe Néri et la société romaine de son temps*, Paris, 1927.

Élie Maire.

PHILIPPIENS (ÉPITRE AUX). — L'Église de Philippes, en Macédoine, fut la première fondée par saint Paul sur le sol d'Europe, au cours de son second voyage missionnaire, Act., XVI, 12-40. Il la visita à maintes reprises : probablement lors de son troisième voyage, en allant en Grèce, Act., XX, 1; II Cor., VII, 5; VIII, 1; IX, 2, et certainement au retour, Act., XX, 6. Communauté fervente, elle lui était très attachée et lui resta toujours fidèle. Il l'appelle sa joie, sa couronne, Phil., IV, 1. D'elle seule il consentit à recevoir des subsides, II Cor., XI, 9; Phil., IV, 16, tant il la tenait en haute estime. Aussi bien, dès que ces chrétiens généreux apprirent sa captivité à Rome, ils lui dépêchèrent Épaphrodite avec de nouveaux secours, Phil., IV, 18. Celui-ci, devenu le collaborateur de l'Apôtre, tomba bientôt malade et faillit mourir. Dès qu'il fut guéri, saint Paul, accédant à sa demande, le renvoya aux Philippiens, II, 25-30, non sans lui remettre un petit mot pour ses chers néophytes.

I. Analyse. — Cette lettre, toute familière, où se mêlent si simplement les nouvelles, les conseils

et les plus hautes conceptions théologiques, n'a pas de plan nettement marqué. Toutefois, entre le prologue, I, 1-11 et la conclusion, IV, 10-23, on peut reconnaître la division suivante : — 1° *Nouvelles personnelles*, I, 12-26. Saint Paul se réjouit : sa captivité a plutôt servi la cause de l'Évangile qui gagne du terrain jusque dans le prétoire. Dans l'avenir, soit par sa vie, soit par sa mort, le Christ sera encore glorifié. Certes mourir, « être avec le Christ », c'est bien le meilleur; mais il accepte de vivre dans l'intérêt des Philippiens et dans l'espérance de les revoir un jour. — 2° *Conseils pratiques*, I, 27-II, 18. L'Apôtre les exhorte à l'union dans la même foi, dans la charité, dans l'humilité, I, 27-II, 4. Et cela à l'exemple de Jésus-Christ, « qui, subsistant dans la forme de Dieu, n'a pas regardé comme une proie l'égalité avec Dieu, mais se dépouilla lui-même en prenant la forme d'esclave et en devenant semblable aux hommes; et, reconnu comme homme par ses dehors, il s'est abaissé, se faisant obéissant jusqu'à la mort, et la mort de la croix. C'est pourquoi aussi Dieu l'a exalté et lui a donné le nom qui est au-dessus de tout nom, afin qu'au nom de Jésus tout genou fléchisse au ciel, sur la terre et dans les enfers et que toute langue confesse que Jésus-Christ est Seigneur, à la gloire de Dieu le Père », II, 5-11. Que les Philippiens travaillent donc généreusement à leur salut, II, 12-18. — 3° *Encore quelques nouvelles*, II, 19-30. Paul leur enverra bientôt Timothée. En attendant, qu'ils fassent bon accueil à Épaphrodite. — 4° *Reprise des exhortations*, III, 1-IV, 9. Attaque virulente contre les judaïsants : la justice légale n'est qu'ordure auprès de la vraie justice, « celle qui vient par la foi au Christ », III, 1-11. Reproches aux chrétiens relâchés, « les ennemis de la croix » : Paul n'est pas arrivé à la perfection, mais il y tend de toutes ses forces. Aussi, sans orgueil, se donne-t-il en exemple. La vie du chrétien est dans le ciel, III, 12-21. Recommandations diverses : les fidèles doivent éviter les dissenssions et progresser dans la joie et la paix, IV, 1-9.

II. Authenticité.— Saint Paul est l'auteur de l'Épître aux Philippiens.

1° *Le témoignage de la tradition.* — 1. *Dès la fin du* II^e *siècle*, l'origine paulinienne de cette lettre est universellement admise : saint Irénée, *Adv. Hær.*, IV, XVIII, 4; Clément d'Alexandrie, *Pæd.*, I, 6; Tertullien, *De resur.*, 23, 47; Canon de Muratori, ligne 51. — 2. *Déjà, au milieu du* II^e *siècle*, les écrivains ecclésiastiques y font allusion : saint Polycarpe, *Ad Philip.*, III, 2; IX, 2, et des hérétiques eux-mêmes la reconnaissent comme authentique : le valentinien Cassianus dans Clément d'Alexandrie, *Strom.*, III, 14. — 3. Enfin, on peut considérer comme un *écho de la tradition primitive* les réminiscences de saint Ignace d'Antioche, *Rom.*, II, 2, et de saint Clément de Rome, *Cor.*, XVI, 1.

2° *La critique interne confirme les témoignages traditionnels.* — 1. *La forme de l'épître.* On y rencontre plusieurs expressions familières à saint Paul, sans compter ses tournures de phrase et ses procédés de style. S'il a employé beaucoup de mots nouveaux (41), la proportion n'en est pas plus grande que dans ses autres épîtres. Si le plan est différent, si l'Apôtre mélange les nouvelles, les conseils et les enseignements doctrinaux, cela tient au caractère spontané de cette lettre, véritable effusion du cœur. — 2. *Le fond de l'épître.* On y retrouve la doctrine habituelle de saint Paul sur la justification par la foi, III, 9, et le seul passage qui pourrait faire difficulté, III, 6, exprime seulement avec quelle ardeur il recherchait, avant sa conversion, la justice légale, cf. Gal., I, 14. De même, l'enseignement christologique, Phil., II, 5-11, n'est pas davantage en opposition avec celui des lettres précédentes, Gal., IV, 4; Rom., VIII, 3. La contradiction relevée parfois entre I Cor., XV, 47-49 et Phil., II, 6, est résolue du fait que, dans le second cas, il s'agit du Christ préexistant, et, dans le premier, du Christ ressuscité et glorieux. L'origine paulinienne de l'épître aux Philippiens est, d'ailleurs, reconnue aujourd'hui d'une façon presque unanime.

III. Lieu et date de composition. — 1° *Lieu.* Saint Paul est en prison, I, 7, 14, 17, à Rome, I, 13; IV, 22. — 2° *Date.* La question, difficile à trancher, est de savoir si l'épître a été composée au commencement ou à la fin de la première captivité romaine. La majorité des critiques penche vers la seconde hypothèse, sans qu'il y ait pourtant de raison décisive. Toutefois, les succès de la prédication de l'Apôtre ne s'expliquent bien qu'après un long séjour à Rome; les allusions à plusieurs voyages entre Philippes et Rome supposent aussi un certain intervalle de temps; l'attente imminente de la fin du procès, l'absence de Luc et d'Aristarque invitent enfin à placer cette épître après celles aux Éphésiens et aux Colossiens. Si donc la première captivité de saint Paul a commencé au printemps de 60 et a duré deux ans, la lettre aux Philippiens serait plutôt de 61-62.

IV. Conclusions. — Cette épître a une importance particulière : 1° *Au point de vue historique.* Elle nous fait pénétrer dans l'âme même de l'Apôtre : c'est la lettre d'un ami qui s'abandonne, c'est la lettre d'un père qui confie à ses enfants en Jésus-Christ ses joies, ses tristesses, ses espérances. L'historien peut aussi y recueillir d'utiles renseignements sur les progrès de l'Évangile à cette époque. — 2° *Au point de vue théologique.* On y rencontre, en effet, la formule la plus achevée de la christologie paulinienne, II, 5-11. La préexistence divine du Christ et l'union en sa personne de la divinité et de l'humanité sont établies par le contraste, nettement marqué, entre son existence permanente « dans la forme de Dieu » et sa nouvelle condition « dans la forme d'esclave », le parallélisme des deux membres ne pouvant désigner que la nature divine et la nature humaine. La doctrine de l'incarnation, de la rédemption, de la glorification du Christ n'est pas exprimée en termes moins précis. En venant en ce monde, il « s'est dépouillé » non pas de sa nature divine, mais de l'égalité d'honneurs avec Dieu (contre la *kénose* protestante); il a achevé ce dépouillement en acceptant la mort ignominieuse de la croix; il a mérité ainsi la gloire et les adorations. Vérités sublimes qui sont jetées là comme en passant, à propos d'une simple exhortation morale, tant elles étaient familières à la catéchèse apostolique.

En dehors des ouvrages généraux et des articles de dictionnaires, on pourra consulter parmi les commentaires récents d'auteurs catholiques : Lemonnyer, *Épîtres de saint Paul*, II, Paris, 1905; Knabenbauer, *Commentarius in S. Pauli epistolas ad Ephes., Philip. et Coloss.*, Paris, 1912.

Léon Vaganay.

PHILISTINS. — I. Historique. — Les Philistins, qui devaient se montrer les ennemis irréconciliables des Hébreux après leur établissement en Canaan, étaient pourtant, comme eux, des émigrants récemment installés dans le pays. Originaires des régions crétoises, ils se rattachaient, par leur nom comme par leurs affinités, aux Pélasges (Poulousati), et leur migration se liait aux invasions de l'Asie antérieure dont la guerre de Troie n'est qu'un épisode. Après avoir abordé en Égypte, ils se fixèrent sur la côte méridionale de Syrie, au sud des Phéniciens. Jusque-là peuple de commerçants et d'aventuriers qui s'étaient surtout signalés comme « écumeurs de la mer », ils s'adjugèrent l'une des régions les plus riches de Canaan, la fertile plaine de la Séphéla, dont ils exterminèrent ou asservirent les habitants. A côté

d'eux d'autres populations égéennes s'étaient également établies : les Zukkalas sur le Saron, les Crétois et les Plêthis dans le Négeb. Leur civilisation matérielle à tous était supérieure à celle des Hébreux, tant pour l'art militaire et l'armement que pour les arts et métiers divers. Ils utilisaient le fer, alors que leurs voisins sémites commençaient seulement à connaître le bronze; peut-être est-ce par eux que fut apportée de Crète cette écriture linéaire d'où est sorti l'alphabet phénicien.

Mais pour ce qui est des mœurs et de la religion, ils se sémitisèrent avec une grande rapidité.

Le temple que renversa Samson était philistin et sans doute de style crétois (ce qui explique la facilité relative de l'entreprise); Dalila était une fille de Philistie ; ce sont les Philistins qui renvoyèrent l'arche lorsqu'ils eurent constaté qu'elle leur portait malheur.

II. Religion. — De leurs croyances nous ne savons que peu de chose. Dès le début leurs divinités se présentent sous des noms sémitiques. Ils les abritaient déjà dans de véritables temples au temps où les Hébreux ne possédaient encore pour l'arche que le modeste abri de Silo. A Asdod, à Gaza, ils adoraient le dieu-poisson Dagon. A Asdod en outre le seuil du temple était sacré : on devait l'enjamber sans y poser le pied. Comme les sémites, ils adoraient des baals : à Ascalon un Baal marin; à Ekron le fameux *Baal-Zéboub*, dont on croit pouvoir traduire le nom par « Baal des mouches », bien que le Beelzebub de l'évangile, « prince des démons », n'ait guère de rapports visibles avec un dieu chasse-mouches. Les déesses ne leur manquaient pas. Parfois elles revêtaient la forme popularisée par les sirènes : buste féminin et queue de poisson : telle *Atargatis* ou *Dercéto*, la déesse marine d'Ascalon, dont le lac sacré nourrissait d'innombrables poissons. D'autres fois c'étaient des Astartés empruntées aux sémites. Dans les temples, les Philistins avaient des statues divines; ils les portaient au combat; après la victoire, c'est dans les temples qu'ils déposaient leurs trophées; ils y attachaient même la tête des ennemis vaincus.

Très habiles dans l'art de la divination, ils contribuèrent peut-être à la répandre chez les Hébreux. Par contre, ils ne leur empruntèrent ni la circoncision ni leurs abstinences alimentaires de certaines viandes.

III. Influence sur les Hébreux. — En dépit d'une antipathie originelle entre Hébreux et Philistins, on ne peut guère douter d'un échange d'influences entre les uns et les autres, tant leurs rapports furent parfois étroits. Au temps de Salomon, dans le sud de la montagne d'Éphraïm, ils se mariaient entre eux. Dans le pays de Juda, on sait que les Philistins pénétrèrent jusqu'à Bethléem. Du temps de Samuel et de Saül, ils s'étaient imposés dans le territoire de Benjamin et s'étaient établis à Jérusalem même où David et Salomon entretenaient une milice étrangère composée en grande partie de Philistins. (Voir Desnoyers, *loc. cit.*, p. 62.)

La grande leçon de l'histoire des Philistins a été dégagée par M. Dufourcq, *Avenir du Christianisme*, I, p. 284 : « Canaan a absorbé et sémitisé les Philistins; il n'a pas dissous et absorbé les Hébreux. »

J.-M. Lagrange, *Le Livre des Juges*, Paris, 1903; *Études sur les religions sémitiques*, 2e édit., Paris, 1905; R. A. S. Macalister, *The Philistins*, Londres, 1914; L. Desnoyers, *Histoire du peuple hébreu*, t. I, *Les Juges*, Paris, 1922.

P. Fournier.

PHILOMÈNE. — A l'heure actuelle, la réalité historique se borne à présenter Philomène comme une vierge martyre, victime de la foi durant les persécutions des trois premiers siècles.

Le 25 mai 1802, on découvrit à Rome, dans la catacombe de Priscille, sur une plaque fermant le tombeau, l'inscription : *Lumena Pax tecum Fi*, que l'on reconstitua ainsi : *Pax tecum Filumena*. Une fiole de verre fut considérée comme l'indice d'un tombeau de martyr (interprétation fort contestée); les ossements renfermés dans le tombeau furent regardés comme ceux d'une jeune martyre, et le 8 juin 1805, on transférait le corps dans l'église de Mugnano, au diocèse de Nole. Des faveurs miraculeuses furent accordées à ceux qui venaient prier devant ces reliques, la dévotion envers sainte Philomène s'en accrut, un récit du martyre, de caractère légendaire, fut composé et Grégoire XVI fixa la fête de la sainte au 9 septembre. — D'ordre purement archéologique, la question fut étudiée : en 1904, H. Marucchi, dans une dissertation très bien conduite, donnait des conclusions qui firent sensation. La plaque fermant le tombeau avait subi un déplacement et ce déplacement, œuvre des *fossores*, était intentionnel. Ils voulaient avertir que les ossements renfermés dans le tombeau n'étaient pas ceux du défunt dont le nom se lisait sur la plaque, mais ceux d'un chrétien obscur qui n'avait point d'épitaphe. En conséquence le corps trouvé en 1802, que l'on crut être celui d'une jeune fille, n'était pas celui de la personne nommée sur l'épitaphe : le vrai nom demeure ignoré. Ce corps n'est pas celui d'une martyre, mais d'une personne ayant vécu probablement au IVe siècle et en pleine paix. Naturellement, ces conclusions n'ont pas été acceptées de tous : en 1906, un autre italien, Bonavenia, a contesté les arguments présentés par H. Marucchi.

Quoi qu'il en soit, le culte de la sainte s'est répandu au XIXe siècle; des révélations ont été faites à son sujet, des publications assez considérables les ont fait connaître (voir U. Chevalier, *Répertoire bio-bibliographique*, au mot *Philomène*). En 1902, les frères de Saint-Vincent de Paul ont célébré dans le sanctuaire de Sainte-Pudentienne le centenaire de la découverte. On sait que le saint curé d'Ars eut toute sa vie une particulière dévotion à sainte Philomène; il lui attribuait les miracles opérés en faveur des pèlerins.

F. Trochu, *La petite sainte du Curé d'Ars. Sainte Philomène, vierge et martyre*, Lyon, 1925.

J. Baudot.

PHILON, philosophe et exégète juif, contemporain du Christ. Sur sa vie on ne possède que fort peu de renseignements. L'abbé Jules Martin les a groupés en tête de son ouvrage, *Philon*, Paris, 1907 :

Philon naquit à Alexandrie; ce dut être entre la trentième et la quinzième année avant l'ère chrétienne. Il appartenait à l'une des familles juives les plus considérables : son frère, Alexandre, était Alabarque ou gouverneur de la colonie juive qui vivait à Alexandrie.

La forte orthodoxie de Philon et sa profonde piété proviennent de la formation juive; sa culture littéraire et philosophique provient de l'éducation grecque. Le grec était sa langue maternelle...

L'existence de Philon se passa presque tout entière à étudier et à écrire. Nous savons par lui-même qu'il se rendit à Jérusalem, et qu'il fit un séjour à Ascalon. Nous savons aussi, et toujours par lui-même, qu'il s'occupa des affaires publiques. Il partit pour Rome en l'an 40, comme chef de l'ambassade envoyée par les Juifs à Caïus. C'est le dernier détail qui nous soit bien connu.

Eusèbe et, sur son autorité, saint Jérôme assurent que Philon se rendit une seconde fois, sous Claude, à Rome, et qu'il y entra en relations avec saint Pierre. Saint Jérôme assure même que Philon était de race sacerdotale; il ne nous dit pas d'où il tient ce renseignement. Le récit d'Eusèbe n'a visiblement pour origine qu'une vague tradition.

Philon était admiré : les admirateurs néo-platoniciens créaient naturellement le dicton, *ou bien Platon philonise, ou bien Philon platonise;* les admirateurs chrétiens imaginaient tout aussi naturellement des rapports entre Philon et saint Pierre.

On alla plus tard jusqu'à spécifier que Philon s'était fait chrétien, et que son ambition déçue l'avait ensuite conduit à l'apostasie. Eusèbe ignore ce christianisme de Philon; mais il prétend, et avec beaucoup d'insistance, que Philon connut à Alexandrie les chrétiens de saint Marc, et que, dans son *Traité de la Vie contemplative*, il décrit leur existence.

Philon a beaucoup écrit; quelques-uns de ses ouvrages sont perdus; il en reste une cinquantaine en grec, et sept dans une version arménienne qui a été traduite en latin. On peut les classer d'après leur contenu de la manière suivante : I. *Questions sur la Genèse et sur l'Exode*; II. *Commentaires allégoriques sur la Genèse*; III. *Exposition de la législation mosaïque;* IV. *Écrits spéciaux,* comme la *Vie de Moïse, Que tout homme de bien est libre, Contre Flaccus, De l'ambassade à Caïus, De la Providence. Sur les Juifs* ou apologie des Juifs, *De la vie contemplative.*

Pour Philon, l'Écriture est inspirée, non seulement le texte hébraïque, mais aussi la traduction grecque des Septante. Mais c'est surtout du Pentateuque qu'il se sert.

Dans son explication de l'Écriture, Philon allégorise. Toujours il cherche un sens mystique aux passages des Livres saints et à ce sens mystique il donne la préférence en vertu de ce principe : « La lettre des saintes Écritures ressemble à l'ombre des corps; les sens mystérieux dégagés de l'Écriture sont la vraie réalité. » Le sens littéral n'aura donc que très peu d'importance; souvent Philon est tout près de nier la réalité des principaux faits de l'histoire primitive que nous rapporte la Bible. L'exégèse allégorique a exercé la plus grande influence sur l'école d'Alexandrie : Origène, surtout, dépend de cet allégorisme philonien.

La Loi, d'après Philon, offre une doctrine supérieure à toutes les autres. Ce que les philosophes ont pu découvrir de vérité se retrouve dans l'Écriture. Là où Héraclite, par exemple, pense avec exactitude, c'est qu'il copie Moïse. Moïse est le grand inspirateur des philosophes.

Philon enseigne sur Dieu une doctrine très élevée et très épurée. Entre Dieu, être absolu et immuable, et le monde changeant et imparfait, il établit des intermédiaires, forces spirituelles, agents de Dieu en ce monde. A la tête de tous ces intermédiaires se trouve le *Logos;* dans la description qu'il donne du *Logos*, Philon a subi l'influence du livre de la Sagesse. A son tour, la théorie philonienne du *Logos* a-t-elle exercé une influence directe sur le *Logos* du Prologue de saint Jean? Le P. Lagrange, *Saint Jean*, Paris, 1925, hésite fortement à l'admettre.

Quoiqu'il affirme parfois nettement l'idée de création, Philon en d'autres passages la nie; ailleurs il suppose l'existence préalable d'une matière informe, que Dieu détermine par l'action du *Logos* et des êtres intermédiaires.

Les âmes préexistent à leur union avec le corps. Elles vivent dans des régions aériennes : certaines s'approchent de la terre et s'unissent à des corps mortels. Philon ne se préoccupe pas du sort des méchants; mais l'âme des justes, c'est-à-dire de ceux qui ont connu et honoré le Dieu unique, de ceux qui se sont dégagés de la matière, source de tout mal, avec le secours de Dieu, sera récompensée par la vue de Dieu dans l'autre monde. A cette vue de Dieu, l'âme peut parvenir ici-bas, déjà, par l'extase : elle monte alors au delà du *Logos* et devient fils de Dieu, et presque l'égal du *Logos*. La nation juive est toute destinée à cette extase béatifique; les nations en seront si surprises que les Juifs auront la faculté de retourner dans leur pays pour y jouir également d'un bonheur terrestre.

Outre l'ouvrage de l'abbé Martin, mentionnons le livre capital de M. E. Bréhier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, 2e édit., Paris, 1926; voir aussi H. Lesêtre, art. *Philon*, dans le *Dictionnaire de la Bible*.

P. Synave.

PHILOSOPHIE. — I. Définition. II. Division. III. Aperçu historique.

I. Définition. — On explique le plus clairement possible la nature de la science philosophique en la comparant aux autres savoirs.

Distinguons dans ce but : 1) la connaissance vulgaire; elle aboutit à des propositions de ce genre : il y a un arc-en-ciel; les pierres tombent; les plantes meurent si elles n'ont pas d'air ; 2) la connaissance scientifique, qui est un savoir organisé : elle rattache par exemple l'arc-en-ciel aux lois de la réfraction, la chute des pierres à l'attraction universelle, la nécessité pour les plantes d'être entourées d'air aux exigences vitales de la respiration. Elle cherche la vérification et la démonstration rigoureuse pour que les faits lui soient bien acquis, la généralisation qui les énonce sous forme de lois et enfin l'unification qui harmonise ces lois en théories et les rattache à quelques grands principes. Mais chaque science constitue un ensemble, elle possède son objet propre et exclusif et ses méthodes particulières; 3) la connaissance philosophique, au contraire, s'élève encore au-dessus de ces systèmes fragmentaires. « L'idée centrale et en même temps le grand sens traditionnel du mot *Philosophie* me paraît être l'idée d'*effort vers la synthèse totale*... C'est-à-dire qu'une Philosophie, par opposition à la science pure, n'est jamais un simple savoir sur une certaine catégorie d'objets ou d'idées, mais un tel savoir accompagné d'un retour critique sur lui-même, sur son origine, ses conditions, sa méthode, ses limites, sa valeur; ce qui ne va pas sans une tentative pour le situer par rapport à tout le reste du savoir. »

Parodi, *Bulletin de la Société française de Philosophie*, 1913, p. 175.

La Philosophie se caractérise donc par l'ampleur de son objet : elle embrasse tout le réel, et par la généralité et la profondeur des explications qu'elle cherche à donner de cet objet : elle remonte jusqu'aux premiers principes, jusqu'aux raisons supérieures des choses. C'est ainsi qu'à propos des pierres qui tombent ou des plantes qui respirent, elle recherche non seulement les constituants ultimes de l'être matériel et du vivant, mais encore quelle est leur origine, quelle est leur fin et quelle place ils occupent dans la réalité universelle.

Comme ce grand effort d'unification et d'explication totale du monde part nécessairement du moi connaissant, c'est-à-dire de la connaissance considérée dans une âme humaine, et aboutit légitimement au créateur et conservateur de l'univers, on peut donner de la Philosophie prise dans son ensemble cette définition concrète : elle est la science de l'âme, du monde, de Dieu et de leurs rapports.

Si l'on veut insister sur sa méthode, sur cette recherche d'explication totale et suprême qui la caractérise, on la définira avec Aristote : « la science des premiers principes et des premières causes »; avec saint Thomas : *scientia rerum per altissimas causas*; avec Descartes : « la connaissance de la vérité par les premières causes. »

II. Division. — Le premier objet qui s'offre à la réflexion philosophique, c'est la connaissance considérée comme telle, puisque c'est elle qui met l'esprit humain en rapport avec l'univers.

La critériologie (voir Critérium de la vérité) étudie la nature de la connaissance, son objectivité, sa portée, après que la logique mineure en a énoncé

les règles formelles qui assurent l'accord de la pensée avec elle-même.

Ensuite la MÉTAPHYSIQUE (voir ce mot) aborde l'étude des idées les plus générales qui sont réalisées dans l'être en tant qu'être (MÉTAPHYSIQUE GÉNÉRALE).

Puis elle considère, dans les différents êtres de l'univers, les principes intrinsèques qui sont la raison suffisante de leurs propriétés. Elle se subdivise alors en PSYCHOLOGIE (voir ce mot) ou étude de l'âme humaine, COSMOLOGIE et PHILOSOPHIE BIOLOGIQUE ou étude des animaux, des plantes et des substances inorganiques.

Elle remonte enfin de l'être contingent et limité à son auteur : elle prouve l'existence de Dieu et étudie sa nature. Elle s'appelle alors THÉODICÉE ou théologie naturelle (voir DIEU).

Restent les grands problèmes du bien et du mal, du devoir, de l'obligation, de la sanction, de la destinée, que l'on solutionne en considérant les rapports de l'homme, comme être doué d'intelligence et de liberté, avec Dieu, avec ses semblables, avec l'univers entier. C'est la MORALE (voir ACTES HUMAINS), qui, à l'aide des lumières fournies par les autres sciences philosophiques, résout ces dernières questions, les plus angoissantes, les plus environnées de l'inquiétude des hommes.

III. APERÇU HISTORIQUE. — Cet essai de synthèse totale qui caractérise la Philosophie a commencé lorsque les Grecs d'Ionie, dont l'esprit était à peine libéré des vieilles cosmogonies païennes, ont tenté d'expliquer le monde entier par l'air, par le feu, ou par quelque autre principe matériel. Grossière ébauche que celle qui consistait à expliquer le sensible par le sensible!

Socrate a fait faire à la Philosophie un pas décisif en lui donnant le goût des définitions précises et objectives et en la rejetant vers l'introspection : pour connaître l'univers, « connais-toi toi-même ».

Platon (427-347, av. J.-C.) voit dans chacun des êtres de ce monde sensible la réalisation d'une idée : en tant que possédant de la bonté, de la beauté, de la vérité, tout être dans la nature est le reflet d'un intelligible, la participation à une idée subsistante. Cette vue géniale est encore enveloppée de bien des obscurités : on ne voit pas assez où et comment les idées subsistent en elles-mêmes et comment les êtres de ce monde reçoivent la participation à ces idées.

Aristote (384-322) admet comme réalité suprême un acte pur, une pensée qui se pense elle-même dans l'immobilité de sa perfection infinie. C'est à ce Dieu personnel, terme et couronnement de la synthèse phisosophique, « que le monde entier est suspendu par le désir » : Il meut tout vers soi en excitant l'amour de sa bonté sans limites. L'explication fondamentale des êtres de ce monde est donnée dans la distinction de l'acte et de la puissance, avec ses applications principales à la constitution des choses; la distinction de la substance et de l'accident, celle de la matière première et de la forme substantielle. Enfin Aristote rend le devenir intelligible par sa doctrine des quatre causes : la cause matérielle et la cause formelle, la cause efficiente et la cause finale. Malheureusement, par son âpre critique des idées subsistantes, il a laissé dans l'ombre la doctrine de la participation de plusieurs choses à un même intelligible, il a négligé le point de vue de la cause exemplaire qu'il aurait pu si merveilleusement exploiter dans son beau système harmonieux et cohérent.

Avec les sceptiques, les épicuriens et les stoïciens, la pensée philosophique en Grèce a perdu de sa vigueur. Mais Plotin (205-270 ap. J.-C.), et les autres philosophes d'Alexandrie la renouvellent et font entrer dans la synthèse aristotélicienne des éléments platoniciens jusqu'alors négligés. Puis la révélation chrétienne se répand et vient au secours de la raison humaine : elle s'offre à lui servir de guide même en des domaines du savoir qui nous sont naturellement, quoique difficilement, accessibles. C'est ainsi que les saints Pères, par exemple saint Augustin, ont christianisé et assaini les doctrines philosophiques qu'ils connaissaient et surtout celles de Platon.

Puis c'est la grande nuit : l'Occident est mis à feu et à sang par les invasions des barbares : tout est à refaire ou à retrouver. Dès le XI^e siècle, sous l'initiative puissante de saint Anselme, un mouvement de pensée à tendance augustinienne fait revivre ce qu'il y a de meilleur dans Platon. Il se continue au XII^e siècle avec les maîtres Chartrains et Victorins.

Au XIII^e siècle, un fait capital se produit : les œuvres d'Aristote sont remises aux mains des savants chrétiens par les juifs et les musulmans. Et c'est alors que saint Thomas (1225-1274), esprit parfaitement disponible, c'est-à-dire disposé à se laisser faire par la vérité et par elle seule, génie audacieux en même temps que parfaiteemnt sage, a repensé par lui-même toute la philosophie d'Aristote en l'adaptant à la vérité révélée.

En même temps saint Bonaventure (1221-1274) reste l'héritier de la doctrine augustinienne. Avec Duns Scot (1274-1308), il régit la pensée philosophique dans les cercles franciscains. Partout dans les grands centres universitaires, et principalement dans la fameuse université de Paris, c'est un travail intense, un intérêt toujours renouvelé autour des chaires des « maîtres ès arts ».

Du XIV^e au XVII^e siècle, Capréolus, Cajetan, Jean de Saint-Thomas, Billuart et d'autres dominicains interprètent et développent la pensée du Docteur angélique. Dès ses débuts la Compagnie de Jésus fait aussi profession de suivre saint Thomas : le Docteur excellent, Suarez, dans ses *Disputes Métaphysiques*, donne le premier un exposé méthodique et didactique de la partie centrale de la Philosophie.

Jusqu'ici cette science a progressé normalement et l'accord est complet dans l' « École » sur les doctrines fondamentales. Mais au XVII^e siècle la philosophie scolastique ne se renouvelle plus; elle ne s'ouvre pas aux conquêtes de la science moderne.

Descartes (1596-1650) fait table rase de tout le passé et construit une philosophie, spiritualiste sans doute, mais où se cache, comme un germe nocif, le principe de l'intériorité de la connaissance par rapport à elle-même. Ce germe va se développer : ne pouvant que citer le dynamisme de Leibniz et le panthéisme de Spinoza, nous arrivons à Hume (1711-1776), dont la critique dissolvante détruit toute doctrine consistante et aboutit au phénoménisme voisin du scepticisme : il ne reste plus rien de l'explication du monde, comme ensemble harmonieux; il n'y a plus rien à admettre que le fait de conscience en tant qu'il apparaît. Kant (1724-1804) essaie une restauration de la métaphysique, mais dans un sens tout subjectif : la réalité même, nous ne la connaissons pas, nous ne pouvons qu'exposer, inventorier les phénomènes élaborés par notre esprit et conditionnés par cette réalité inconnue dont l'existence s'impose, mais dont la nature nous échappe. Il essaie de même une restauration de la morale, basée sur les exigences de la « raison pratique »; mais cette morale, d'après Kant, ne peut se justifier aux yeux de la « raison spéculative »; or cela suffit à la vicier entièrement.

L'influence de Kant est profonde sur la pensée des modernes, ils perdent irrémédiablement la confiance d'atteindre les dernières raisons des choses, les réalités ultimes qui sont, même quand nous n'y pensons pas.

Fichte, Schelling, Hegel prolongent la pensée kantienne et la poussent à ses extrêmes conséquences.

Auguste Comte, Taine et les autres positivistes méprisent toute affirmation d'ordre ultra-expérimental : il n'y a que ce qu'on peut observer par expérience sensible, mais ils gardent la conviction que les sciences expérimentales donneront peu à peu, en progressant, une explication adéquate du monde et réduiront à rien les problèmes réservés autrefois à la Philosophie.

La période contemporaine a vu s'évanouir à leur tour ces prétentions « scientistes ». La critique du mécanisme scientifique, qui essayait d'expliquer le monde par l'étendue et le mouvement, est restée entièrement victorieuse et beaucoup de penseurs vigoureux, parmi lesquels Henri Poincaré, se sont employés ou s'emploient à restreindre la portée des théories scientifiques : ils ne croient pas qu'elles puissent donner une image, fournir une reconstitution de ce qu'est le monde, à l'aide d'éléments expérimentaux.

A côté des héritiers de la pensée kantienne, idéalistes de toutes nuances, Hamelin, Lalande, Renouvier, Lachelier, nous rencontrons Bergson et les partisans de la « Philosophie nouvelle » qui sont des anti-intellectualistes : le monde, d'après eux, est le résultat d'une « évolution créatrice » au cours de laquelle tout se fait, tout se perfectionne, tout jaillit dans un renouvellement perpétuel, dans une durée concrète où tout se tient et où rien n'est « le même » dans le présent que dans le passé. Nos concepts, bien définis et bien stables, sont faits pour l'action, pour le succès pratique dans la vie, et ne peuvent nullement nous donner la connaissance spéculative de la réalité telle qu'elle est. Pour combler cette lacune, ils font appel à je ne sais quelle « intuition ».

De sorte qu'il n'y a presque plus de partisans de la valeur de la vie intellectuelle, de sa capacité à nous donner, dans la réflexion philosophique, les explications premières des choses. Tant d'efforts et si peu de résultats constructifs ! Quand on parcourt les différents chapitres du livre de Parodi sur la *Philosophie contemporaine en France*, on a comme la sensation de se promener à travers des ruines, les ruines des systèmes dont sa critique, sereine mais impitoyable, fait voir les défauts.

La philosophie scolastique, au contraire, a su garder les trésors du passé et elle s'est redonné une nouvelle vie : sous l'impulsion de Léon XIII, elle a renoué la chaîne, et, par l'intermédiaire de saint Thomas, elle a repris contact avec la métaphysique d'Aristote. C'est, de l'aveu de Bergson, la « métaphysique naturelle de l'esprit humain ». Nos Maîtres du Moyen Age le disaient déjà avec plus d'ampleur, quand ils donnaient à leurs principes, à leurs méthodes, à leur synthèse elle-même le beau nom de Philosophie éternelle, *Philosophia perennis*.

Manuels élémentaires et livres d'initiation : Janet et Séailles, *Histoire de la philosophie;* de Régnon, *Métaphysique des causes;* Sertillanges, *Saint Thomas*, 2 vol.; Ch. Lahr, *Cours de philosophie*, 2 vol.; G. Sortais, *Traité de philosophie*, 2 vol.; Cardinal Mercier et collaborateurs, *Traité élémentaire de philosophie*, 2 vol.

Joseph Mertens.

PHOCAS le Jardinier habitait Sinope; il avait fait de sa maison une sorte d'hôtel ou hospice pour les voyageurs. Du produit de son jardin il faisait des aumônes. Dénoncé comme chrétien durant la persécution de Dioclétien, il reçut les agents impériaux qui venaient à sa recherche, mais sans se faire connaître tout d'abord. Devinant le but de leur visite, il creusa lui-même sa fosse durant la nuit, et le lendemain matin, il alla réveiller ses hôtes en disant : « Je suis celui que vous cherchez. » Comme ils hésitaient à priver de la vie celui qui les avait hospitalisés, il se déclara prêt à mourir, et les agents l'exécutèrent conformément aux ordres reçus. Le corps de ce martyr, qui a toujours été en grande vénération chez les grecs, fut transféré à Constantinople.

J. Baudot.

PHOTIUS, patriarche de Constantinople, regardé comme le premier et principal auteur du schisme grec.

I. Vie. — Il était né vers 815, pense-t-on, peut-être à Constantinople, d'une famille noble, riche et connue, et manifesta de bonne heure les plus heureuses dispositions pour l'étude et le maniement des affaires. Une ambassade en Assyrie sous l'empereur Michel le mit en vue et, à son retour, il fut nommé commandant des gardes et premier secrétaire. Ce n'était que le commencement de sa fortune. L'empire d'Orient était alors gouverné par un jeune débauché, Michel surnommé l'Ivrogne, aidé dans son administration par son oncle Bardas plus habile, mais dont les mœurs ne valaient guère mieux. Le patriarche était saint Ignace, vieillard vénérable, fils de l'ancien empereur Michel Rangabé. Sa fermeté déplut à Bardas. Repoussé par Ignace de la table sainte à laquelle il se présentait effrontément, Bardas le relégua dans l'île Térébinthe, et choisit pour lui succéder Photius, dont on fit, en cinq jours, d'un laïque un patriarche (25 décembre 857). Rien n'était plus contraire aux canons. Le clergé et le peuple se montrèrent mécontents. Photius, pour établir son autorité, usa des plus odieuses vexations. Il essaya en vain d'arracher au vrai patriarche Ignace sa démission; puis se tourna du côté du pape Nicolas Ier pour s'en faire reconnaître. Celui-ci, défiant, envoya deux légats, Rodoalde et Zacharie, pour se renseigner sur place. Photius parvint à les suborner, et leur fit approuver, dans un conciliabule tenu à Constantinople en 861, la déposition d'Ignace. Le pape ne tarda pas à connaître la vérité. En 863, il tient au Latran un concile qui excommunie et dépose Photius et rétablit Ignace. Photius y répond par un concile, fort nombreux prétend-il, qui, en 867, dépose le pape; et il lance contre les latins en général toute une série d'accusations d'hérésies. Le schisme paraissait définitif : mais, en Orient, tout dépendait de l'empereur. En 866, le 21 avril, Bardas avait été tué; Michel le fut à son tour le 22 septembre 867. Son assassin Basile le Macédonien, qui lui succéda, relégua immédiatement Photius dans l'île de Scépé et rappela Ignace, dont la légitimité fut solennellement reconnue par le VIIIe concile œcuménique tenu à Constantinople en 869-870. Photius y fut anathématisé et déposé.

Il ne se découragea pas, parvint à rentrer en grâce auprès de Basile, revint à Constantinople et, Ignace étant mort le 28 octobre 878, reprit incontinent l'exercice du patriarcat. Basile lui-même demanda au pape, alors Jean VIII, de vouloir bien le reconnaître pour le bien de la paix. Jean VIII y consentit, à la condition que Photius demanderait solennellement pardon de sa conduite et de son schisme antérieurs. Photius éluda la condition, substitua à la lettre du pape une autre lettre qui ne parlait que de ses qualités, et se fit reconnaître dans un concile tenu à Constantinople en 879, et que les grecs considèrent comme le vrai VIIIe œcuménique. Jean, apprenant la chose, l'excommunia de nouveau. Photius se maintint cependant jusqu'en 886; mais, en 886, Basile mourut : son fils Léon VI le Philosophe qui lui succéda chassa définitivement Photius du patriarcat, et l'exila à Bordi, en Arménie, où il mourut le 6 février 891. Les relations furent reprises avec Rome : elles durèrent

jusqu'à ce que Michel Cérulaire consommât le schisme au XI^e siècle.

II. Caractère. Jugement. — Les auteurs les plus favorables à Photius sont contraints d'avouer qu'il était d'un caractère hautain et ambitieux. La fermeté d'Ignace vis-à-vis de l'incestueux public qu'était Bardas ne pouvait qu'être approuvée de tout homme sincèrement chrétien et, seule, une ambition sans pudeur put persuader à Photius qu'il lui était permis d'accepter la succession du patriarche. A cette ambition foncière, il faut ajouter la duplicité, le mensonge, toute une série de procédés malhonnêtes dans ses relations avec le pape et dans les efforts qu'il fit pour se maintenir sur son siège. Fleury le regarde comme un parfait hypocrite et un parfait scélérat qui parle comme un saint. L'homme, en somme, était peu estimable. Mais il était d'ailleurs, au jugement de tous, admirablement doué du côté intellectuel. Esprit fin, cultivé, ami des livres, travailleur acharné, il était instruit de tout ce que la littérature profane et religieuse avait produit de meilleur, et passait à bon droit pour le personnage le plus savant non seulement de son siècle, mais encore des siècles voisins. Il est inférieur, au point de vue théologique, à saint Jean Damascène; mais, au point de vue littéraire, il lui est peut-être supérieur. Politique avisé, souple et adroit, il sut se tirer des situations les plus difficiles et rétablir une fortune justement compromise. On ne peut que regretter que tant de qualités aient été mises au service d'une mauvaise cause, et n'aient servi finalement qu'à précipiter la rupture de l'Église de Constantinople avec Rome. Cette rupture, sans doute, se préparait depuis longtemps, mais Photius a contribué certainement beaucoup à l'avancer.

III. Œuvres. — Photius a été un écrivain fécond; mais on n'avait pas, jusqu'à l'abbé Migne, réussi à mettre sur pied une édition un peu complète de ses œuvres. Celle de Migne même ne comprend pas tout ce que l'on peut attribuer à l'auteur : on y cherche en vain certains documents mis à son compte. Tel qu'il est, ce travail est cependant infiniment précieux. Les éditeurs l'ont partagé en cinq parties : 1° Les œuvres *exégétiques*, dont les *Questions à Amphiloque* forment la plus grosse part; 2° Les œuvres *dogmatiques*, qui comprennent surtout quatre livres *Contre les manichéens* et le traité *Du Saint-Esprit* dans lequel l'auteur s'efforce de réfuter la doctrine latine qui fait procéder le Saint-Esprit du Père et du Fils; 3° Les œuvres *parénétiques* ou d'exhortation, homélies et chants divers; 4° Les œuvres *historiques :* d'abord un recueil de cent quatre-vingt-treize lettres, dont plusieurs fort importantes pour la connaissance des événements; puis le *Myriobiblion* ou la *Bibliothèque*; 5° Enfin les œuvres *canoniques*, où il faut mettre une collection canonique et le *Nomocanon*. De tous ces ouvrages les plus consultés sont, pour l'histoire du dogme, le traité *Du Saint-Esprit* et les lettres; pour l'histoire de l'ancienne littérature chrétienne, la *Bibliothèque*; et enfin pour la connaissance du droit civil et ecclésiastique grec, le *Nomocanon*. La *Bibliothèque* est évidemment pour nous l'écrit capital de Photius. Il y donne l'analyse et parfois de longues citations de deux cent quatre-vingts ouvrages anciens, profanes ou ecclésiastiques, qu'il a lus, et qu'il apprécie au point de vue de la doctrine et du style. Ces appréciations sont çà et là un peu sévères, mais en général très justes. Si l'on remarque qu'un certain nombre de ces ouvrages ne subsistent plus et, par conséquent, ne sont connus que par lui, on peut juger de quel intérêt pour nous est cette *Bibliothèque*. On pense que Photius l'a composée durant son ambassade en Assyrie, avant d'être patriarche. Quant au *Nomocanon*, c'est, comme l'indique son titre, un ouvrage qui met en parallèle, sur les mêmes sujets, la législation civile et la législation canonique, et permet ainsi d'en noter les ressemblances et les différences. Quelques auteurs croient que cet ouvrage existait en réalité avant Photius, et qu'il n'a fait que le remanier.

Les œuvres de Photius occupent, dans Migne, les tomes de la *P. G.*, CI-CIV. Toutes les histoires de l'Église un peu développées s'étendent sur Photius. On peut voir spécialement Jager, *Histoire de Photius*, Paris, 1844 et 1854.

J. Tixeront.

1. PIAT ou PIATON. — Originaire de Bénévent, il fut envoyé au III^e siècle pour prêcher l'Évangile dans la Gaule-Belgique. Il travailla dans la région de Tournai et fut martyrisé à Seclin, vers 286, sous Maximien Hercule. Au VII^e siècle, saint Éloi découvrit son corps et le fit placer dans une châsse avec les clous, instruments de son supplice. A l'époque des invasions normandes, le corps fut transféré à Saint-Omer et de là à Chartres. Pour le soustraire aux profanations de 1794, on l'enterra dans un cimetière, où il fut retrouvé en 1816.

J. Baudot.

2. PIAT Clodius. — Né à Saint-Étienne, il fut élève de M. Caro. Il fut reçu docteur ès lettres en 1889 avec une thèse française sur l'*Intellect actif* et une thèse latine *Quid divini nostris ideis tribuat divus Thomas?* Nommé professeur de philosophie à l'Institut catholique de Paris, il y donna un enseignement très goûté de ses nombreux élèves, qui vénéraient en lui un maître distingué, érudit et très dévoué à la jeunesse. Il faisait paraître en même temps de nombreux ouvrages : l'*Historique de la liberté au XIX^e siècle*, Paris, 1894; *Le problème de la liberté*, Paris, 1895; *L'idée*, Paris, 1895, où il reprenait le fond de sa thèse de doctorat et visait surtout les doctrines kantiennes qui menaçaient les jeunes intelligences françaises; *La personne humaine*, Paris, 1898; *La destinée de l'homme*, Paris, 1898; *La croyance en Dieu*, Paris, 1907; *L'insuffisance des philosophies de l'intuition*, Paris, 1908; *La morale du bonheur*, Paris, 1910.

Il se consacra aussi à des travaux d'histoire de philosophie, et c'est même dans cette partie qu'il conquit son meilleur titre de gloire. Directeur de la collection appréciée *Les grands philosophes*, Paris, il y donna un *Socrate*, 1900, un *Aristote*, 1903, un *Platon*, 1906, et un *Leibniz*, 1915. Ce sont de fortes et substantielles études, qui prouvent un long commerce avec ces grands maîtres, dont la vaste pensée est interprétée et discutée par un esprit aussi pénétrant que loyal. M. l'abbé Piat était un remarquable historien de la philosophie.

Retiré de l'enseignement et devenu chanoine de Notre-Dame, il travailla encore dans la mesure de ses forces à défendre les idées religieuses et morales auxquelles sa vie avait été vouée. En 1914, il donna à Versailles une série de conférences, sur *L'Ame humaine;* les deux années suivantes, ce fut l'Institut catholique qui l'entendit traiter de *L'intelligence et la vie*, puis des *Idées directrices de la morale chrétienne*. Il mourut en 1918.

Eug. Lenoble.

1. PIE, de Poitiers. — Louis-François-Désiré-Édouard Pie (1815-1880) naquit à Pontgouin (Eure-et-Loir). Il était vicaire général de Chartres lorsqu'il fut, en 1849, nommé évêque de Poitiers. Il resta évêque de cette ville, jusqu'à sa mort, pendant trente et un ans. Léon XIII le créa cardinal en 1879.

Ses Œuvres, 9 vol. in-8°, ont été, en grande partie, publiées de son vivant, de 1868 à 1879. L'*Histoire du cardinal Pie*, de Mgr Baunard, 2 vol. in-8°, 2^e édit., Paris, 1886, toujours fort instructive, est d'une lecture très agréable.

1. Mgr Pie, nouvellement nommé à Poitiers, écrivait, au moment où la seconde République allait faire place au second Empire : « Il serait de fort mauvais goût de jeter l'insulte à la période républicaine qui expire. Plaise au ciel que, durant les années qui se préparent, notre action continue à se développer aussi librement et aussi efficacement qu'elle s'est exercée depuis quatre ans... Le prince qui va monter sur le trône n'a pu donner jusqu'ici sa mesure... Mais quand Dieu, dans ses desseins mystérieux et impénétrables, prend par la main un homme, quel qu'il soit, pour l'élever à la gloire d'être, ne fût-ce que momentanément, le chef d'une nation telle que la France, il lui offre toujours des grâces au moyen desquelles il pourra, si sa volonté y correspond, accomplir utilement sa mission. » De fait, pendant les premières années de son règne, Napoléon III chercha à se concilier les sympathies des catholiques. Il fut même question d'un remaniement des Articles organiques, et Mgr de Ségur, voyant l'empereur, comme il disait, « devenir de plus en plus papiste », écrivait à Mgr Pie, dans sa candide confiance : « Restaurateur de la religion en France, le prince le sera, par contre-coup, dans toute l'Europe. »

Malheureusement, ces beaux espoirs devaient se dissiper. Dès 1856, après le Congrès de Paris, Mgr Pie, que déjà les catholiques militants de France dont l'*Univers* était l'organe, acclamaient comme leur chef ecclésiastique, écrivait : « Les gouvernements rationalistes ne sauraient rien édifier de solide et de durable; et, pour être retardé, leur châtiment n'en est pas moins inévitable. » Le gouvernement français, se sentant visé, prépara des représailles. Mais ce fut bien mieux cinq ans plus tard.

Le 15 février 1861, écrit F. Mourret. *L'Église contemporaine*, Ire partie, Paris, 1921, p. 473, 474, parut une brochure intitulée : *La France, Rome et l'Italie*. Elle avait pour auteur Arthur de la Guéronnière, dont la plume avait déjà écrit deux brochures retentissantes : *Napoléon III et l'Italie*, *Le Pape et le Congrès* On osait y soutenir que l'auteur responsable des récentes catastrophes n'était pas le comte de Cavour, mais le pape, qui, par son entêtement à ne pas obtempérer aux désirs de son peuple et aux invitations des puissances, avait causé tout le mal. L'opinion publique vit, dans cette brochure, œuvre d'un homme qui s'était fait plusieurs fois l'interprète de Napoléon III, une nouvelle manifestation de la pensée impériale. On rapprocha de l'étrange assertion de cet écrit la singulière inertie des troupes que l'empereur avait destinées à la défense de la papauté. Dans une lettre pastorale datée du 22 février, Mgr Pie écrivit ces paroles, où tout le monde vit une allusion à l'attitude de Napoléon III : « Pilate pouvait sauver le Christ, et sans Pilate on ne pouvait mettre le Christ à mort... Lave tes mains, ô Pilate; déclare-toi innocent de la mort du Christ. » Déféré comme d'abus au Conseil d'État, le prélat déclara qu'il avait voulu faire « non pas le tableau de ce qui était, mais le tableau de ce qui serait si les conclusions que la presse prêtait à la brochure, mais que la brochure repoussait, fmissaient par se réaliser. » Malgré cette défense, le 21 avril, le Conseil d'État déclara l'abus.

Mgr Pie continua à remplir intrépidement son devoir. Quand parut, en 1863, la *Vie de Jésus* de Renan, il ne se contenta pas de flétrir, lui, successeur de saint Hilaire, le nouvel Arius, mais, à la grande indignation de la presse, des corps savants et du gouvernement lui-même, il rendit les pouvoirs publics en partie responsables du scandale : « Jugez, s'écriait-il dans son discours synodal, jugez à quels temps nous sommes arrivés, pour que, dans une nation catholique, un homme, non le premier venu, mais un homme public, comblé d'honneurs insignes, soutenu de l'argent des contribuables, bien plus encore, occupant d'office une des chaires académiques les plus éminentes, ait pu néanmoins, sans réclamation d'aucune autorité, avec l'applaudissement de la foule des journalistes, avec d'autres encouragements encore, écrire, publier et répandre partout un livre d'une telle impiété. » Victor Cousin, Renan, etc., apparaissaient à l'évêque de Poitiers comme des semeurs de ce naturalisme qui devait aboutir aux horreurs révolutionnaires de la Commune de Paris.

2. Aussi avec quelle joie il salua l'annonce du grand concile du Vatican qui, il l'espérait bien, ne manquerait pas de condamner le rationalisme contemporain et d'y apporter un efficace remède. Avant l'ouverture, il critiquait l'ouvrage de Mgr Maret : *Du concile général et de la paix religieuse*, et l'article fameux du *Correspondant* du 10 octobre 1869, sorte de manifeste où l'on crut voir l'inspiration de Mgr Dupanloup. Au concile, Mgr Pie compta parmi les *infaillibilistes* ou *ultramontains;* il y fut l'auxiliaire le plus actif du groupe que présidait Mgr Dechamps, archevêque de Malines. Avec Mgr Dechamps et Mgr Martin, de Paderborn, il fut chargé par la députation de l'auguste assemblée de refondre complètement le schéma du P. Franzelin, jugé par elle trop peu clair et trop raide. Le nouveau projet, présenté sous le titre de *Constitutio de fide catholica* ou *Dei Filius*, reçut de l'assemblée l'accueil le plus favorable. On sait que notre illustre évêque fut encore le rapporteur du schéma *De romano pontifice*, dont la discussion ouvrit, le 13 mai 1870, les débats qui remplirent la seconde phase du concile.

« D'une naissance très humble, né d'un cordonnier de village et d'une humble fille du peuple, mais d'une dignité de manières qui se révélait dans la gravité de sa physionomie et dans son port majestueux, Mgr Pie, écrit F. Mourret, *op. cit.*, p. 548, 549, professait, en politique, le culte de la monarchie des Bourbons (il encouragea le comte de Chambord dans son attitude inflexible), et, dans les controverses religieuses, les idées les plus favorables au pape par rapport aux évêques, à l'Église par rapport à la société civile, à la révélation par rapport à la raison. » La fermeté de son orthodoxie et de son dévouement à la papauté lui firent vite comprendre que le programme de Léon XIII n'avait rien de foncièrement opposé à celui de Pie IX : « Non, disait-il, dans une homélie prononcée le 25 novembre 1878, Léon XIII n'est pas animé d'un autre esprit que Pie IX; et si le temps amenait certaines déterminations qui paraîtraient s'en écarter, la vérité serait promptement rétablie par l'exhibition des documents attestant que Pie IX lui-même avait ouvert et préparé la voie à ces modifications pratiques pour les jours où elles seraient réclamées par le changement des circonstances. »

La lecture des ouvrages de Mgr Pie, particulièrement de ses instructions synodales, est à recommander aux prêtres et aux laïques cultivés qui sont désireux de se faire un robuste tempérament catholique, nourri d'une doctrine forte et sûre. Les prédicateurs aussi, pour la plupart, gagneraient à fréquenter l'évêque de Poitiers. Il n'a pas seulement parlé dans des circonstances solennelles (par exemple, au pèlerinage de Chartres, au couronnement de Notre-Dame de Lourdes) ou prononcé des oraisons funèbres (Mgr Fillion, dom Guéranger, etc.) : sa langue simple et colorée, qui s'harmonise à merveille avec sa naturelle majesté et sa voix prenante et sonore, sait s'adapter à tous les auditoires. « L'orateur, a-t-on dit de lui, s'efface devant le docteur et le pontife. » Ce n'est vrai qu'à demi : l'orateur, chez lui, ne disparaît jamais. Au surplus, le fait même que Mgr Pie est toujours pontife et docteur, n'est-il pas d'un bon exemple? Tous les prédicateurs, quels qu'ils soient,

ne doivent-ils pas enseigner et le faire avec autorité?

J. Bricout.

2. PIE Ier est mentionné, dans le *Liber Pontificalis*, comme le frère de l'écrivain Hermas auquel nous devons le livre du *Pasteur;* il succéda à Hygin et occupa le Saint-Siège de 142 à 155 : il dut condamner le gnosticisme de Valentin et refusa de communiquer avec Marcion. Ses luttes contre le fanatisme persécuteur des païens lui ont valu d'être honoré comme martyr.

J. Baudot.

3. PIE V. — Le saint pape qui devait porter le nom de Pie V naquit en un petit village lombard, dans le diocèse de Tortone, à Bosco, non loin d'Alexandrie, le 17 janvier 1504. Son père Paul Ghisilieri (ou Ghislieri) et sa mère Dominique Augéria étaient de pauvres vignerons; ils possédaient un petit troupeau dont ils lui confièrent la garde, dès qu'il eut atteint une douzaine d'années. Michel serait peut-être resté pâtre, si la Providence n'eût mis sur son chemin deux dominicains qui l'entraînèrent, avec l'assentiment de ses parents, dans leur couvent de Voghera. Après deux ans d'épreuve il reçut l'habit monastique. Et comme le nom de Bosco ne disait rien au prieur, qui l'invitait à décliner son nom : « Puisque vous êtes né aux environs d'Alexandrie, lui dit-il, vous vous appellerez dorénavant Michel Alexandrin. » Pour l'histoire, en effet, Michel sera le cardinal Alexandrin. En 1519, il prononça ses vœux solennels, au couvent de Vigevano. Ses supérieurs l'envoyèrent à Bologne, où il prit ses grades en théologie et occupa bientôt une chaire. A vingt-quatre ans il fut ordonné prêtre à Gênes. Et les dominicains de Vigevano et d'Albe le prirent successivement pour prieur.

Comme la Réforme entraînait dans l'hérésie nombre de catholiques du nord de l'Italie, le Saint-Office députa le prieur d'Albe à Côme avec le titre et la mission d'Inquisiteur. Alexandrin s'acquitta de sa charge avec un zèle parfait. Il ne pouvait pas ne pas rencontrer de résistance. Il se heurta notamment, en 1549, à un libraire de Côme qui répandait autour de lui une caisse de livres suspects. L'administrateur du diocèse prit parti pour le libraire. Les esprits s'aigrirent. Tumulte jusque dans les rues. Menace d'assassinat. Alexandrin ne vit de salut que dans la fuite et gagna Rome, où il arriva la veille de Noël 1550. Le préfet du Saint-Office, le cardinal Caraffa, l'accueillit cordialement et lui confia une autre mission à Coire et à Bergame. En juin 1551, Alexandrin succédait au Commissaire général du Saint-Office. Parmi les hérétiques qu'il avait convertis, citons particulièrement Sixte de Sienne.

A peine Caraffa était-il élu pape sous le nom de Paul IV (4 mai 1555), qu'il nomma Alexandrin évêque de Sutri et de Népi. Le 15 mai 1557, il lui conférait la pourpre cardinalice (titre de la Minerve, créé pour lui, puis titre de Sainte-Sabine de l'Aventin). L'hérésie faisait en France de terribles progrès. Le cardinal Alexandrin n'eut de cesse qu'il n'eût fait condamner huit évêques français qui favorisaient les réformés, l'archevêque d'Aix, les évêques de Troyes, de Valence, de Dax, d'Oloron, d'Uzès, de Lescar et de Chartres. La condamnation n'eut d'ailleurs pas toutes les suites voulues, en raison de l'intervention de Catherine de Médicis et de Charles IX, qui invoquèrent « les libertés et franchises de l'Église gallicane ».

A la mort de Paul V, le cardinal Alexandrin lui succéda sous le nom de Pie V (7 janvier 1566). Il avait soixante-deux ans.

Le nouveau pape entreprit de suite l'assainissement de Rome, assainissement matériel et moral. Embellissement de quelques coins de la ville; expulsion des femmes de mœurs légères; bannissement des juifs qui scandalisaient l'opinion publique par leurs usures, etc.

Pie V se montra surtout gardien inflexible de l'orthodoxie et poursuivit sans relâche et partout les hérétiques. En Allemagne, où Maximilien II s'accommodait volontiers du principe protestant : *Cujus regio, hujus religio* : « Telle région, telle religion », le pape lutta courageusement contre les intrigues du souverain : diète d'Augsbourg (1566). Mouvement réformiste des Universités de Dillingen, de Fribourg-en-Brisgau et d'Ingolstadt. Pie V essaye de l'enrayer en imposant aux maîtres une profession de foi analogue au serment antimoderniste de Pie X. Des théologiens protestants et à leur tête Mathieu Flacius Illyricus lancent les *Centuries de Magdebourg;* Pie V y répond par la plume du P. Canisius qui en dévoile les propositions hérétiques, dans son livre : *De corruptelis verbi Dei* « Les altérations de la parole de Dieu ».

En France la politique de Charles IX et de Catherine de Médicis favorise plus ou moins directement les huguenots. Pie V s'en plaint par son légat et par une série de lettres où il recommande l'anéantissement des ennemis de l'Église : *donec deletis omnibus,* écrit-il. Il s'agit évidemment d'une guerre franche et honnête. Pie V envoya même des troupes au roi de France. On a prétendu qu'il était partisan d'une guerre sourde et secrète qui aurait abouti à la Saint-Barthélemy. Erreur et calomnie : Voir Saint-Barthélemy. Sa pensée est tout entière dans cette recommandation : « Si Votre Majesté veut faire fleurir son royaume, qu'elle en extirpe l'hérésie et qu'elle ne souffre dans ses États que le seul exercice de la religion catholique... Tant que les esprits seront divisés sur la question religieuse, Votre Majesté n'en recueillera que du chagrin, et votre royaume sera un sanglant théâtre de continuelles factions. »

En Angleterre Pie V se montra toujours « un père » pour Marie Stuart et combattit tantôt par la diplomatie, tantôt par des bulles vengeresses, la politique violemment hérétique d'Élisabeth.

En Espagne l'intervention du pape contre l'hérésie fut presque superflue. Le tribunal de l'Inquisition agissait spontanément avec un zèle qu'il convenait plutôt de ralentir. Grâce aux sévérités de sa répression, les colonies protestantes de Cordoue, Séville, Tolède, disparurent.

Aux Pays-Bas, « tribunal de sang », érigé par le duc d'Albe, au nom de Philippe II. Pie V essaya d'en modérer les rigueurs. A l'Université de Louvain, Baïus se fait remarquer par une série de propositions hérétiques. Condamnation papale. Baïus finit par se soumettre (29 août 1570).

Plus dangereux que les protestants pour la civilisation occidentale, les Turcs attaquaient Malte et les îles voisines. Cruautés abominables. Le 25 mai 1571, Pie V eut la satisfaction de faire signer, dans un consistoire extraordinaire, l'alliance offensive et défensive entre le Saint-Siège, l'Espagne et la République de Venise, contre les Turcs. Don Juan d'Autriche chef de l'armée. Bataille de Lépante, aux environs du golfe de Patras. Victoire des chrétiens. Les Turcs voyaient leur flotte anéantie, perdaient trente mille hommes, dont leur chef, Ali-Mouezzin, et abandonnaient quinze mille rameurs chrétiens, délivrés de leur geôles. Dans une vision, Pie V connut, à l'heure même, le succès de la bataille.

Si le pape s'attaquait vigoureusement aux ennemis de l'Église, il s'attaqua non moins ardemment aux abus qui régnaient dans l'Église même. Il fit appli-

quer les décrets du concile de Trente, organisa la Pénitencerie, établit la Congrégation de l'*Index*, fit paraître le « Catéchisme du concile de Trente » (1566), réforma le bréviaire romain (1568), promulgua un nouveau missel (1570) (c'est à lui que remonte la récitation du ps. *Introibo* et du *Confiteor* au début de la messe et de l'*In principio erat Verbum* à la fin), conféra des avantages spirituels aux Ordres religieux, surtout aux dominicains, mit saint Thomas d'Aquin au rang des docteurs (11 avril 1567) et obligea les Universités à professer la *Somme théologique*.

Pie V mourut le 1er mai 1572. Il fut béatifié par Clément X, sur les instances du général des dominicains, qu'appuyait Louis XIV (1671), et canonisé par Clément XI, le 4 août 1710.

Georges Grente, *Saint Pie V*, coll. *Les Saints*, Paris, 1914 (ouvrage capital).

E. VACANDARD.

4. PIE VI. — Jean Ange Braschi, né à Cesène (États de l'Église) en 1717, fut élu pape le 15 février 1775 et prit le nom de Pie VI. Sous Benoît XIV, il avait été nommé chanoine de Saint-Pierre, puis auditeur du camerlingue, ensuite trésorier de la Chambre apostolique. Clément XIV le créa cardinal.

Devenu pape, Pie VI s'occupa activement de son domaine temporel : dessèchement d'une partie des marais Pontins, restauration de la voie Appienne depuis Cisterna jusqu'à Terracine, agrandissement du port d'Ancône, éclairage de la ville de Rome, organisation du musée Pio-Clementino, mesures efficaces pour assurer la sécurité publique. Tous ces travaux étaient de nature à réjouir son peuple et ses États. Malheureusement les dépenses qu'ils nécessitèrent obérèrent les finances et firent peser sur les sujets des impôts accablants.

A l'extérieur, le pontificat de Pie VI débuta assez heureusement : en 1777, chute de ministère Pombal en Portugal; en 1778, rétractation plus ou moins sincère de Hontheim dit *Febronius*, dont l'ouvrage néfaste intitulé *De statu Ecclesiæ*, etc., avait été mis à l'Index. Après l'émancipation des États-Unis, Pie VI put nommer John Caroll préfet apostolique et, en 1789, il créa pour lui l'évêché de Baltimore. Les sulpiciens arrivèrent dans cette ville en 1791 pour y ouvrir un grand séminaire.

Cependant divers gouvernements ou nations attaquaient violemment l'autorité temporelle ou spirituelle du souverain pontife, notamment l'Autriche, la Toscane et la France. Sur la politique de l'empereur d'Autriche voir l'article JOSEPH II.

La politique religieuse de Joseph II fut aussi celle de son frère, le grand-duc Léopold de Toscane. Celui-ci trouva un auxiliaire zélé dans l'évêque de Pistoie, Scipion Ricci. Un synode tenu à Pistoie, où assistèrent 234 prêtres (septembre 1786), publia une série de décrets inspirés par Léopold, accepta les quatre articles de 1682 (voir art. GALLICANISME) et recommanda la doctrine janséniste. Le projet de Ricci était de faire confirmer les décrets de Pistoie par un concile national. La plupart des évêques refusèrent de s'y rendre. Et lorsque Léopold quitta la Toscane pour remplacer son frère Joseph II sur le trône impérial (1790, Ricci dut quitter son siège épiscopal et se réfugier à Florence. Quatre ans plus tard, le pape Pie VI condamna par sa bulle *Auctorem fidei*, du 28 août 1794, quatre-vingt-cinq propositions extraites du synode de Pistoie.

La France, de son côté, donnait au souverain pontife d'amers soucis. Le 13 avril 1791, Pie VI rejetait la Constitution civile du clergé; et il expiait cette condamnation par la perte d'Avignon et du Comtat-Venaissin annexés à la France. Ce n'était que le commencement de ses déboires. Le 3 février 1796, le général Bonaparte, chef de l'armée française en Italie, recevait une lettre du Directoire qui lui « conseillait » d'aller éteindre à Rome « le flambeau du fanatisme ». L'armée papale n'était pas de taille à lui résister. Elle osa cependant l'affronter. Bonaparte l'écrasa, le 5 février 1797, sur le Senio, s'empara d'Ancône et de Lorette et vint attendre à Tolentino l'effet du message de paix qu'il adressait au pape. Le 19 février 1797, le traité de Tolentino fut signé. Il contenait vingt-six articles. Le pape reconnaissait la République française, abandonnait ses droits sur le Comtat-Venaissin, cédait à la France trois riches provinces : les légations de Bologne et de Ferrare et toute la Romagne, et promettait de verser au gouvernement français la somme de trente millions. Joseph Bonaparte se rendit à Rome, avec le général Duphot, pour presser l'exécution du traité. Malheureusement Duphot fut tué dans une émeute. Et pour venger sa mort le Directoire fit occuper Rome (10 février 1798). Pie VI était prisonnier. Le 15 février, on lui notifia officiellement sa déchéance et la proclamation de la République romaine. Pie VI quitta Rome et après un court séjour à Sienne s'installa à la Chartreuse de Florence, où il rédigea une constitution importante sur le futur conclave (13 décembre 1798). Mais, pour être plus sûr de sa personne, le gouvernement français décida qu'il serait transféré en France. Il fut interné dans la citadelle de Valence (14 juillet 1799), où il mourut saintement le 28 août suivant.

Jules Gendry, *Pie VI, sa vie, son pontificat*, d'après les archives vaticanes et divers documents inédits, 2 vol., Paris, 1906.

E. VACANDARD.

5. PIE VII. — Barnabé Chiaramonti, qui fut élu pape le 14 mars 1800 et prit le nom de Pie VII, était né, comme son prédécesseur, à Césène, dans la légation de Forli, le 14 août 1742. Son père, le comte Scipion Chiaramonti, était un homme de haute valeur intellectuelle; sa mère mourut en odeur de sainteté dans un couvent de carmélites (1771). Après avoir terminé son éducation au collège des Nobles à Rome, Barnabé, dès l'âge de seize ans, se fit bénédictin. Vingt-quatre ans de vie monastique le préparèrent à une grande maîtrise de lui-même. Ses supérieurs le destinaient à l'enseignement; il enseigna le droit canonique dans le couvent de Saint-Calixte à Rome. Pie VI lui confia, en 1782, le diocèse de Tivoli, et en 1785, celui d'Imola; puis, en cette même année, il le créa cardinal. Lorsque, au mois de février 1797, Bonaparte envahit les légations, le cardinal-évêque resta courageusement à son poste. Bonaparte ne fut pas sans remarquer cette généreuse conduite. Le cardinal fit voir d'ailleurs que son attitude ne comportait aucune opposition systématique aux nouvelles formes politiques qu'on voulait implanter en Italie. Le 25 décembre 1797, dans une homélie, qu'il publia bientôt avec sa signature, il déclarait que « la forme du gouvernement démocratique ne répugne nullement à l'Évangile. » Bonaparte comprit vite que le successeur de Pie VI se prêterait à la restauration de l'Église de France et à la signature d'un concordat.

Sur le Concordat de 1801, voir art. CONCORDAT.

En même temps que le concordat Bonaparte faisait ratifier par les Chambres (8 avril 1802) les *Articles organiques* qui n'avaient pas été soumis à Pie VII. Comme ils « intéressaient essentiellement les mœurs, la discipline, les droits, l'instruction et la juridiction ecclésiastiques », le souverain pontife les réprouva, et sur une note du cardinal Caprara, Talleyrand crut pouvoir répondre (18 juillet 1804) : « Le concordat est le résultat de la volonté des deux puissances contractantes. Les lois organiques, au contraire, ne sont que le

mode d'exécution adopté par l'une de ces deux puissances, mode susceptible d'amélioration. » Le Saint-Siège prit acte de cette déclaration. Mais, en réalité, Bonaparte ne devait en tenir aucun compte. Et Pie VII déçu renouvela, par la suite, à plusieurs reprises, notamment dans sa bulle *Quam memorandam* du 10 juin 1809, ses plus fermes protestations.

Bonaparte voulut étendre à la République cisalpine les bienfaits d'un concordat. Cet acte, rédigé dans le même esprit que le concordat français, et agréé par le pape, fut officiellement publié à Milan le 26 janvier 1804. Malheureusement il était accompagné d'un décret qui, encore une fois, dans le but prétendu d'assurer l'exécution de la loi, en violait les articles les plus imposants. Réédition des Articles organiques.

Cependant Bonaparte proclamé empereur (18 mai 1804) faisait des avances au pape, en vue de la solennité de son sacre. Cf. art. Napoléon. Un peu plus tard, le 26 mai 1805, Napoléon se couronnait lui-même à Milan roi d'Italie. Et en cette qualité, le 8 juin, il réorganisait le clergé régulier et séculier d'Italie, rétablissait de nombreuses congrégations, restituait aux évêques, aux séminaires et aux fabriques leurs anciens revenus; tout cela de sa propre autorité, sans égard pour l'autorité du pape, qui avait bien quelques droits à exercer en pareille matière. Pie VII protesta par un bref du 11 juillet 1805. Napoléon se contenta de répondre le 19 août : « La cour de Rome... n'est plus adaptée au siècle où nous vivons. » Et au début de 1806, après la bataille d'Austerlitz, enivré de ses triomphes, il se pose devant le souverain pontife en un autre Charlemagne: « Votre Sainteté est souveraine de Rome, mais j'en suis l'empereur... Ils en répondront devant Dieu... ceux qui retardent l'expédition des bulles de *mes* évêques et qui livrent *mes* diocèses à l'anarchie. » On voit comment le nouveau Charlemagne interprétait les Articles organiques.

Le 21 mars 1806, Pie VII écrivait à Napoléon : « Votre Majesté établit en principe qu'elle est l'*empereur de Rome*. Nous répondons, avec la franchise apostolique, que le souverain pontife, souverain de Rome, ne reconnaît et n'a jamais reconnu dans ses États une puissance supérieure à la sienne. » Les difficultés extérieures s'aggravent. Le pape refuse de s'associer aux mesures que l'empereur prend contre l'Angleterre. Rome est envahie par l'armée française et le général Miollis (2 février 1808). Le 2 avril Napoléon, « considérant que le souverain de Rome a constamment refusé de faire la guerre aux Anglais, et que la donation de Charlemagne a été faite au profit de la chrétienté, et non à celui de notre sainte religion, réunit à son royaume d'Italie les provinces d'Urbino, d'Ancône, de Macerata et de Camerino ». L'année suivante (17 mai 1809), il signe les deux décrets qui réunissent définitivement les États du pape à l'empire français et déclarent Rome ville impériale et libre. Pie VI lance le 11 juin une bulle d'excommunication « contre les violateurs du patrimoine de Saint-Pierre ». Notification est faite à l'empereur par un bref daté du 12 juin 1809. Le 20 juin, Napoléon, furieux, écrit au roi de Naples : « Je reçois à l'instant la nouvelle que le pape nous a excommuniés... C'est un fou furieux qu'il faut enfermer. » Le 6 juillet, le général Radet, après avoir pris d'assaut le Quirinal, soumet à la signature du souverain pontife un acte qui contient la levée d'excommunication. Pie VII l'écarte d'un geste : « Je n'ai agi en tout qu'après avoir consulté l'Esprit-Saint, et vous me taillerez plutôt en pièces que de me faire rétracter ce que j'ai fait! » Puis, après un moment de silence : « Nous ne pouvons pas, nous ne devons pas, nous ne voulons pas! » — « En ce cas, réplique Radet, j'ai ordre de vous conduire loin de Rome. » Et le pape fut dirigé vers Savone, où il arriva le 16 août 1809, après quarante et un jours de voyage.

Nombre d'affaires religieuses étaient à régler en France. A défaut du pape, Napoléon les fit trancher par un conseil ecclésiastique. Parmi les membres de ce conseil, il faut citer le cardinal Maury que l'empereur avait nommé de sa propre autorité archevêque de Paris, il faut citer aussi M. Émery, supérieur de Saint-Sulpice. C'est à celui-ci que Napoléon s'adressait dans une séance du conseil (16 mars 1811) : « Monsieur, que pensez-vous de l'autorité du pape? » « Sire, je ne puis avoir d'autre sentiment sur ce point que celui qui est contenu dans le catéchisme enseigné par vos ordres dans toutes les églises : le pape est le chef de l'Église, le vicaire de Jésus-Christ. » « Eh bien, reprit Napoléon, je ne vous conteste pas la puissance spirituelle du pape, puisqu'il l'a reçue de Jésus-Christ; mais Jésus-Christ ne lui a pas donné la puissance temporelle; c'est Charlemagne qui la lui a donnée; et moi, successeur de Charlemagne, je veux la lui ôter, parce qu'elle l'empêche d'exercer ses fonctions spirituelles. »

Émery parvint à le calmer en lui citant l'autorité de Bossuet. Mais, comme Pie VII s'obstinait à contrarier les mesures politico-religieuses de l'empereur, celui-ci le fit transférer de Savone à Fontainebleau (9 juin-19 juin 1812). Il espérait pouvoir exercer ainsi une pression plus efficace sur son prisonnier. Tentative d'un nouveau concordat, qui légitimerait certains articles organiques : par exemple, le plein droit de nomination des évêques dans tout l'empire appartiendrait à l'empereur, excepté pour les évêchés suburbicaires et dix autres à déterminer; le pape, pourvu d'une rente de deux millions, fixerait son siège en Italie ou en France. Diverses entrevues entre Napoléon et le pape; entrevues qui commençaient d'ordinaire par des témoignages d'amitié et qui finissaient parfois par un orage. On a prétendu même que, dans un accès de colère, l'empereur avait frappé le souverain pontife; calomnie. Ce qui est vrai, c'est qu'un jour, dans un mouvement de familiarité un peu brutale, Napoléon, prenant Pie VII par un bouton de sa soutane, l'avait secoué rudement; ce qui est vrai encore, c'est que le pape, après une séance orageuse, s'était écrié : « Oh! l'affaire a commencé comme une comédie et veut finir en tragédie, » mot qu'Alfred de Vigny a travesti en *Commediante* et *Tragediante*. A bout de forces physiques et même de force morale, Pie VII signa, le 25 janvier 1813, un projet « devant servir de base à un accord définitif ». C'est ce qu'on a appelé le Concordat de Fontainebleau. Devenu bien conscient de son acte, le pape ne manqua pas de désavouer sa signature extorquée par fraude et violence (24 mars 1813).

Après l'échec de la campagne de Russie et devant l'invasion étrangère, Napoléon prit le parti de se défaire de son prisonnier. Le 23 janvier 1814, il le fit conduire à Savone; le 10 mars, il le fit remettre en liberté. Le pape arriva à Rome le 24 mai, après un voyage triomphal.

La chute de Napoléon et le traité de Vienne (1815-1816) amenèrent la restauration du domaine temporel du pape. Pie VI, désormais à l'abri des violences, inaugura ce qu'on a appelé la politique des Concordats. Concordat avec la France, sous Louis XVIII (11 juin 1817), qui échoua devant les Chambres, et retour au concordat de 1801; concordat bavarois du 5 juin 1817; concordat du 18 janvier 1818 avec la Russie; concordat napolitain du 18 février 1817; concordat piémontais et concordat suisse (1821); concordat avec le roi de Prusse, Guillaume III, et bulle *De salute animarum*, du 17 juillet 1821.

Il convient de noter aussi que, outre les réformes intérieures dans ses États, Pie VI rétablit les ordres

religieux dispersés, et que, par sa bulle *Sollicitudo omnium ecclesiarum* du 7 août 1814, il reconstitua officiellement la Compagnie de Jésus. Il mourut, le 20 août 1823, des suites d'une chute, où il s'était fracturé la jambe; il avait 81 ans.

Artaud de Montor, *Histoire du pape Pie VII*, 3 vol., 3e édit., Paris, 1839; comte d'Haussonville, *L'Église romaine et le Premier Empire*, 5 vol., 2e édit., Paris, 1869; Chotard, *Le pape Pie VII à Savone*, Paris, 1887; Welschinger, *Le pape et l'empereur*, Paris, 1905; comte de Mayol de Lupé, *La captivité de Pie VII*, d'après des documents inédits, Paris, 1912.

E. VACANDARD.

PIE IX, PIE X, PIE XI. — Voir PAPES CONTEMPORAINS.

1. PIERRE (apôtre). — Dans l'histoire de la primitive Église, saint Pierre est un personnage de tout premier plan. C'est le prince des apôtres, âme ardente et enthousiaste, dont l'élan généreux va parfois jusqu'à la présomption. C'est le chef de l'Église dont la venue, l'épiscopat et le martyre à Rome sont garantis par les témoignages les plus sérieux de l'histoire. C'est le pasteur dévoué dont l'autorité paternelle et le sens pratique se manifestent jusque dans ses lettres aux communautés chrétiennes. I. Sa vie. II. Sa primauté. III. Ses épîtres.

I. Sa vie. — On se bornera à noter les faits les plus caractéristiques, en distinguant trois principales sources de renseignements.

1° *Les évangiles.* — 1. Avant sa vocation, Pierre s'appelait Simon, Joa., I, 42; Matth., XVI, 17-18. Originaire de Bethsaïde, Joa., I, 44, il vint s'établir à Capharnaüm, Marc., I, 29, où il exerçait le métier de pêcheur, Marc., I, 16. Il était fils de Jona, Matth., XVI, 17, avait pour frère André, Matth., IV, 18, et s'était marié avant son appel à l'apostolat, Matth., VIII, 14. — 2. Cet appel n'eut lieu qu'après plusieurs rencontres avec Jésus. La première se place sur les bords du Jourdain : Pierre est conduit au Sauveur et devient son ami, Joa., I, 40-42. La seconde, sur le lac de Tibériade, à l'occasion d'une pêche miraculeuse : Pierre s'attache définitivement comme disciple à Notre-Seigneur, Marc., I, 16-20; Luc., V, 1-11. Enfin, sur la montagne, il est choisi solennellement pour apôtre, Matth., X, 1-4. — 3. Plus tard, il fut élevé par le divin Maître au rang suprême. A Césarée de Philippe, sur une interrogation du Sauveur, il proclama que Jésus était le Messie et le Fils de Dieu. En retour, il reçut, avec le nom de Pierre, la promesse de la primauté, Matth., XVI, 13-19. — 4. De fait, partout dans l'Évangile, il apparaît comme l'apôtre principal et cette prééminence habituelle il la doit, semble-t-il, à la vivacité de sa foi, Matth., XIV, 28; Luc., V, 8; Joa. VI, 68-69. Il est cité en tête de tous les catalogues du collège apostolique, Matth., X, 2-4. Il est parfois désigné nommément comme le chef, Marc., I, 36. Parmi les trois apôtres privilégiés, il est toujours le premier : à la résurrection de la fille de Jaïre, Marc., V, 37, à la transfiguration, Marc., IX, 1, à l'agonie du Sauveur, Marc., XIV, 33. A Capharnaüm, Jésus demeure dans la maison de Pierre, Marc., I, 29; sur le lac, il enseigne dans sa barque, Luc., V, 3. De plus, en maintes circonstances, l'apôtre joue un rôle prédominant parmi les Douze; il porte la parole en leur nom, Marc., X, 28; c'est à lui qu'on s'adresse comme au personnage le plus en relief, Matth., XVII, 23; c'est lui qui est l'interprète de tous devant le scandale de la croix. Matt., XVI, 21-23. — 5. Au cours de la passion et après la résurrection du Sauveur, Pierre garde toujours, parmi ses collègues dans l'apostolat, une place à part : à la Cène, où il donne un si bel exemple de foi et d'amour, Joa., XIII, 3-9; Matth., XXVI, 31-35, et où il reçoit mission de « confirmer ses frères » dans la fidélité au Christ, Luc., XXII, 31-32; à Gethsémani, où il essaie de défendre son Maître, Joa., XVIII, 10, avant de le suivre de loin jusque dans la cour du grand-prêtre, Marc., XIV, 54. Même après son triple reniement, faute de faiblesse qui n'a pas atteint sa foi et qu'il répare aussitôt par un profond repentir, Matth., XXVI, 69-75, Pierre reste encore l'apôtre privilégié. Au matin de Pâques, sur l'avis de Marie-Madeleine, il court au tombeau, Joa., XX, 2-8, et ce jour même, avant tous les autres, il voit Jésus ressuscité, Luc., XXIV, 34. Peu après, sur le lac de Tibériade, il se jette à l'eau pour rejoindre plus tôt le Sauveur et par une triple protestation d'amour, qui efface le triple reniement, il mérite d'être constitué pasteur suprême de tout le troupeau des disciples du Christ, Joa., XXI, 15-19.

2° *Les Actes des apôtres et les épîtres de saint Paul.* — 1. Effectivement, après l'ascension, Pierre parle et agit comme le chef de la jeune communauté chrétienne. Il préside à l'élection de Mathias., Act., I, 15-26. Le jour de la Pentecôte, il prêche le premier l'Évangile, Act., III, 14-41. Le premier, il exerce, au nom de Jésus, le don des miracles, Act., III, 1-11. Soit devant le peuple, Act., III, 12-26, soit devant le sanhédrin, Act., IV, 5-22, il est toujours le premier à rendre témoignage au Christ. Quand il s'agit de punir, c'est encore Pierre qui joue le principal rôle, Act., V, 1-11; VIII, 18-24. Son autorité est partout reconnue et incontestée. Il a soin de visiter les premières communautés chrétiennes, Act., VIII, 14-17; IX, 31-43. Instruit par une vision, il reçoit le premier les gentils dans l'Église en la personne du centurion Corneille, Act., X, 1-XI, 18. Quand il est emprisonné sur l'ordre d'Hérode Agrippa I, tous les fidèles sont en prière pour sa délivrance qui causera une immense joie, Act., XII, 3-17. Enfin, l'assemblée de Jérusalem qu'il préside se prononce dans le sens même de son intervention, Act., XV, 6-11. C'est bien le chef visible de l'Église. — 2. C'est aussi l'impression qui se dégage à la lecture des épîtres pauliniennes. A Corinthe, Pierre est certainement regardé comme le premier des apôtres et Paul, bien loin de combattre cette manière de voir, Gal., I, 18, ne fait que la confirmer, I Cor., I, 11-13; III, 21-23; IX, 4-6. A Antioche, le différend entre Pierre et Paul sur une question, non de doctrine, mais d'attitude, n'est pas en contradiction avec la primauté de Pierre, voir LOI MOSAIQUE. Bien mieux, l'exemple du chef des apôtres, qui détermine autour de lui, et même chez Barnabé, un changement de conduite, est une preuve de l'autorité exceptionnelle dont il jouissait dans l'Église, Gal., II, 11-14.

3° *La tradition ecclésiastique.* — Elle ne fournit sur la vie de saint Pierre qu'un petit nombre de données certaines. — 1. *Son apostolat dans l'Église d'Antioche :* Origène, *Hom. VI in Luc.*; Eusèbe, *H. E.*, III, XXXVI, 2; saint Jérôme, *De vir. illust.*, 1. Il est, d'ailleurs, impossible de fixer l'époque, le caractère et la durée de ce séjour. — 2. *Sa venue à Rome* où il a exercé le ministère épiscopal et où il est mort martyr : *a*) Dès la fin du IIe siècle, c'est là une tradition universelle et acceptée sans conteste : à Carthage, Tertullien, *De præscript.*, 36; en Égypte, Clément d'Alexandrie, dans Eusèbe, *H. E.*, VI, XIV, 6; en Grèce, Denys de Corinthe, et à Rome, Caïus, tous deux dans Eusèbe, *H. E.*, II, XXV, 6-8; en Gaule, saint Irénée, *Adv. Hær.*, III, I, 1. Les controverses et les hérésies postérieures laisseront intact ce point d'histoire : l'Église de Rome est l'Église de Pierre, c'est là qu'il a établi son siège et qu'il est mort. — *b*) En remontant jusqu'au premier siècle, on trouve encore des traces de cette tradition. Saint Ignace, évêque d'Antioche, *Ad Rom.*, IV, 3, reconnaît implicitement Pierre et Paul pour les propres apôtres de l'Église romaine, et le fait est encore

plus clair chez saint Clément de Rome, *Cor.*, v-vi, qui rappelle leur supplice. Tous ces témoignages concordent, du reste, parfaitement avec les données scripturaires : mention du séjour de Pierre à Rome, I Pet., v, 13; allusion à son martyre, Joa., xxi, 18, 19. — *c*) Quant à la durée de ce séjour, elle ne peut pas être précisée. Le terme seul en est connu, et encore d'une manière approximative. Saint Pierre fut martyrisé sous Néron, en 67-68 d'après Eusèbe, peut-être en 64-65 au début de la persécution. Son corps fut enseveli au Vatican, près du lieu du supplice. — 3. L'Église latine célèbre la *fête des saints Pierre et Paul* le 29 juin, date de la translation de leurs reliques aux catacombes en 258. Elle honore le 1er août, sous le nom de saint Pierre ès Liens, les chaînes glorieuses du prince des apôtres. Le souvenir de son épiscopat romain, attaché primitivement à la date du 22 février, a été, au VIIIe siècle, transféré au 18 janvier, fête de la Chaire de saint Pierre à Rome. Depuis lors, on a célébré, le 22 février, la fête de la Chaire de saint Pierre à Antioche.

II. Sa primauté. — Cet aperçu rapide de la vie de saint Pierre est en même temps un sommaire de l'histoire de sa primauté dans le Nouveau Testament. D'un côté, les trois paroles du Sauveur qui désignent publiquement l'apôtre comme le chef de l'Église, Matth., xvi, 17-19; Luc., xxii, 31-32; Joa., xxi, 15-17. De l'autre, les faits et gestes de saint Pierre qui montrent cette primauté en exercice et en acte. Il n'y aurait donc pas lieu d'insister davantage, si l'un des textes scripturaires, et le principal, le *Tu es Petrus*, propre à Matth., xvi, 17-19, n'avait été l'objet des attaques les plus vives de la part des exégètes rationalistes et des protestants orthodoxes. Il suffira toutefois d'exposer en raccourci (voir Pape, I) :

1° *Son authenticité et sa valeur historique, contre la critique libérale.* — 1. Il est certain que ce passage, dans sa rédaction actuelle, n'est pas interpolé. Tous les manuscrits de l'évangile et toutes les versions connues le rapportent entièrement sans aucune variante. De nombreuses citations dans la littérature chrétienne en démontrent l'emploi continuel au IIIe siècle. Il devait exister déjà dans le *Diatessaron*, édité vers 170. En effet, saint Éphrem, qui reproduit exactement le texte évangélique de Tatien, connaît la formule intégrale du *Tu es Petrus*. Si parfois il se sert d'une formule abrégée : « Tu es Pierre et les portes de l'enfer ne prévaudront pas contre toi », ce n'est là qu'une citation large, à la manière des anciens. Le texte en question est donc bien authentique : la critique textuelle ne permet pas d'y voir une insertion postérieure. — 2. Il est, de plus, parfaitement historique et représente, non une tradition secondaire, propre au milieu de l'évangéliste, mais une parole de Jésus lui-même. Le silence de saint Marc et de saint Luc à ce sujet est suffisamment explicable. Ils écrivaient pour des lecteurs venus en majorité du paganisme, ils ont donc pu omettre spontanément un passage qui n'allait pas directement à leur but, qui pouvait sans trop de difficulté être détaché du contexte, et dont le caractère sémitique très accentué, avec allusion et jeu de mots par surcroît, convenait beaucoup mieux à des chrétiens parlant araméen. Au contraire, sa présence est très naturelle dans l'évangile de saint Matthieu. Le témoignage immédiat et désintéressé de l'un des Douze garantit donc l'historicité de la promesse du Sauveur à Pierre, d'autant que cette réponse est tout à fait en harmonie avec le contexte (*Tu es Pierre*, xvi, 18, faisant écho à *Tu es le Christ*, xvi, 16) et qu'elle se trouve, par ailleurs, éclairée et confirmée dans les autres évangiles, Luc., xxii, 31-32; Joa., xxi, 15-17.

2° *Sa véritable signification et sa valeur démonstrative contre les protestants orthodoxes.* — 1. Cette parole de Jésus s'adresse évidemment à la propre personne de Pierre : les interprétations, à tout le moins bizarres, de l'ancienne exégèse protestante ne sont plus prises au sérieux. Or Simon-Pierre est désigné comme le fondement de l'Église chrétienne : *Tu es Pierre et sur cette pierre je bâtirai mon Église.* Église qui, construite sur le roc, ne doit pas périr, ne sera jamais vaincue : *Les portes de l'Hadès*, c'est-à-dire, la mort, ou plutôt, les puissances infernales, *ne prévaudront pas contre elle.* Dans cette Église, les pouvoirs de Pierre sont, au reste, précisés : *Je te donnerai les clefs du royaume des cieux.* Par ce don des clefs, le Maître investit l'intendant de son autorité sur toute sa maison, afin qu'il la gouverne en son absence. C'est donc l'autorité d'un chef, d'un législateur et d'un juge, qui *lie ou délie*, c'est-à-dire qui défend ou permet, et dont la sentence vraiment juridique, « génératrice de droit et de devoir », sera ratifiée par Dieu : *Tout ce que tu auras lié sur la terre sera lié dans les cieux, et tout ce que tu auras délié sur la terre sera délié dans les cieux.* — 2. La prérogative de Pierre, véritable primauté de juridiction, est, en outre, un principat à la fois nécessaire et transmissible. Nécessaire, parce que cette autorité gouvernante est la pierre fondamentale de l'édifice. Transmissible, parce que le fondement doit durer autant que l'édifice, jusqu'à la consommation des siècles. La primauté de Pierre, chef suprême de l'Église, est donc un pouvoir permanent, transmis par voie de succession perpétuelle.

III. Ses épîtres. — Les deux épîtres de saint Pierre appartiennent au groupe des *épîtres catholiques*, voir ce mot; la seconde fait partie des livres deutérocanoniques du Nouveau Testament, voir Bible. — I Analyse. II. Canonicité et authenticité. III. But et destinataires. IV. Date et lieu de composition. V. Conclusions.

I. Analyse. — 1° *La première épître.* Il n'y a pas dans cette lettre de plan nettement marqué. C'est une sorte d'exhortation paternelle où les enseignements et les recommandations sont intimement mêlés. Toutefois, entre l'exorde, i, 1-12, et la conclusion, v, 12-14, on peut distinguer trois principales séries d'instructions. — 1. *La vie chrétienne en général*, i, 13-ii, 10. Obligation de mener une vie sainte, afin d'imiter Dieu, notre Père et notre Juge, dans l'attente de la récompense, i, 13-21. Marques de la sainteté chrétienne : la charité fraternelle et l'union à Jésus-Christ, i, 22-ii. 10. — 2. *La vie chrétienne au milieu du monde païen*, ii, 11-iv, 19. Les fidèles ont des devoirs généraux d'édification et de soumission à l'autorité, ii, 11-17, ainsi que des devoirs spéciaux concernant les serviteurs, ii, 18-25, les époux, iii, 1-7, et les rapports mutuels entre chrétiens, iii, 8-12. Dans la persécution présente il faut rester fidèle à Dieu, malgré les épreuves, à l'exemple du Christ, iii, 13-22, ne pas imiter la vie des païens, iv, 1-6, pratiquer la vertu à la pensée du prochain jugement, iv, 7-11, et se réjouir d'avoir part aux souffrances de Jésus selon la volonté de Dieu, iv, 12-19. — 3. *La vie chrétienne dans l'intérieur des communautés*, v, 1-11. Obligations mutuelles des pasteurs et des fidèles, v, 1-5a. Devoirs communs à tous, v, 5 b-11.

2° *La seconde épître.* Entre le préambule, i, 1, 2, et l'exhortation finale, iii, 17, 18, on distingue à l'ordinaire dans cette lettre trois idées principales. — 1. *La pratique des vertus chrétiennes*, i, 3-21. Elle est nécessaire aux fidèles, à cause de la magnificence même des dons du Christ, i, 3-7, comme moyen efficace d'assurer leur vocation, i, 8-15, étant donné la certitude du retour glorieux de Jésus, i, 16-21. — 2. *L'enseignement et la conduite des faux docteurs*, ii, 1-22. Affirmation énergique du châtiment qui attend ces hommes per-

vers, II, 1-10, et description virulente de leurs mœurs déplorables : orgueil, cupidité, impureté, II, 11-22. — 3. *Le second avènement de Jésus*, III, 1-16. Réalité de la parousie et motifs de la longanimité de Dieu, III, 1-10. Nécessité de vivre saintement et de se tenir toujours prêt, III, 11-16.

II. Canonicité et authenticité. — Il est de foi que les deux épîtres de saint Pierre sont des Écritures canoniques; il est certain qu'elles ont pour auteur, sinon pour rédacteur, le chef des apôtres.

1° *L'autorité de la tradition.* — 1. *La première épître.* *a*) *Dès la fin du II^e siècle*, son authenticité est reconnue dans de nombreuses Églises : Clément d'Alexandrie, *Strom.*, III, 18 ; Tertullien, *Scorp.*, 12; saint Irénée, *Adv. Hær.*, IV, IX, 2. Quant au canon de Muratori, son silence pourrait bien être dû à une corruption du texte. — *b*) *Assez haut dans le II^e siècle*, cette épître est citée par les écrivains ecclésiastiques, saint Justin, *Dial. c. Tryp.*, CIII, 5; Papias, dans Eusèbe, *H. E.*, III, XXXIX, 17; saint Polycarpe, *Ad Phil.*, I, 3; II, 1, 2, qui lui reconnaissent implicitement une autorité apostolique. — 2. *La seconde épître.* *a*) *Dès le II^e siècle*, elle semble connue un peu partout, bien que sa brièveté et l'intérêt moins général de son enseignement ne lui valent dans la littérature chrétienne que de légères allusions, saint Justin, *Dial. c. Tryp.*, LXXXI, 3; Théophile d'Antioche, *Ad Autol.*, II, 9; lettre des Églises de Lyon et de Vienne dans Eusèbe, *H. E.*, V, I, 45. — *b*) *A partir du III^e siècle*, son authenticité est généralement admise, malgré certains doutes, dans l'Église orientale, Origène, *In Lev., hom.*, IV, 10; saint Firmilien, en Cappadoce, *Epist. ad Cypr.*, 75,6; saint Méthodius d'Olympe, *fragm. De resur.* — *c*) *Au milieu du siècle suivant*, ces doutes, consignés encore par Eusèbe, *H. E.*, III, III, 1, 4, disparaissent. Non seulement en Orient, mais encore dans les Églises occidentales, cette lettre est tenue pour un écrit inspiré et authentique : conciles de Laodicée en 363, de Rome en 382, de Carthage en 397. Cette canonicité a été définie comme de foi par le Concile de Trente, *De canon. Script.*, sess. IV.

2° *La critique interne confirme l'autorité de la tradition.* — 1. *La première épître.* *a*) Elle se donne comme l'œuvre de saint Pierre, I, 1. Or cette assertion n'est pas d'un faussaire, car elle est corroborée par les nombreuses allusions aux paroles du Sauveur et aux événements de sa vie, I, 17; II, 21-25; III, 14; V, 6, par la mention de Silvain et de Marc, qui est tout à fait en situation, Act., XV, 22; Col. IV, 10, et surtout par les ressemblances frappantes qui existent, soit pour la forme, soit pour le fond, entre les discours de Pierre dans les Actes et son enseignement dans l'épître, Act., IV, 11 et I Pet., II, 7; Act., II, 23-33 et I Pet., I, 11, 21; III, 19, 20. — *b*) Les objections soulevées par les rationalistes n'ont rien de péremptoire. La parenté de langage et de doctrine, entre cette lettre d'une part, certaines épîtres de saint Paul et celle de saint Jacques d'autre part, s'explique par la connaissance que pouvait avoir saint Pierre de ces écrits et le fond de pensées et d'expressions commun aux premiers auteurs chrétiens. Les qualités de la langue et du style ne vont pas davantage contre l'authenticité : saint Pierre a dû connaître le grec et, à la rigueur, il a pu être aidé dans la rédaction par un secrétaire. — 2. *La deuxième épître.* *a*) Elle se présente aussi comme l'œuvre de l'apôtre, I, 1, témoin de la transfiguration de Jésus, I. 16-18, et auteur de la première lettre, III, 1. En fait, les points de contact entre les deux écrits sont très nombreux, I Pet., IV, 7, 8 et II Pet., I, 6, 7 ; III, 10-12; I Pet., III, 20 et II Pet., II, 5; III, 6, et l'on a pu dire avec raison que, parmi les livres du Nouveau Testament, aucun ne ressemble autant à la première épître de Pierre que la seconde. Quant aux différences de style, elles peuvent s'expliquer, au besoin, suivant la remarque de saint Jérôme, par le fait d'un nouveau secrétaire rédacteur. — *b*) Les difficultés de détail n'ont aucune force probante. Saint Pierre a très bien pu connaître certaines épîtres de saint Paul et les tenir pour inspirées, II Pet., III, 15, 16. La doctrine qu'il combat, II Pet., II, 1-22, n'est pas le gnosticisme compliqué du II^e siècle. Rien n'empêche qu'il ait utilisé l'épître de Jude, en en développant certains traits, Jud., 4 et II Pet., II, 1-3; Jud., 6-10 et II Pet., II, 4-12.

III. But et destinataires. — 1° *La première épître* est adressée aux Églises d'Asie Mineure, I, 1, communautés mixtes, composées de Juifs convertis, II, 10, 25; III, 6, et surtout de pagano-chrétiens, I, 14, 18; IV,3. L'apôtre, mis au courant des vexations dont ils étaient l'objet, I, 6; III, 16; IV, 12, craint pour eux le danger du découragement. Sa lettre a donc un double but : les consoler au milieu de leurs épreuves, les affermir dans la croyance et la pratique chrétiennes, V, 12. — 2° *La seconde épître* a sans doute les mêmes destinataires que la première, III, 1. Ils sont maintenant en butte à un nouveau péril : des hérétiques cherchent à corrompre leur foi et leurs mœurs, II, 2, 10, 12, 14; III, 3, 4. Saint Pierre n'hésite pas à démasquer ces doctrines perverses pour en détourner les fidèles, III, 17, 18.

IV. Date et lieu de composition. — 1° *La première épître* est daté de Babylone, V, 13, désignation apocalyptique de Rome. Elle doit avoir été composée après l'épître aux Éphésiens qu'elle utilise, et probablement avant la persécution de Néron qu'elle ne semble pas supposer, c'est-à-dire entre 61 et 64. — 2° *La seconde épître* a été écrite après la première, III, 1, sur la fin de la vie de l'apôtre, I, 14, et avant la ruine de Jérusalem, car il n'y est fait aucune allusion, peut-être vers 66-67. On suppose à l'ordinaire que l'auteur était toujours à Rome.

V. Conclusions. — Il importe de mettre en relief l'importance de l'œuvre littéraire de saint Pierre. — 1° *Au point de vue doctrinal.* Bien que ces deux lettres soient des écrits de circonstance, on y trouve cependant mentionnés les principaux dogmes de notre foi : la Trinité, I Pet., I, 2; la divinité de Jésus-Christ, Fils de Dieu, I Pet.,I, 3; II Pet., I, 17, sa mission rédemptrice, I Pet., III, 18; II Pet., II, 1, sa descente aux enfers, I Pet., II, 18-20, sa résurrection et son ascension I Pet., III, 21, 22, l'Église temple spirituel dont le Christ est la pierre angulaire, I Pet., II, 4, 5, la parousie dont l'époque est incertaine, II Pet., III, 8-10, le jugement dernier et la rétribution finale, II Pet., II, 9. — 2° *Au point de vue historique*, les deux épîtres de saint Pierre nous font d'abord mieux connaître le caractère de l'apôtre, avant tout homme d'action, mélange à la fois de fermeté et de douceur, II Pet., III, 1, 2. Elles nous permettent aussi d'étudier aux origines le ministère évangélique et l'organisation ecclésiastique, I Pet., V, 1, 2. — 3° *Au point de vue pastoral*, elles contiennent de merveilleux aperçus sur l'obligation de la sainteté, I Pet., IV, 2-4, et sur les devoirs particuliers aux diverses conditions des chrétiens, I Pet., II, 11-III, 12.

Parmi les nombreux articles de revues et de dictionnaires, il convient de signaler : *Pierre (saint)* et *Pierre (première et deuxième épître de saint)*, par Fillion, dans le *Dict. de la Bible*; *Pierre à Rome (saint)*, par d'Alès, et *Papauté. I, Primauté de saint Pierre dans le Nouveau Testament*, par de La Brière, dans le *Dict. apol. de la foi cath.* Parmi les travaux ou commentaires récents, on pourra consulter : Fouard, *Saint Pierre et les premières années du christianisme*, Paris, 1901; Fillion, *Saint Pierre*, Paris, 1906; Gontard, *Essai critique et historique sur la première épître de saint Pierre*, Lyon, 1905; Dillenseger, *L'authenticité de la secunda Petri*, Beyrouth, 1907; Calmes, *Épîtres catholiques et Apocalypse*, Paris, 1905; Camerlynk, *Commentarius in epistolas catholicas*, Bruges, 1909.

Léon Vaganay.

DEUX PANÉGYRIQUES. — 1° Bossuet ; 2° Bourdaloue.

1° *Bossuet.* — *Œuvres oratoires de Bossuet*, édit. Lebarq, Urbain et Levesque, t. IV, p. 136-145. L'orateur a pris pour texte de son discours, Joan., XXI, 17 : « Seigneur, vous savez toutes choses, et vous n'ignorez pas que je vous aime. » L'amour de Pierre a été premièrement imparfait, et celui qu'il ressentait pour le Fils de Dieu tenait plus d'une tendresse naturelle que de la charité divine. De là vient qu'il était faible, languissant, et n'avait qu'une ferveur de peu de durée. Ce qu'il y avait de plus dangereux, c'est que cette ardeur inconstante, qui ne le rendait pas ferme, le faisait superbe et présomptueux : voilà le premier état de son amour. Mais, le faible de cet amour languissant ayant enfin paru dans sa chute, cet apôtre, se défiant de soi-même, se releva de sa ruine, plus fort et plus vigoureux par l'humilité qu'il avait acquise : voilà quel est le deuxième degré. Et enfin cet amour, qui s'était fortifié par la pénitence, fut entièrement perfectionné par le sacrifice de son martyre. » Bossuet se plaît à considérer ce progrès de l'amour de Dieu dans l'âme de saint Pierre, faisant voir « premièrement son amour imparfait et faible par le mélange des sentiments de la chair ; deuxièmement son amour épuré et fortifié par les larmes de la pénitence ; troisièmement son amour consommé et perfectionné par la gloire du martyre. » La dernière partie du discours, notamment, n'est qu'esquissée. Lebarq le place vers 1661.

2° *Bourdaloue.* — *Œuvres de Bourdaloue*, Paris, 1877. On y trouve, t. II, p. 595-613, deux sermons pour la fête de saint Pierre. Mais le second traite uniquement de l'obéissance que nous devons à l'Église : l'obéissance de l'esprit, pour croire les vérités qu'elle nous propose, 1re partie ; l'obéissance du cœur, pour suivre les lois qu'elle nous impose, 2e partie. Le premier, seul, est un panégyrique. Bourdaloue y oppose la foi de saint Pierre à notre infidélité, 1re partie ; son amour à notre insensibilité, 2e partie. — Foi de saint Pierre opposée à notre infidélité. Nous devons apprendre de lui deux choses : 1. à confesser comme lui la foi que nous avons dans le cœur ; 2. à réparer comme lui par une fervente pénitence notre lâcheté, si quelquefois nous sommes assez malheureux pour manquer de ferveur et de courage dans la confession de notre foi. — Amour de saint Pierre opposé à notre insensibilité. L'amour de saint Pierre, sur lequel est fondée la prééminence de sa dignité, est, après la Passion, humble et généreux, tout opposé à son premier amour pour Jésus-Christ. Humble : Pierre n'ose pas dire qu'il aime plus que les autres apôtres ; généreux, c'est-à-dire fervent, patient, héroïque. Quel modèle pour nous !

J. BRICOUT.

2. PIERRE-APOTRE (ŒUVRE DE SAINT-). — L'Œuvre de Saint-Pierre-Apôtre est, avec la Sainte-Enfance et avec la Propagation de la foi, l'une des trois grandes œuvres missionnaires adoptées par l'autorité pontificale. Elle est moins connue, jusqu'ici, que les deux autres, sans doute parce qu'elle est de date plus récente : elle a été fondée en 1889, par deux pieuses chrétiennes de Caen, Mlle Bigard et sa mère.

Remarquons, en passant, que les trois grandes œuvres missionnaires, avant d'être adoptées officiellement par Rome, ont vu le jour en France, la Propagation de la foi devant sa naissance (1822) à Mlle Pauline Jaricot, et la Saint-Enfance (1843) à Mgr de Forbin-Janson.

L'Œuvre de Saint-Pierre-Apôtre se propose de donner des prêtres indigènes aux peuples évangélisés, en travaillant au recrutement et au soutien des vocations sacerdotales dans les familles converties à la foi chrétienne.

Pour en faire comprendre l'importance, le mieux est de reproduire l'émouvant appel que Mgr de Guébriant, supérieur général des Missions étrangères de Paris, publiait dans la *Croix* du 24 mars 1925 :

PRÊTRES ET CATHOLIQUES DE FRANCE, C'EST A VOUS QUE JE M'ADRESSE.

... Il faut que vous sachiez que le progrès de l'évangélisation du monde est arrivé à un moment critique de son histoire.

Les missionnaires que vous envoyez si généreusement travailler à la conversion des peuples païens ne peuvent plus poursuivre leur marche conquérante, si vous ne leur donnez des moyens de recruter autour d'eux, au sein même des familles converties, des auxiliaires qui les aident dans leur tâche déjà écrasante, et qui, demain, va devenir impossible à soutenir.

Il faut désormais, de toute nécessité, qu'ils puissent *organiser autour d'eux un clergé indigène*, et pour cela, fonder des petits et des grands séminaires.

Il le faut, dis-je, et il le faut à tout prix : *c'est une question de vie ou de mort.*

Calculez en effet. La Chine, à elle seule, fournit à l'Église, bon an mal an, 100 000 nouveaux enfants. Est-il excessif d'admettre que tout l'ensemble des Missions en fournit 400 000? Pour 400 000 chrétiens — tous pratiquants — est-il exagéré de réclamer 400 prêtres? Évidemment non, c'est même un minimum. S'il faut 400 prêtres de plus chaque année, outre les missionnaires dont il faut maintenir l'effectif, il en faudra 800 dès la seconde année, et 2 000 la cinquième. Où trouver un pareil clergé qui, dans vingt-cinq ans, devra se chiffrer par 10 000? C'est déjà beaucoup demander à l'Europe et à l'Amérique de maintenir, tel qu'il est, le nombre des missionnaires. Leur réclamer par milliers des prêtres supplémentaires ne saurait être que chimérique.

Il faut choisir : ou cesser de convertir les païens, ou trouver sur place parmi les nouveaux convertis les éléments du clergé qui, en assurant la stabilité des résultats acquis, permettra aux missionnaires de continuer la marche en avant.

Est-ce possible? Oui, car c'est déjà un fait réalisé : dans l'ensemble des Missions, les séminaires, petits et grands, sont déjà en état de fournir près de 200 prêtres indigènes chaque année. C'est assez, n'est-ce pas, pour prouver que la chose est possible. Mais c'est beaucoup trop peu et, la disproportion entre le nombre des néophytes et celui des prêtres allant toujours en s'exagérant, le missionnaire est débordé, l'apostolat souffre. Quand un catholique s'étonne de la lenteur — si lenteur il y a — du progrès des Missions, *qu'il ne cherche pas de meilleure raison que celle-là.*

Et voilà pourquoi, conclut Mgr de Guébriant, est fondée l'Œuvre de Sant-Pierre-Apôtre pour le recrutement des vocations indigènes.

Comme la Propagation de la foi et la Sainte-Enfance, cette œuvre fonctionne par le moyen de dizaines confiées à des zélateurs ou zélatrices sous le contrôle de l'autorité paroissiale. La cotisation annuelle demandée à chaque associé est en principe de 5 francs. Cependant, par exception et pour demeurer accessible à toutes les bonnes volontés, l'œuvre accepte, dans certains cas, des associés ne versant qu'une cotisation annuelle de 2 francs. La cotisation annuelle peut être rachetée par un versement unique de 100 francs. A côté des associés faisant partie d'une dizaine, l'œuvre compte : des membres fondateurs, qui versent un capital dont le revenu annuel suffit à payer les dépenses d'un élève au séminaire (1 200 francs) ; des membres bienfaiteurs, qui s'engagent à payer annuellement la pension d'un séminariste (1 200 francs). — L'œuvre réclamant des prières plus encore qu'elle ne sollicite des aumônes, les associés sont invités à réciter chaque jour une prière pour le recrutement et la persévérance des prêtres indigènes.

De nombreux privilèges spirituels sont assurés aux associés : indulgences, indult personnel de l'autel privilégié. Les séminaristes indigènes offrent à Dieu de nombreuses communions générales et des prières quotidiennes aux intentions des associés vivants et morts, qui, en outre, participent aux mérites des Missions. Les nouveaux prêtres indigènes célébreront trois

messes dans le mois qui suivra leur ordination, puis une messe par an, et cinq messes quand ils apprendront la mort du bienfaiteur qui, pendant six ans, aura fait les frais de leur entretien au grand séminaire.

L'Œuvre de Saint-Pierre-Apôtre publie un bulletin trimestriel illustré, qui est envoyé de droit à tout zélateur d'une dizaine. — S'adresser au Directeur national pour la France, 19, boulevard Bourdon, Paris (IVe).

J. Bricout.

3. PIERRE CÉLESTIN. — Né en Pouille, pendant la première moitié du XIIIe siècle, Pierre Angélerier ou de Moron devait accoler à son nom de baptême le nom de Célestin lors de son élévation au trône pontifical, en 1294.

Très tôt, il avait ressenti une vive aversion pour les vanités du monde. Son attrait pour la solitude l'incita vers la vie érémitique. Il lui vint des admirateurs désireux de se placer sous sa direction. Il ne les accueillit d'abord qu'à regret, en raison de son goût exclusif pour l'obscurité. Alors, chaque fois qu'il se croyait dépisté, il changeait de retraite. Il lui fallut enfin consentir à retenir auprès de lui quelques disciples qu'il abrita d'abord en des cellules séparées, puis dans un monastère. Il leur proposa la règle de saint Benoît. Les constitutions en accrurent bientôt les austérités. Elles se nuancèrent aussi d'une certaine influence franciscaine.

Sa réputation de sainteté finit par le porter au faîte de l'Église. Appelé à recueillir la succession du pape Nicolas IV après une vacance prolongée du Siège apostolique, il déclina l'honneur et prit la fuite. Il fut poursuivi et retrouvé. On le sacra et on le couronna souverain pontife à son corps défendant. Sa répugnance persistante pour la partie administrative de sa charge, sans parler de certaines intrigues de la cour pontificale, l'amenèrent à démissionner au bout de quelques mois. Dante s'est permis des plaisanteries faciles et peu courtoises sur cette abdication. Pétrarque a vengé la conduite du pape en exaltant « la grandeur d'âme peu commune qu'elle supposait, et la conviction du néant des honneurs dont elle témoignait. » Plus tard, invité par les opposants de son successeur, Boniface VIII, à reprendre le pouvoir, Pierre Célestin se déroba de nouveau. Il n'en fut pas moins, dès lors, considéré comme suspect. Par ordre de Boniface VIII, il fut relégué au château de Fumone en Campanie. Il y mourut le 19 mai 1296. Il devait être canonisé, au siècle suivant, par Clément V, en Avignon.

Son œuvre maîtresse lui survécut. Déjà très répandu en Italie, l'ordre dit des Célestins fut accueilli favorablement en France par le roi Philippe le Bel qui avait une dévotion spéciale au saint fondateur.

Une centaine de monastères italiens se groupaient autour de l'abbaye capitale : Saint-Esprit du Mont-Murrone ou Moron, le berceau de l'ordre. Quant à la province française, elle dépendait de Notre-Dame de l'Annonciation de Paris. Elle devint autonome jusqu'à obtenir l'exemption du droit de visite de l'abbé général.

L'enquête de la Commission de Réforme conclut au relâchement de la régularité. Le pape Pie VI supprima l'institut vers la fin du XVIIIe siècle. Une tentative de restauration a naguère avorté.

Le régime de vie des moines célestins ressemblait d'assez près à celui des cisterciens. Le costume distinctif se composait d'une tunique blanche, d'un scapulaire et d'un capuce de couleur noire. Au chœur les religieux revêtaient la coule noire des bénédictins.

Dom Aurélien, *La vie admirable de notre glorieux père saint Pierre Célestin*, Bar-le-Duc, 1873; Hélyot, *Dictionnaire des Ordres monastiques*, Paris, 1722, t. VI, p. 180-191.

Élie Maire.

4. PIERRE CHRYSOLOGUE. — Né à Imola en 406, Pierre y revint mourir entre 450 et 457. A Ravenne, dont il était devenu évêque vers 433, il exerça un ministère actif et fécond. Eutychès ayant essayé de le gagner à sa cause, l'évêque le renvoie au jugement du pape, en qui, dit-il, « le bienheureux Pierre enseigne, à ceux qui la cherchent, la vérité de la foi. » Outre cette lettre à Eutychès, nous avons de Pierre « Verbe d'or » une collection de sermons, « comptant 176 numéros et réunis au VIIIe siècle par un de ses successeurs, Félix (707-717). Tout n'y est pas authentique, écrit J. Tixeront, *Précis de patrologie*, Paris, 1918, p. 370; cependant il semble bien, d'autre part, qu'il existe ailleurs et sous des noms étrangers des discours qui sont vraiment l'ouvrage de Pierre Chrysologue. Quoi qu'il en soit, les discours recueillis par Félix, généralement très courts comme ceux de saint Léon, sont remarquables par la variété du ton et du style, la multiplicité des images et des antithèses, la fréquence des sentences vives et concises qui, d'un mot, peignent une situation ou inculquent une vérité. La plupart ont pour objet l'explication de quelque texte de l'Écriture; les sermons LVI-LXII commentent le Symbole des apôtres. » L'Église a rangé Pierre Chrysologue au nombre des saints docteurs.

Œuvres, dans *P. L.*, t. LII. La lettre à Eutychès est la lettre XXV entre celles de saint Léon, *P. L.*, t. LIV, col. 739-744.

J. Bricout.

5. PIERRE D'ALCANTARA. — Né à Alcantara, d'où lui vint son surnom, Pierre Garavit montra dès l'enfance un naturel doux et agréable, discret, ami de la solitude et de la pauvreté. A quinze ans, il entra chez les frères mineurs déchaussés de Manjarès, se montra un religieux austère, humble, actif, au milieu des extases dont il était favorisé. Aussitôt après son ordination sacerdotale en 1524, il fut employé soit au ministère évangélique soit au gouvernement de ses frères. On lui doit en Espagne l'usage des plantations de croix à la suite d'une mission. Il ramena à Dieu une multitude de pécheurs, enrôla dans le tiers ordre de la pénitence des hommes du monde et même du plus haut rang, fit ériger plusieurs monastères des pauvres Clarisses et dirigea dans les voies de la perfection des âmes vraiment saintes. Par-dessus tout il fut le premier et le principal coopérateur de sainte Thérèse dans la réforme du Carmel. Au moment où la sainte, dans ses angoisses, appréhendait d'être abandonnée de ses confesseurs, Dieu lui envoya Pierre d'Alcantara, alors presque au terme de sa carrière; en guide expérimenté, il la consola, l'encouragea et lui donna ses avis pour l'avenir. De plus, il éclaira successivement toutes les personnes que Thérèse avait eues jusque-là pour adversaires. Et comme dans ses fondations elle rencontrait des oppositions persistantes parce qu'elle tenait à pratiquer et à imposer la pauvreté absolue, il lui écrivit, en 1562, une magnifique lettre qu'on a comparée à une page d'évangile : « Je crois fermement à la parole du Maître, y disait-il; j'estime les conseils évangéliques excellents, parce qu'ils sont divins; et, tout en reconnaissant qu'ils n'obligent pas sous peine de péché, je crois plus parfait et plus agréable à Dieu de les suivre que de ne les suivre pas. » Le 18 octobre 1562, le saint mourait au couvent d'Arénas. Il a laissé un traité de l'Oraison, opuscule qui excitait l'admiration de saint Thérèse et du vénérable Louis de Grenade : on l'a traduit dans les diverses langues de l'Europe. Après sa mort, Pierre d'Alcantara apparut à sainte Thérèse et lui dit : « Bienheureuse pénitence qui m'a mérité une si grande gloire. » Après de nombreux miracles opérés par son intercession, il a été canonisé par Clément IX en 1669.

J. Baudot.

6. PIERRE DAMIEN. — Né à Ravenne, en 1007, de parents pauvres, qui le laissèrent orphelin lorsqu'il était encore en bas âge, Pierre fut reçu chez un de ses frères qui le traita en mercenaire. Un autre de ses frères, nommé Damien, eut pitié de sa situation, l'arracha aux cruautés dont il était la victime, se montra pour lui un second père et le fit instruire : par reconnaissance l'enfant voulut être nommé Pierre de Damien. A vingt-cinq ans celui-ci enseignait avec succès à Parme, quand il rencontra deux religieux camaldules de Font-Avellane. Sans éveiller les soupçons de ses proches, il alla bientôt se présenter à ce monastère pour y être admis comme moine (vers 1035). Devenu prieur, il rétablit la coutume de joindre au grand office la récitation du petit office de la sainte Vierge, suggéra aux ermites d'autres pratiques de dévotion, notamment l'usage de la discipline. Bientôt Dieu l'appela à exercer son zèle pour la réforme du clergé : dans un traité qui a pour titre *Liber Gomorrhianus*, il a lui-même tracé un effrayant tableau des désordres qui régnaient dans l'Église à cette époque. Encouragé par les papes Léon IX et Victor II, nommé cardinal-évêque d'Ostie par Étienne X sur la recommandation d'Hildebrand (le futur Grégoire VII), il fut chargé de missions importantes, à Milan, en France, en Allemagne, conservant au milieu des affaires un grand amour pour sa solitude et le vif désir d'y rentrer. Il semble qu'il obtint satisfaction sous ce rapport, étant revenu à Font-Avellane pendant les années 1070 et 1071. Mais il devait mourir sur la brèche et jusqu'au dernier moment se dévouer pour la sainte Église et le Saint-Siège. Envoyé à Ravenne, sa patrie, pour y réconcilier avec Rome le peuple égaré dans le schisme de Cadaloüs, Pierre Damien fut reçu avec enthousiasme et réussit à accomplir sa mission. Il reprenait le chemin de Rome pour en rendre compte au pape quand il fut arrêté par la fièvre et mourut au monastère de Faenza, le 22 février 1072.

Ses écrits, reproduits dans la *Patrologie* de Migne, t. CXLIV et CXLV, témoignent de sa science profonde comme théologien : il a une grande connaissance de la sainte Écriture, il s'est attaché surtout à traiter les vérités du dogme attaquées de son temps. Ascète, il a condensé sa doctrine sur la vie parfaite dans le traité *De la Perfection des moines*; il a composé quelques vies de saints et s'est dépeint surtout dans un grand nombre de lettres dont quelques-unes, par leur importance, sont de véritables traités. Son *Liber Gomorrhianus* renferme des pages d'un réalisme scabreux : il y préconise avec vigueur la vertu de chasteté.

Il n'a pas été canonisé officiellement, mais la voix populaire dès le lendemain de sa mort l'a proclamé saint. En 1821, Léon XII l'a mis au rang des docteurs de l'Église.

R. Biron, *Saint Pierre Damien*, Paris, 1908.

J. Baudot.

7. PIERRE DE BLOIS (*Petrus Blesensis*). — De noble famille bretonne, il naquit à Blois, l'an 1130, fit ses études à Tours et à Paris, alla en Sicile comme précepteur du jeune Guillaume II et dut quitter ce poste à cause de la jalousie des Siciliens; en 1175 on le trouve en Angleterre à la cour du roi Henri II, et l'année suivante il est chancelier de l'archevêque de Cantorbéry. Son caractère hautain lui attira des ennemis. Il devint ensuite secrétaire de la reine Éléonore de 1191 à 1195, fut, au dire de dom Brial, *Histoire littéraire de la France*, t. XV, « l'homme le plus consulté, le plus employé, le plus estimé de toute l'Angleterre ». Il faut reconnaître qu'avec d'excellentes qualités de cœur, un grand zèle pour l'honneur de la religion, il était sujet à de grands défauts, vain, passionné, inégal dans sa conduite. Il mourut l'an 1200. Ses œuvres sont assez considérables. Ce qui intéresse surtout, car il fut mêlé à la plupart des grandes négociations de l'époque, c'est le recueil de ses lettres où il en est question. Baronius a utilisé ces lettres pour les dernières années de ses *Annales*. Il y a aussi 65 sermons, dont le dernier avait été primitivement prononcé en langue vulgaire; puis un traité sur la confession sacramentelle, un autre sur la pénitence ou satisfaction, etc.

J. Baudot.

8. PIERRE DE CASTELNAU. — Né au diocèse de Maguelone, il se fit prêtre et devint archidiacre de l'église de Maguelone, dont le siège devait être transféré plus tard à Montpellier. Nommé légat du Saint-Siège pour les régions infestées par l'hérésie albigeoise, il aspira à la vie religieuse, fit profession en 1200 dans l'abbaye cistercienne de Fontfroide. Trois ans plus tard, il reparut en Albigeois comme légat et missionnaire apostolique avec deux religieux de son ordre. Après un succès passager, ils rencontrèrent de nouveaux obstacles. Encouragés par Innocent III, ils tentèrent un nouvel effort, puis virent arriver Dominique avec l'évêque d'Osma. Les conversions ne firent qu'irriter les sectaires : Raymond de Toulouse qui les favorisait fut excommunié. Pierre de Castelnau, surpris dans une embuscade à Saint-Gilles, sur les bords du Rhône, tomba frappé à mort par un écuyer du comte Raymond, et expira en prononçant une parole de pardon (15 janvier 1208). L'ordre de Cîteaux l'honore comme bienheureux martyr.

J. Baudot.

9. PIERRE DE LUXEMBOURG. — Fils du comte de Ligny, et de Mathilde de Saint-Pol, Pierre naquit à Ligny, ville du duché de Bar, l'an 1369. Orphelin à quatre ans, il fut élevé par une tante qui le recueillit. D'une précocité extraordinaire, il fit à sept ans le vœu de continence perpétuelle, fut envoyé à dix ans pour étudier à Paris. Il alla s'offrir, à Londres, comme otage de son frère prisonnier des Anglais. Chanoine de la cathédrale de Paris en 1383, il était nommé, l'année suivante, archidiacre de Dreux, puis évêque de Metz : il n'avait que seize ans; on triompha de ses résistances et il fut forcé d'accepter; on lui donna un suffragant pour exercer les fonctions requérant le caractère épiscopal. Austère et charitable, le pape l'obligea à se modérer, le créa cardinal et le fit venir en Avignon. C'est là que Pierre mourut le 2 juillet 1387. Son tombeau fut aussitôt illustré par des miracles. Avignon, lui rendant les honneurs réservés aux saints, le choisit comme patron en 1432. Il a été béatifié en 1527.

J. Baudot.

10. PIERRE DE VÉRONE. — Né en 1205 de parents hérétiques, il fut néanmoins confié à un maître catholique à l'âge de sept ans. Il mit à profit cette précieuse faveur, et rien ne put l'ébranler dans sa foi. Après de brillantes études à Bologne, il fut des premiers disciples qui entrèrent dans l'ordre naissant des frères prêcheurs. A peine élevé au sacerdoce, il opéra d'éclatantes conversions dans la Romagne, la Toscane, le Milanais. Des accusations non justifiées lui valurent pour un temps l'interdiction du ministère apostolique; mais, son innocence reconnue, il vit lever cette interdiction qu'il avait subie en toute humilité. Un jour qu'il retournait à Milan, il fut frappé à mort par des assassins : avec le sang qui coulait de sa plaie il eut le courage de tracer sur le sol le mot : *Credo*, mais un second coup lui perça le cœur (6 avril 1252). L'année suivante il fut canonisé par Innocent IV.

J. Baudot.

11. PIERRE LE GRAND, premier empereur de toutes les Russies, né au Kreml de Moscou le 9 juin (30 mai) 1672, mort à Saint-Pétersbourg le

8 février (28 janvier) 1725, fils du tsar Alexis Michaïlovitch (mort en 1676) et de Nathalie Narychkine. Proclamé tsar en 1682, il resta longtemps sous la tutelle de sa sœur aînée, née d'un premier lit, l'ambitieuse et énergique Sophie. De ses amis russes ou étrangers Pierre formà une compagnie de cinquante hommes qui fut le noyau du fameux régiment Préobrajenski. Comme il se livrait avec fougue aux plaisirs, on le maria, en février 1689, à Eudoxie Féodorovna Lapoukhine. Mais Sophie contrecarrant sa conduite et sa politique, il la fit enfermer dans un couvent, où elle dut prendre le voile (fin 1689).

L'organisation de la marine fut le premier grand souci du jeune tsar. Il rêvait de donner un débouché à son empire sur la mer Baltique et sur la mer Noire; l'accès de l'une était barré par les Suédois, celui de l'autre par les Turcs. Dès 1695, il se dirige vers Azov et au mois de mai 1696, vainqueur de la flotte ottomane, il put bloquer par terre et par mer la place turque qui dut capituler (29 juillet 1696). Un peu plus tard, il se tourna vers l'est et le nord-est; battu d'abord par le jeune roi de Suède, Charles XII (20 novembre 1700), il prit sa revanche en 1702, dans le bassin de la Baltique, et atteignit l'objectif rêvé aux bords de la Néva, prit la forteresse de Notebourg et procéda, le 27 mai 1703, à la création de la citadelle des Saints-Pierre-et-Paul et d'un nouveau port, lequel, dix ans plus tard, fut transformé en capitale et reçut le nom de Saint-Pétersbourg. Charles XII ne désespérait pas de prendre sa revanche; il attaqua Poltava, principale ville de l'Ukraine. Bataille héroïque où le roi de Suède et le tsar furent tous deux blessés. Mais les Suédois furent mis en déroute (8 juillet 1709), et Charles XII, suivi de Mazeppa (l'hetman des cosaques de l'Ukraine), dut fuir et se réfugier en Turquie. Plus tard le roi de Suède revint à la charge; et après sa mort (30 novembre 1718) les Suédois continuèrent la guerre. La paix de Nystad (10 septembre 1721) acquit à la Russie l'Esthonie, la Livonie, l'Ingrie, etc. Pierre avait atteint son but; il avait sur la Baltique un vaste littoral; on lui décerna les titres de « Grand, de Père de la patrie et d'Empereur de toutes les Russies ».

Il entreprit alors une campagne contre la Perse et conduisit lui-même 100 000 hommes vers la mer Caspienne. Le shah dut lui céder, par la paix du 12 septembre 1723, les rivages méridionaux de la mer Caspienne jusqu'à Asterabad. C'était le chemin de l'Asie centrale ouvert à la Russie.

Soucieux de l'organisation intérieure de son royaume, Pierre fit plusieurs voyages d'études en Europe; d'abord, sous le nom roturier de Pierre Mikhaïlov, dans le Brandebourg, le Hanovre, la Hollande (Amsterdam), en 1697; puis (1717) il visita La Haye, Paris et Versailles. Il émerveilla les Parisiens par sa prodigieuse activité, et l'étendue de ses connaissances. Il assista à une séance de l'Académie des sciences, et en fut élu membre. A partir de cette année 1717, la Russie eut son représentant en France, laquelle, de son côté, envoya, en 1721, à Saint-Pétersbourg, un agent diplomatique à poste fixe.

Durant tout son règne Pierre le Grand travailla au développement intellectuel et moral de son peuple; favorisa l'établissement des écoles, des hôpitaux, etc.; établit un sénat aux décisions duquel il entendait se soumettre. Pour les affaires de justice, une délégation du sénat formait la cour suprême à Saint-Pétersbourg.

Au point de vue religieux, Pierre le Grand réforma l'administration ecclésiastique dans le sens de la subordination du pouvoir spirituel au pouvoir temporel. La mort du patriarche Adrien (1700) lui fournit l'occasion d'abolir cette haute fonction, aux prérogatives presque égales à celles du tsar, et il la remplaça par l'assemblée des évêques et archevêques, le Saint-Synode (1721). Pendant son voyage à Paris, il déclina les propositions de la Sorbonne, qui sollicitait la réunion de l'Église orientale à l'Église romaine.

Le document connu sous le nom de *Testament de Pierre le Grand* est un faux.

Pour la bibliographie, cf. Halpérine-Kaminsky, à l'article *Pierre le Grand*, dans la *Grande Encyclopédie*.

E. VACANDARD.

12. PIERRE LE VÉNÉRABLE. — Fils de Pierre Maurice de Montboissier et de Raingarde, Pierre entra à dix-sept ans à l'abbaye de Cluny et fut reçu par saint Hugues, déjà sur le déclin de l'âge. Peu de temps après sa profession, on l'envoya comme écolâtre à Vézelay. C'est là qu'il apprit la nouvelle que son père venait de mourir et que Raingarde sa mère avait résolu de passer ses derniers jours au monastère de Marcigny. Il gouverna peu de temps le prieuré de Domène en Dauphiné; car, après l'abdication de Pons, le chapitre général, d'une voix unanime, le nomma abbé de Cluny; il n'avait pas trente ans (1122).

C'était l'époque où des dissensions régnaient entre Clunistes et Cisterciens. Pierre le Vénérable se trouva en face d'un redoutable antagoniste, saint Bernard, qui s'en prenait aux abus dont les monastères, et Cluny en particulier, étaient le théâtre. A l'Apologie de Bernard, Pierre répondit par une Apologie et comprit d'ailleurs qu'il devait travailler à la réforme de ses moines. Il s'y dépensa tout entier sans toutefois négliger les intérêts de la chrétienté. Il fut un éloquent prédicateur et un excellent directeur de conscience, bien qu'éclipsé par son rival. Le succès manqua souvent à ses efforts; lui cependant n'a jamais manqué à son devoir. Le jour de Noël 1157, après quelques heures de maladie, Dieu le rappela à lui. Le titre de Vénérable attaché à son nom dit assez l'opinion que l'on avait de sa sainteté.

Demimuid, *Pierre le Vénérable*, Paris, 1876.

J. BAUDOT.

13. PIERRE LOMBARD. — Nous avons peu de détails sur la vie de cet illustre théologien qui devait être appelé le « Maître » par excellence. Il porte le nom de son pays d'origine, qui semble avoir été la région de Novare, où il serait né vers 1100 de parents très peu fortunés. Il avait sans doute achevé ses études à Bologne quand il vint chercher un complément de science à Paris où il resta.

Il avait été recommandé par saint Bernard; il connut certainement Hugues de Saint-Victor et subit son influence ainsi que celle des ouvrages d'Abélard. Lui-même fut longtemps titulaire d'une chaire à Paris, où il enseignait déjà en 1148 et où il enseigna jusqu'en 1159; cette année-là, vers la fête de saint Pierre saint Paul, il fut sacré évêque de Paris — car Paris n'était alors qu'un évêché, suffragant de l'archevêché de Sens. Mais, comme c'est Maurice de Sully qui régit l'Église de Paris en 1160, le décès de Pierre Lombard est sans doute de cette même année; et le nécrologe de l'abbaye de Saint-Victor en mentionnait l'anniversaire le 21 juillet. Son grand ouvrage, les *Quatre Livres de Sentences*, était publié depuis 1150 environ; il laissait aussi un commentaire sur les psaumes et un autre sur les épîtres de saint Paul; enfin nous avons de lui un trentaine de sermons.

Dans ses commentaires, il réunit en forme de chaînes les textes des Pères de l'Église et des auteurs ecclésiastiques et appuie son explication de l'Écriture uniquement sur leur autorité; il intercale aussi à l'occasion des articles de théologie dans son commentaire de saint Paul, par exemple sur la prédestina-

tion ou l'irrémissible péché contre le Saint-Esprit. Le succès de ces commentaires fut considérable : leur auteur fut dit le Commentateur et son ouvrage la Glose par excellence, *Glossa, major glossatura.*

Mais Pierre Lombard devait surtout rester célèbre comme le Maître des Sentences, *Magister Sententiarum*, et ce recueil avoir une fortune incomparable. On n'en sera pas surpris en sachant qu'il renferme, selon la définition des savants éditeurs de Quaracchi, « l'exposition ordonnée à la fois brève et complète, de toute la théologie de son temps, appuyée sur l'Écriture sainte, les Pères et Docteurs de l'Église et les canons des conciles ». Or c'était la première fois qu'un pareil *corpus* était publié. De plus il n'offrait pas une simple compilation, mais une véritable mise au point de la doctrine orthodoxe, informée du pour et du contre et riche d'aperçus suggestifs, mais surtout mesurée et réservée dans ses solutions, lesquelles s'appuient, comme il convient, avant tout sur les autorités théologiques. La plus souvent invoquée est celle de saint Augustin, dont plus de mille textes sont cités.

Ceci ne veut pas dire que le Maître ne se soit jamais trompé, et les commentateurs noteront les points où l'on s'écarte communément de lui. Il reste qu'après un demi-siècle d'une carrière déjà brillante malgré les attaques de Gauthier de Saint-Victor et de Joachim de Flore, le livre des *Sentences* s'imposait partout sans conteste. Le quatrième concile du Latran lui fit en 1215 l'honneur de cette mention extraordinaire : *Nos autem, sacro approbante concilio, credimus et confitemur cum Petro Lombardo*, etc.

La liste de ceux qui ont commenté les *Sentences* est innombrable et se prolonge encore bien après le concile de Trente, qui fut suivi de l'introduction progressive de la *Somme* de saint Thomas dans les écoles; elle se chiffrerait certainement par centaines : Possevin énumerait 246 commentateurs des *Sentences*, nombre bien inférieur à la totalité; il faudrait tenir compte aussi des abbréviateurs et même des versificateurs. Bref les éditeurs déjà cités ont pu conclure en leur préface, p. LXII, à la suite du P. Pesch, qu'à tout bien considérer nul autre ouvrage de théologie, pas même la *Somme* de saint Thomas, ne peut rivaliser avec Pierre Lombard pour ce qui est de l'influence exercée.

De Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, 5e édit., 1924, t. I, p. 193; à Quaracchi, 1916, 2e édit. des *Sentences*, la seule critique et dont l'emploi s'impose; Pelster la loue et la critique dans *Gregorianum*, 1921; dans Migne, t. CXCI, CXCII.

P. MONNOT.

PIÉTÉ. — On ne répétera pas ici ce qui a été dit à l'art. DÉVOTION, et on laissera au théologien qui doit traiter du SAINT-ESPRIT le soin de préciser ce qu'est le don de piété.

D'une façon générale, la piété, c'est une affection filiale envers Dieu, et envers les personnes ou les choses participant à l'être divin, qui nous fait accomplir avec un saint empressement nos devoirs religieux. Ce commerce filial avec la Divinité se comprend, se justifie, se réalise avec une perfection et une sûreté infiniment plus grandes dans le catholicisme que dans toute autre religion ou doctrine. Au demeurant, si l'on veut donner de la piété chrétienne une idée précise, il est nécessaire d'insister sur quelques-uns de ses traits spéciaux. L'âme chrétienne adore les trois personnes divines; c'est par Notre-Seigneur Jésus-Christ qu'elle prie, *per Dominum nostrum Jesum Christum;* elle fait dans son commerce avec Dieu la part qui revient ou qui convient à la vierge Marie, aux anges et aux saints du ciel, aux âmes du purgatoire. Le dogme admirable de la communion des Saints est particulier au catholicisme, et la piété catholique y puise une coloration propre. *Cum quibus et nostras voces...*, dit encore la préface de la messe. Cette piété n'est pas une piété d'esclave ou de païen, elle n'a rien d'inintelligible et elle est d'une merveilleuse fécondité morale. Elle est à la portée de tous, se manifestant ou s'entretenant par toute sorte d'exercices, entre lesquels chacun a, d'ordinaire, le droit de choisir librement.

Quand on a une fois bien compris ce qu'est la piété, l'on n'est pas surpris que saint Paul, I Tim., IV, 8, l'ait proclamée « utile à tout »; que Bossuet, dans l'exorde de l'oraison funèbre de Condé, ait déclaré que les plus belles qualités du cœur et de l'esprit « ne seraient qu'une illusion si la piété ne s'y était jointe », et que « la piété est le tout de l'homme »; que Mgr d'Hulst ait terminé son autobiographie dans les termes suivants, *Mélanges*, t. III, p. 414 : « Convaincu de la nécessité pour le clergé de reconquérir l'influence intellectuelle par la haute culture, il (Mgr d'Hulst) ne laisse pas de mettre la piété au-dessus de tout. »

Sur la piété on peut lire, entre autres : 1° Bourdaloue, sermon pour le Ve dimanche après la Pentecôte, *Œuvres de Bourdaloue*, Paris, 1877, t. II, p. 49-59. Notre piété, pour être solide et vraie, doit être entière (embrassant les grandes et les petites choses, les préceptes et les conseils), désintéressée, intérieure; 2° Monsabré, *Or et alliage dans la vie dévote*, Paris, 1906; 3° surtout l'opuscule de J. Guibert, *La piété*, Paris, 1907. La préface en donne un bon aperçu et en indique l'utilité.

L'auteur, disait de lui-même le supérieur du séminaire de l'Institut catholique de Paris, se propose d'inspirer l'estime de la piété, non seulement aux personnes pieuses qui s'y adonnent, mais aussi aux personnes qui la dédaignent comme une chose mesquine ou la blasphèment comme une pratique dégradante.

C'est dans ce but qu'il en étudie la nature, qu'il en expose les effets, qu'il en règle l'usage.

Rien de plus noble que la piété, puisqu'elle éveille et applique l'activité de l'âme à la vie la plus haute, la plus pure et la plus féconde, à la vie même de Dieu.

Rien de plus avantageux que la piété, puisque, par le contact intime qu'elle procure avec Dieu et l'effort constant qu'elle impose à l'homme sur lui-même, elle épure les sens, elle illumine l'esprit, elle fortifie la volonté, elle comble de joie le cœur, elle attise dans l'âme la flamme apostolique.

Mais la piété ne garde sa dignité et ne porte tous ses fruits qu'à la condition de se guider par l'esprit de sagesse. Elle cesserait d'être elle-même, elle déparerait les âmes et deviendrait repoussante, si elle dégénérait en un formalisme superstitieux et stérile.

Il appartient à la piété de se venger elle-même des attaques dont elle est l'objet, par l'élévation de caractère et les richesses de vertus qu'elle communiquera aux âmes qui en vivent. Du jour où, comme cela doit être, les gens de piété auront le plus de bon sens, le plus de tenue, le plus de compassion, le plus de désintéressement, le plus d'esprit de sacrifice..., la piété, la religion elle-même, n'aura plus besoin d'apologistes; la vie des âmes qui prient sera son irréfutable défense.

Si les personnes de piété veulent bien entrer dans l'esprit que développe ce petit livre, l'auteur a le double espoir que leur vie religieuse sera pour elles pleine de douces consolations, et que leur exemple gagnera à la piété nombre d'âmes qui, religieuses au fond, n'osent s'aventurer dans une voie où elles redoutent d'amères déceptions.

Puissent ces pages donner à beaucoup d'âmes le goût de Dieu! Du goût de Dieu naîtra spontanément le goût du bien.

J. BRICOUT.

PIÉTISTES. — Certains protestants allemands se rattachent à Schwenckfeld (1490-1561), qui reprochait à Luther de ne s'attacher qu'à corriger quelques abus dans les cérémonies et de négliger le principal. Luther le fit bannir de Silésie en 1517. Il sut éviter le choc des controverses en posant en principe que la

dispute ne convient pas aux hommes, qui doivent attendre, dans la paix et le silence, des lumières de Dieu seul. L'austérité de ses mœurs, son extérieur pieux et l'air de conviction qu'il mettait dans ses discours lui rattachèrent la plupart des spiritualistes d'Allemagne.

Jean Arndt (1555-1621), âme tendre et mystique, s'était nourri dès sa jeunesse de l'*Imitation de Jésus-Christ*, des œuvres de saint Bernard et de Tauler; il publia *Le vrai Christianisme*, qui eut un succès retentissant; sans renier le dogme luthérien de la justification, il glorifiait et recommandait, dans un langage simple, sentencieux et plein d'onction, la vie de prière, le pardon des offenses, la haine du péché, l'amour effectif du prochain, l'esprit d'humilité et de pauvreté, l'oubli de soi-même et l'abandon total à la volonté de Dieu; il prônait même le culte extérieur. Aussi Osiander y voyait le plus monstrueux mélange d'hérésies papistes, manichéennes, pélagiennes et calvinistes.

Le véritable père du piétisme, Jacques Spener (1635-1705), publia en 1675, ses *Pia Desideria*, où il exprime les vœux suivants : organisation d'un enseignement simple d'après un catéchisme court, rédigé par demandes et réponses; diffusion des ouvrages de Thomas à Kempis, de Tauler et de la *Théologie allemande;* abandon de la théologie scolastique et raisonneuse; formation d'un corps de pasteurs bien préparés, dont quelques-uns seulement cultiveraient la haute philosophie et dont les autres prêcheraient avec la simplicité apostolique; enfin fondation d'associations, dites *Collegia Pietatis* pour les laïques et *Collegia Philobiblica* pour les ecclésiastiques. L'Allemagne se couvrit de *Collegia Pietatis*, mais l'auteur s'attira les foudres des théologiens protestants : la faculté de Wittenberg releva dans ses écrits 300 erreurs environ; par contre toutes les chaires de l'université de Halle furent occupées par ses disciples. Le piétisme ne fit que décliner après la mort de Spener, malgré deux de ses disciples qui eurent une grande influence, Hochman et Tersteegen; mais un autre, Vippen, compromit la doctrine du maître par ses allures ridicules et ses mœurs peu recommandables.

Au XVIIIe siècle, les piétistes, pressés de se rallier à une doctrine, se divisèrent en trois écoles : celle de Samuel Collenbrusch, qui essaya de subordonner le dogme à la pratique religieuse et arriva à ruiner, pièce par pièce, la doctrine luthérienne; l'école de Kohlbrugge, qui tenta de subordonner la pratique religieuse au dogme de la justification par la foi seule et parvint à décourager la piété; une troisième école, celle que fonda l'étrange visionnaire Éli Eller, donna lieu aux scènes les plus grotesques et les plus tragiques à la fois.

Le piétisme se propagea en Europe et jusqu'en Amérique. Avec Emmanuel Zinzendorf, fondateur des Frères Moraves, il pénétra jusqu'au Groënland et au Labrador; avec Wesley, père des Méthodistes, il s'établit en Angleterre; avec Swedenborg, il s'étendit jusqu'en Amérique et gagna beaucoup d'adeptes en Suède et en Russie, où la fameuse baronne de Krüdner devait faire sentir son influence sur l'empereur Alexandre et la Sainte-Alliance; il agit sur les calvinistes de Suisse où prirent naissance les Momiers; il exerça son influence sur le système de Kant. Des groupes nombreux de piétistes se maintinrent, durant tout le XIXe siècle, dans le Wurtemberg. Ils influèrent sur Frédéric-Guillaume IV dans les réformes accomplies en 1850 dans l'Église de Prusse.

Par sa tolérance théorique en face des divergences doctrinales, le piétisme a frayé, sans le vouloir, la voie au protestantisme rationaliste et libéral (Semler, Ritschl), qui est lui-même piétiste à cause de la prédominance accordée au sentiment religieux.

René Hedde.

PIEUSES TRADITIONS LOCALES. — La question des « pieuses traditions locales » s'est présentée plus d'une fois dans ce dictionnaire, à l'occasion, par exemple, des articles sur Lorette, Lourdes, etc. Il est bon de rappeler ici ce qu'on lit à ce sujet dans l'encyclique *Pascendi dominici gregis*, du 8 septembre 1907, qui condamna les doctrines modernistes. Dans la troisième partie de cette encyclique fameuse, parmi les mesures à prendre contre le mal, Pie X prescrit en sixième lieu l'institution des conseils de vigilance. Or aux prêtres qui les composent, il recommande, entre autres choses, de surveiller les ouvrages où l'on traite de pieuses traditions locales et de reliques. « Ils ne permettront pas, dit-il, que ces questions soient agitées dans les journaux, ni dans les revues destinées à nourrir la piété, ni sur un ton de persiflage et où perce le dédain, ni par manière de sentences sans appel, surtout s'il s'agit, comme c'est l'ordinaire, d'une thèse qui ne passe pas les bornes de la probabilité et qui ne s'appuie guère que sur des idées préconçues. » Ces termes se retrouvent en grande partie dans le *Codex juris canonici*, au can. 1286 concernant les reliques. Pie X indique alors la conduite à tenir au sujet des reliques (voir ce mot). Puis il continue : « En ce qui regarde le jugement à porter sur les pieuses traditions, voici ce qu'il faut avoir sous les yeux : l'Église est d'une telle prudence en cette matière qu'elle ne permet point que l'on relate ces traditions dans des écrits publics, si ce n'est qu'on le fasse avec de grandes précautions et après insertion de la déclaration imposée par Urbain VIII; encore ne se porte-t-elle pas garante, même dans ce cas, de la vérité du fait; simplement elle n'empêche pas de croire des choses auxquelles les motifs de foi humaine ne font pas défaut. C'est ainsi qu'en a décrété, il y a trente ans (2 mai 1877), la Sacrée Congrégation des Rites : « Ces apparitions ou révélations n'ont été ni « approuvées ni condamnées par le Saint-Siège, qui a « simplement permis qu'on les crût de foi purement « humaine, sur les traditions qui les relatent, corro- « borées par des témoignages et des monuments dignes « de foi. » Qui tient cette doctrine est en sécurité. Car le culte qui a pour objet quelqu'une de ces apparitions, en tant qu'il regarde le fait même, c'est-à-dire en tant qu'il est *relatif*, implique toujours comme condition la vérité du fait; en tant qu'*absolu*, il ne peut jamais s'appuyer que sur la vérité, attendu qu'il s'adresse à la personne même des saints que l'on veut honorer. Il faut, ajoute l'encyclique, en dire autant des reliques. »

La déclaration imposée par le décret d'Urbain VIII en date du 13 mars 1625, doit mentionner qu'on n'entend pas, dans ces matières, prévenir en aucune façon le jugement des autorités ecclésiastiques.

J. Bricout.

PILON Germain (1535-1590) naquit à Paris. Il travailla d'abord avec son père, tailleur de pierres, puis fut, croit-on, élève du sculpteur Pierre Bontemps. Il avait vingt-trois ans lorsqu'il passa aux ateliers royaux de Fontainebleau. C'était un véritable artiste de la Renaissance française, unissant nos traditions nationales à l'italianisme et altérant par conséquent chacun des deux styles; mais à mesure qu'on avance dans son œuvre on le voit s'affranchir de tout maniérisme, devenir plus simple, plus fort, plus expressif, et s'affirmer comme notre plus grand sculpteur au XVIe siècle.

Philibert Delorme l'associa à l'œuvre du tombeau de François Ier; puis il devint le sculpteur favori de Catherine de Médicis, qui lui confia le soin d'élever un monument pour la sépulture du cœur d'Henri II à l'église des Célestins. C'est Catherine qui voulut que l'urne contenant ce cœur fût confiée aux trois Grâces qui, comme un vivant trépied, lui servaient de sup-

port; un pieux subterfuge a pu leur faire donner parfois le nom de vertus chrétiennes, ce sont bien des divinités païennes; leur caractère, à défaut de l'inscription latine du socle, en ferait foi. Le groupe est maintenant au Louvre.

Dans le magnifique mausolée où Catherine souhaitait d'aller après sa mort retrouver Henri II, la part de Pilon fut importante aussi : le roi et la reine gisant sur le lit de marbre, le roi et la reine en bronze, agenouillés sur la plate-forme portée par une arcature, les Vertus cardinales également en bronze érigées aux angles, sont de sa main.

Le monument devait être situé au centre d'une chapelle où se grouperaient toutes les sépultures de la branche des Valois, à Saint-Denis. Pilon fit pour cette chapelle *Henri II et Catherine* gisants en costumes royaux; la grande *Mater Dolorosa*, aujourd'hui à l'église Saint-Paul-Saint-Louis et dont le modèle en terre cuite polychromée est au Louvre après avoir été à la Sainte-Chapelle du Palais, puis à Saint-Cyr; un *Jésus-Christ*; le très beau *Saint François en extase* de l'église Saint-Jean-Saint-François à Paris ; et peut-être un *Christ gisant* en terre cuite du musée du Louvre.

Très en honneur chez ses contemporains, dirigeant un atelier prospère, Pilon ne négligeait aucune des branches ni des ressources de son art; on lui doit des marbres, gisants de tombeaux ou bustes nombreux; de beaux bois, comme les quatre grandes *Vertus* dorées qui portaient la châsse de sainte Geneviève (Louvre), et les bas-reliefs, dont le réalisme rappelle les imagiers d'autrefois, qui ornèrent la chaire à prêcher des Grands Augustins : *Prédication de saint Jean-Baptiste, Prédication de saint Paul, Le Christ et la Samaritaine* (Louvre). Des bronzes admirables, comme la *Mise au tombeau* qui vient du jubé de Saint-Germain-l'Auxerrois (Louvre) et surtout le tombeau du chancelier de Birague (Louvre), le chef-d'œuvre de la statuaire française à cette époque, décèlent non seulement l'artiste génial mais aussi, par la superbe patine qu'ils ont acquise, le technicien hors de pair. Ses beaux médaillons fondus sont à la fois réalistes et délicats.

Le cadran extérieur du Palais de Justice avec les figures de la *Loi* et de la *Justice* lui est aussi attribué, de même que la cheminée monumentale du château de Villeroy (Louvre).

La carrière de Germain Pilon fut extrêmement féconde si l'on considère qu'il mourut à cinquante-cinq ans. Il n'avait pas entièrement échappé aux défauts de son temps, et son Christ exécuté pour la Rotonde des Valois marque une imitation de Michel-Ange qui aurait, s'il ne s'en était affranchi, été funeste à sa personnalité. Mais son génie sut échapper à cette tutelle et il s'affirme comme un admirable portraitiste français

De ses quinze enfants, plusieurs travaillèrent dans ses ateliers, et Raphaël Pilon, particulièrement, travailla au tombeau de Birague.

P. Vitry et G. Brière, *L'Église abbatiale de Saint-Denis et ses tombeaux*, Paris, 1908.

Carletta Dubac.

PINOT Noël. — Curé de Louroux-Béconnais, au diocèse d'Angers, mort le 21 février 1794, béatifié le 31 octobre 1926, quinze jours après les Martyrs de Septembre. Noël Pinot avait refusé le serment civique; il avait continué, tantôt ouvertement et tantôt caché, de célébrer la messe, de distribuer les sacrements, même d'instruire sa paroisse. Il fut arrêté, et, après dix jours de détention, condamné, par une commission militaire, à mourir séance tenante. Par dérision, on lui avait mis la chasuble et donné le calice; il monta ainsi à l'échafaud, et de ses lèvres, ces mots s'échappèrent : *Introibo ad altare Dei*, comme s'il commençait au bas de l'autel le saint sacrifice de la messe.

Mgr Alexis Crosnier a écrit la vie du bienheureux martyr, Paris, 1926.

J. Bricout.

PINTURICCHIO. — Bernardino di Betto, né en 1454, mort en 1513, était « sourd, petit, de peu d'aspect et apparence »; pour cela même il fut surnommé le Sordicchio, et aussi le Pinturicchio (peinturlureur).

A 19 ans il travaillait avec Pérugin. On lui a attribué deux des scènes des tablettes de San Bernardino du musée de Pérouse. Vers 1473, il fit quelques madones suaves et maniérées. Il avait 27 ans lorsqu'il fit partie de la Compagnie des peintres de Pérouse. Il fut le collaborateur de Pérugin à la Sixtine. D'après un carton de Pérugin il exécuta la *Circoncision des fils de Moïse* et peignit quelques figures du *Testament de Moïse*. Dans les histoires de San Bernardino peintes dans la chapelle Bufalini à l'*Ara Cœli*, de jolis anges font de la musique et l'or est répandu à profusion, dans les nuages, les voiles des anges et les frises des édifices. Il est à Pérouse de 1485 à 1489. En 1490 il travaille avec Pérugin au Palazzo des Pénitenciers et au palais Colonna.

Le pape Alexandre VI lui commande la décoration des appartements Borgia au Vatican. Avec le concours d'un grand nombre d'aides Pinturicchio crée un palais resplendissant comme des gemmes et des émaux.

Dans la salle des *Mystères*, la Vie de la Vierge est peinte sur les murs : l'*Annonciation*, la *Nativité*, l'*Adoration des Mages*, la *Résurrection du Christ*, où Alexandre VI Borgia est à genoux; au plafond, les figures des prophètes sont dans des médaillons.

La salle de la *Vie des Saints* est presque entièrement de la main de Pinturicchio, avec la *Rencontre de Suzanne et des vieillards*, *Sainte Barbe* poursuivie par des bourreaux somptueusement vêtus. La *Dispute de Sainte Catherine devant l'empereur Maximilien*, certainement la scène la plus belle et la plus célèbre, où tous les personnages sont couverts de soieries éclatantes, de broderies, de bijoux. Sur les autres murs, *Saint Sébastien*, *La Visitation*, *Saint Antoine dans le désert*, *Saint Paul Ermite*. Tiberio d'Assise, Jacopo detto l'Indaco, Antonio da Viterbo, élèves de Pinturicchio, exécutent les Allégories de la salle des *Arts libéraux* et des *Sciences*.

Appelé à Orvieto en 1492, Pinturicchio retourne vite à Rome travailler pour le compte d'Alexandre VI. Il exécute alors au château Saint-Ange la *Venue de Charles VIII à Rome*. En 1496, il retourne à Orvieto pour peindre deux docteurs dans une chapelle du Dôme. Vers 1500, il fait un *Saint Augustin* aujourd'hui au musée de Pérouse. En 1501, une *Madone* et des fresques dans la chapelle Baglioni à Santa Maria Maggiore de Spello.

De 1502 à 1509, il travaille dans la Libreria du Dôme de Sienne. Il y représente en dix scènes les histoires d'Enea Silvio Piccolomoni, pape sous le nom de Pie II. Ces peintures d'une richesse de couleur inouïe cachent mal la pauvreté du dessin et du sentiment; pourtant Pinturicchio sait atteindre en de nombreuses figures à un charme délicat, et la recherche exagérée des ors et des couleurs somptueuses tient peut-être au désir vaniteux de ses clients autant qu'à sa propre conception artistique.

Il mourut en 1513, riche mais se plaignant qu'on l'abandonnât et le laissât mourir de faim.

Boyer d'Agen, *Le peintre des Borgia, Pinturicchio, sa vie, son œuvre, son temps*, Paris, 1898; A. Goffin, *Pinturicchio*, Paris, s. d.

Carletta Dubac.

PIOU Jacques est né à Angers en 1838. Il commanda, pendant la guerre de 1870, un bataillon de mobilisés de la Haute-Garonne. Élu à Saint-Gaudens comme député en 1885, il devint, en 1893, l'un des chefs du Ralliement (voir ce mot), et fonda, avec Albert de Mun, l'Action libérale populaire. Il fut député de la Lozère, de 1906 jusqu'aux élections de 1919, où il ne se représenta pas. Maire de Sadirac (Gironde).

J. Bricout.

PIROT Louis, né à Châteauroux, en 1881, prêtre en 1904, directeur au grand séminaire de Bourges de 1908 à 1920, professeur titulaire d'Écriture sainte (Nouveau Testament) à la Faculté de théologie de l'Université catholique de Lille. Parmi ses ouvrages il faut mentionner : *L'œuvre exégétique de Théodore de Mopsueste* (1913), dans la collection des *Scripta pontificii Instituti biblici; Les Actes des apôtres et la Commission biblique* (1919); *Saint Jean* (1923), dans la collection *Les Saints*. M. Pirot prépare un commentaire du quatrième évangile. Il collabore à l'*Ami du Clergé* (bulletin d'Écriture sainte), et au *Supplément du Dictionnaire de la Bible* dont il est le directeur. C'est un exégète bien à jour et d'une doctrine sûre. — M. l'abbé Pirot, aumônier militaire titulaire du 2 août 1914 au 4 avril 1919, est chevalier de la Légion d'honneur (1915) au titre militaire...

J. Bricout.

PISANI Paul, né à Paris en 1852, prêtre en 1878, vicaire à Notre-Dame de Ménilmontant, secrétaire de Mgr d'Hulst, professeur à l'Institut catholique, doyen théologal du chapitre de Notre-Dame de Paris, juge et examinateur prosynodal du diocèse, membre du Conseil de vigilance doctrinale, etc. Parmi ses ouvrages il faut mentionner : *A travers l'Orient* (1896); *La Dalmatie de 1797 à 1815* (1893); *Les nullités de mariage* (1905); *Répertoire biographique de l'épiscopat constitutionnel* (1907); surtout *L'Église de Paris et la Révolution*, 4 vol. (1901-1911). Il fut un des principaux rédacteurs de *L'Épiscopat français depuis le Concordat jusqu'à la Séparation*, in-4°, 1907. M. Pisani collaborait à la *Revue du Clergé français* et il compte parmi les rédacteurs les plus appréciés du *Correspondant*, du *Polybiblion*, de la *Revue des questions historiques*, du *Dictionnaire de théologie catholique*, du *Dictionnaire d'histoire ecclésiastique*, etc.

J. Bricout.

PITRA Jean-Baptiste (1812-1889), né à Champforgueil (Saône-et-Loire) et mort à Rome. Bénédictin de Solesmes, il avait été, en 1852, appelé par Pie IX dans la Ville éternelle. Pie IX le nomma cardinal en 1863. Parmi ses principales publications il faut mentionner : *Vie de saint Léger* (1846); *Spicilegium Solesmense* (1852-1860) ; de savants travaux sur l'Église grecque, son droit canonique et son hymnographie (1864-1868); *Analecta novissima* (1885). Sa vie a été écrite par dom Cabrol et par Battandier.

On fit, à son sujet, grand tapage autour d'une lettre signée de son nom et datée du 4 mai 1885, que le *Journal de Rome* publia le 19 et où plusieurs se plaisaient à voir un parallèle entre Pie IX et Léon XIII, une opposition entre la noble fermeté de l'un et la condescendance excessive de l'autre. « Le 17 juin suivant, lisons-nous dans F. Mourret, *L'Église contemporaine*, IIe partie, Paris, 1921, p. 35, 36, Léon XIII, dans une lettre adressée au cardinal Guibert, se plaignit de voir que « parmi les catholiques, il s'en trouvait « qui, non contents du rôle de soumission qui est le « leur dans l'Église, croyaient pouvoir en prendre un « dans son gouvernement... » Trois jours après, Pitra faisait remettre au pape une lettre dans laquelle il protestait contre les commentaires qui avaient calomnié ses intentions. « Parmi ces commentaires, disait-il, « le plus intolérable, que je repousse avec le plus d'éner- « gie, est de m'attribuer une hostilité contre votre per- « sonne sacrée, un esprit d'opposition contre lequel ma « vie proteste depuis sept ans. » Cette déclaration mit fin à l'incident. »

J. Bricout.

PLACEMENT. — On ne parle pas ici des « bureaux de placement qui constituent une industrie à caractère exclusivement ou principalement de lucre, et dont les adresses figurent aux annuaires spéciaux de commerce »; ni, non plus, des bureaux publics de placement (offices départementaux ou bureaux municipaux), que visent le Code du Travail, livre I, art. 85-85*e*, et le décret du 9 mars 1926. On ne saurait même pas insister sur les œuvres privées qui s'appliquent à ce genre de service.

La presque totalité des institutions charitables, écrit *Paris charitable, bienfaisant et social* (Office central des œuvres de bienfaisance), Paris, 1921, p. 610, se préoccupent de la question de procurer des emplois à ceux qui en sont dépourvus et qui en demandent. Nous citerons les œuvres d'enseignement professionnel, les sociétés amicales, les sociétés de provinciaux à Paris, les œuvres en faveur des étrangers, les diverses associations d'anciens militaires et d'anciens combattants, les patronages laïques et religieux, les secrétariats du peuple et des familles, les syndicats professionnels patronaux, ouvriers et mixtes, les unions et fédérations de syndicats, les chambres syndicales, etc.

Dans l'impossibilité où l'on se trouve d'énumérer en détail toutes ces œuvres, on ne peut que renvoyer le lecteur aux articles spéciaux à chacune d'elles. Quand il ne saura vraiment où s'adresser, qu'il consulte le Bureau des Œuvres de son diocèse, à l'évêché.

Lorsque, nous-mêmes, nous avons quelqu'un à placer, à recommander, ne le faisons qu'à bon escient et, si j'ose dire, honnêtement, sans complaisance excessive. Nous n'avons pas le droit de tromper, fût-ce par charité, ceux qui ont confiance en nous. Au surplus, nous aurions vite, de la sorte, perdu tout crédit, et nous serions dans l'impossibilité de nous rendre désormais utiles aux personnes les plus méritantes.

J. Bricout.

PLACIDE. — Les détails que fournit la vie de saint Benoît, par saint Grégoire le Grand, sont à peu près les seuls authentiques. Placide, y lisons-nous, fut offert par son père, le patrice Tertullus, au patriarche Benoît, pour être formé à la vie monastique. Encore enfant, il tomba dans le lac où il était allé puiser de l'eau : Benoît dans sa cellule eut connaissance de l'accident et envoya le frère Maur porter un prompt secours à Placide qui se noyait. Le sauvetage fut miraculeux, car Maur marcha sur les eaux comme sur la terre ferme pour ramener au rivage le corps de l'enfant plein de vie. Placide déclara que, pendant ce temps, il voyait l'ombre de Benoît planer au-dessus de sa tête. Une tradition rapporte qu'après avoir reçu ses vœux de religion Benoît envoya Placide avec quelques religieux fonder un monastère en Sicile, près de Messine. Après une vie sainte dans cette solitude, Placide et tous ses moines furent massacrés par les barbares en 541. On les honore comme martyrs le 5 octobre.

J. Baudot.

1. PLAISIR (Morale). — I. Nature. II. Honnêteté. III. Règles.

I. Nature. — Nous nous plaçons ici au point de vue moral, et non pas psychologique. A notre point de vue, pas n'est besoin de s'étendre pour dire ce qu'est le plaisir, car chacun le comprend. Il est vrai qu'on donne parfois à ce mot un sens péjoratif, celui de volupté ou de plaisirs défendus : tel n'est pas le nôtre qui est plus général et désigne toutes sortes de divertissements,

contentements, jouissances, non seulement sensibles, mais spirituels. On dit : les plaisirs des sens et les plaisirs de l'esprit. Cette distinction est nécessaire pour juger le plaisir sous son aspect moral et fixer les règles qui le concernent. Les plaisirs du corps et ceux de l'esprit sont de nature très différente, du point de vue psychologique et du point de vue moral, bien qu'un même mot les réunisse. Le plus souvent, le terme signifie les plaisirs sensibles des sens externes et des sens internes.

On ne doit pas confondre le plaisir et le bonheur. L'on peut avoir beaucoup de plaisirs et peu de bonheur, de même beaucoup de bonheur et peu de plaisirs. Le bonheur est un contentement durable et profond, dont jouissent plus ou moins toutes les facultés de l'homme. Il s'allie très bien à la douleur, comme on le constate chez les saints. Le plaisir, au contraire, lui est opposé; l'on n'a pas de plaisir quand on souffre; il est un contentement superficiel et fugitif. Il ne satisfait qu'à demi.

II. Honnêteté. — Le plaisir est en soi honnête, celui du corps comme celui de l'esprit. Il fait partie de l'ordre établi par Dieu, qui a même attaché le plaisir à l'accomplissement de certains devoirs, pour nous aider à y être fidèles. Même extrinsèque au devoir et facultatif il reste légitime, car il ne contient par lui-même rien de contraire à l'honnêteté.

Sans doute, on ne peut en faire la loi suprême de la moralité, comme nous l'avons prouvé ailleurs : articles Bien et Morale (Systèmes de); mais, par contre, on ne peut le condamner d'une manière générale comme font les stoïciens et Kant. Il n'est pas une fin, mais un moyen sans lequel il ne paraît pas possible de vivre. Pourquoi serait-il condamnable? Parce qu'il est d'une nature moins élevée que la vertu? Ce n'est pas une raison.

On dit quelquefois que le christianisme le réprouve. Il n'en est rien. Notre-Seigneur en a usé, comme aux noces de Cana, aux repas que lui donnait son ami Lazare, à la table de Simon le Pharisien, quand il se laissa parfumer par une pécheresse, quand il se reposait de ses fatigues dans de doux entretiens avec ses disciples, etc. Les pharisiens, censeurs austères et hypocrites, lui faisaient un grief de ces plaisirs honnêtes : il se défendit. Jamais l'Église n'a enseigné autrement. Les saints ont aimé et cultivé le plaisir innocent, sous ses différentes formes : ils ne l'ont pas cherché pour lui-même, mais pour une fin honnête.

Là se pose la question, si on peut vouloir le plaisir pour lui-même, sans le rapporter à une fin plus élevée. Le problème, souvent soulevé, n'est pas résolu uniformément. Peut-être, parce qu'il est mal compris. Exclure *positivement* toute autre fin est un mal, parce que tout doit être rapporté à Dieu, au moins implicitement. Mais en user, sans cette fin explicite, n'est pas immoral : le plaisir ne vient pas du péché, mais est un bien créé par Dieu, que l'on peut chercher sans désordre et qui se rattache, par sa nature, à la fin suprême. Si Innocent XI a censuré les propositions VIII et IX, par son décret du 2 mars 1679, c'est parce qu'elles prétendent qu'en peut poursuivre le plaisir pour lui *seul*, c'est-à-dire en excluant son rattachement à la fin dernière. Cf. saint Thomas, *Suppl.*, q. XLIX, a. 4; Denzinger, n. 1025, 1026.

Il y a des plaisirs malhonnêtes. Mais ce n'est pas en tant que plaisirs; c'est en tant que contraires à une loi morale, et qu'ils constituent ainsi un désordre. L'on ne nous demande point de les énumérer : ils sont trop nombreux et assez connus. Se priver d'un plaisir honnête peut être excellent, mais ce n'est qu'un conseil, non un devoir. Les saints nous donnent d'infinis exemples de ces sortes de privations qu'ils se sont imposées par vertu ou pour l'amour de Dieu. Il est certain que ces renoncements sont d'ordinaire plus parfaits que leur contraire, mais cela c'est le domaine du plus parfait qui n'est pas le nôtre.

III. Règles. — Le plaisir a évidemment ses règles, même quand il est honnête, car on peut en abuser, c'est-à-dire excéder. Alors on gaspille sa vie, dont la fin est autrement haute que le plaisir. Nous sommes faits pour le devoir, et Dieu nous demande avant tout des œuvres. Le plaisir ne compte pas par lui-même devant lui, mais seulement comme moyen pour une fin plus élevée. Il est l'assaisonnement de la vie, non la substance. C'est pourquoi il faut lui consacrer un temps modéré, de façon que le devoir reste la trame de l'existence.

Les plaisirs se divisent en mauvais, dangereux et innocents.

Les plaisirs *mauvais* sont défendus, cela va de soi. Ils s'opposent à quelque loi divine ou humaine. S'ils sont intrinsèquement mauvais, ils ne sont jamais permis. S'ils sont mauvais seulement parce qu'ils sont défendus, ils suivent les règles de toute loi positive, qui n'oblige pas, en général, avec de graves inconvénients. Certains jeux rentrent dans cette dernière catégorie.

Les plaisirs *dangereux* sont ceux qui ne sont pas péchés par eux-mêmes, mais occasions de péché pour soi ou pour d'autres, comme certaines danses, certains spectacles, etc. Pour être légitimes, il faut qu'ils ne soient pas occasion prochaine de pécher, mais seulement éloignée. Même dans ce dernier cas, il doit y avoir des raisons proportionnées au danger que l'on court, sinon l'on est coupable. Il n'est pas permis de s'exposer à un péril moral, sans de justes causes.

Les plaisirs *innocents* sont légitimes, comme leur nom l'indique; cependant excéder en eux est condamnable, car la vie est faite pour travailler, non pour s'amuser. Autrement, on tombe dans le vice de la paresse. Même ceux qui n'ont pas besoin de travailler pour vivre, doivent employer utilement leur vie et leurs biens. Au paradis terrestre, l'homme devait travailler, bien qu'il ne manquât de rien, ainsi que le déclare le livre de la Genèse, II, 15 : « Dieu le plaça au jardin de délices, afin de le travailler et de le garder. » A plus forte raison doit-il le faire depuis le péché originel, puisqu'il a été condamné à manger son pain à la sueur de son front. Une vie de plaisirs, même innocents, efféminé le caractère, détruit l'idéal chrétien, ôte l'amour de la vertu et prédispose à tous les vices. Elle mérite l'anathème du Christ contre le figuier stérile ou sa condamnation du serviteur paresseux qui, au lieu de faire fructifier le talent reçu, l'enfouit en terre et dormit dessus. Les plaisirs innocents doivent se limiter au besoin, ou à de justes convenances. Si Dieu demandera compte d'une parole oiseuse, combien plus des plaisirs inutiles ou excessifs qui sont une perte de ce temps, le grand talent confié à tous et que chacun doit faire rapporter! Voir Danses, Théâtres et Cinémas.

François Girerd.

2. PLAISIR ET DOULEUR (Psychologie). — I. Notion. II. Déterminants. III. Rôle.

I. Notion. — Ces deux modifications caractéristiques de la sensibilité sont plus connues que toute définition qu'on en pourrait donner : quiconque les a éprouvées sait parfaitement ce dont nous voulons parler et il serait d'autre part impossible d'en suggérer l'idée à une personne qui ne les aurait pas ressenties. On peut cependant les décrire par leurs effets en disant : le plaisir est un état de conscience tel qu'on s'efforce instinctivement de le garder, qu'on désire le prolonger; la douleur est un phénomène psychique tel qu'on s'efforce instinctivement de le faire cesser.

Il y a des plaisirs et des douleurs de tous les ordres;

c'est une hiérarchie qui correspond en nous à tous les genres d'activité consciente : le plaisir de déguster un bon gâteau et celui de revoir un parent très aimé sont très disparates. De même la douleur d'une brûlure et celle d'une séparation ou d'un deuil.

Épicure chez les anciens, Kant et Schopenhauer chez les modernes prétendent que le fonds même de l'activité humaine est caractérisé par la douleur, car l'activité implique un effort et l'effort implique la peine. Le plaisir n'est donc que la cessation d'une peine, il est tout négatif.

Au contraire pour les optimistes, par exemple Leibniz, la sensibilité est essentiellement la faculté du plaisir, car vivre c'est agir et agir c'est jouir. La douleur ne peut donc être qu'une privation, la cessation d'un plaisir.

Nous pensons, avec la généralité des philosophes, que le plaisir et la douleur sont deux sentiments opposés, irréductibles l'un à l'autre, qui possèdent tous deux un caractère positif et qui se combinent et se succèdent dans les diverses circonstances de la vie humaine. Car, s'il fallait en croire les pessimistes, le souverain bonheur serait de ne rien sentir. Et si l'on amenait la théorie de Leibniz à ses conséquences extrêmes, mais inévitables, la douleur la plus aiguë, la plus insupportable, serait ressentie dans les moments de calme plat et d'atonie complète. On voit parfaitement que l'expérience donne un démenti à ces deux doctrines, exagérées chacune dans son sens.

II. Déterminants. — Le plaisir accompagne l'action, dit Aristote : « c'est une perfection qui s'y ajoute, comme à la jeunesse sa fleur. » Dans quelles conditions le déploiement de notre activité provoquera-t-il un plaisir; dans quelles conditions, au contraire, cette activité deviendra-t-elle douloureuse? Grote a essayé de le préciser; il énonce la loi suivante : on éprouve un plaisir tant que se maintient un rapport harmonieux entre l'activité exercée et l'activité disponible. Quand les forces sont abondantes, il y a plaisir à les dépenser : on maîtrise personnes ou choses, on se perfectionne en agissant, on devient pour ainsi dire créateur. Quand les forces sont épuisées, c'est au contraire à se reposer qu'il y a plaisir. Réciproquement la douleur accompagne le travail excessif, ou prolongé malgré l'épuisement des forces; elle se fait sentir aussi dans les cas où notre besoin d'activité ne trouve pas son emploi (tourment des prisonniers, envie de se dégourdir, etc.).

Mais cette loi est incomplète : elle ne tient pas compte du sens dans lequel s'exerce notre activité. Est-on forcé d'agir contrairement à ses tendances et à ses aspirations? La douleur accompagne l'exercice de cette activité faussée. Au contraire, si on déploie librement ses facultés et ses forces conformément à sa nature, à ses goûts et à ses désirs, alors on éprouve du plaisir.

C'est donc en tenant compte à la fois de la loi *quantitative* de Grote et des considérations à faire sur la *qualité* de nos actions qu'on trouvera la raison suffisante des plaisirs et des douleurs ressentis par une conscience humaine.

III. Rôle. — Le moraliste se demande si l'action est faite pour que l'homme se procure du plaisir et s'affranchisse de la douleur (morale du plaisir), ou si au contraire le plaisir et la douleur sont faits pour l'action, pour en être les stimulants. Il s'arrête à cette seconde solution; car la première nous conduirait à l'égoïsme féroce et bas, elle pervertirait les notions les plus claires, les plus évidemment connues, du bien et du mal : tout serait permis, même tuer son père, si cette mort devait délivrer celui qui agit ou diminuer ses charges; tout serait défendu de ce qui implique la peine, l'effort, la pénitence.

Plaisir et douleur ne sont donc pas une fin, mais un moyen : l'un nous excite à agir dans le sens du bien, il nous pousse à nous procurer le développement harmonieux de notre nature et à satisfaire nos tendances altruistes; l'autre nous met en éveil dans le péril et nous donne, pour éviter ce qui nous nuit, une énergie constante qui autrement fléchirait ou nous ferait défaut. Reste à considérer plus en détail leur rôle dans la vie physique, intellectuelle et morale.

Pour soutenir la vie physique, avant tout il faut manger. Et si nous avions besoin de nous en convaincre par raison démonstrative avant chaque repas, peut-être les moins actifs d'entre nous ne se donneraient-ils pas assez de peine pour gagner leur pain et se laisseraient-ils dépérir. Mais il faut manger : les tiraillements de la faim nous le rappellent de façon tellement impérieuse qu'il n'y a pas moyen de l'oublier. Il y a plaisir à soutenir les forces corporelles par un bon repas. Dépasse-t-on la mesure raisonnable? La satiété en avertit beaucoup plus éloquemment que la raison. Si la maladie entrave les fonctions digestives, le dégoût nous le rappelle constamment. Et ce même dégoût que nous éprouvons pour les substances aigres, fétides ou complètement fades, ce goût que nous avons pour les substances savoureuses ne nous trompent guère dans le choix des aliments qui nous conviennent. S'agit-il du froid, de la maladie, du besoin de repos, etc., la douleur nous avertit de même des soins à donner à notre corps; le plaisir nous aide à les lui donner efficacement et jusqu'au bout.

L'homme a besoin de développer et enrichir son intelligence encore plus que de nourrir son corps. Aussi le plaisir et la douleur vont-ils le stimuler dans la recherche de la vérité : le doute est un tourment; le savoir est une joie profonde, elle se renouvelle constamment, elle s'amplifie au fur et à mesure qu'on pénètre davantage la doctrine, elle ne connaît pas de satiété. Enfin le plaisir de communiquer ses pensées n'est-il pas pour l'homme le ressort caché qui l'actionne, quand il se livre à la conversation, à la composition, à l'enseignement, ou aux divers exercices de l'art oratoire?

Dans la vie morale, la douleur est habituellement la condition du mérite et le prix d'achat de la vertu. Si dans le courage du soldat « qui tient jusqu'à la mort », si dans les mortifications et les prières du saint, si dans les renoncements hasardeux du missionnaire à sa patrie, à sa famille, à tout ce qui a fait l'enchantement de sa jeunesse, il n'y avait pas quelque chose qui coûte, la valeur militaire, la sainteté, l'apostolat perdraient leur caractère et l'humanité serait comme découronnée. Même si elle n'est pas héroïque, l'âme qui ne transige pas, mais reste fidèle à son devoir, affronte tôt ou tard les difficultés, les peines, les angoisses. Et par la douleur, elle s'épure, elle s'affine, elle se perfectionne, elle apprend à compâtir aux souffrances des autres. Alfred de Musset l'a dit :

> L'homme est un apprenti : la douleur est son maître;
> Et nul ne se connaît tant qu'il n'a pas souffert.

Mais Dieu a voulu tempérer l'austérité du dévouement par les joies saintes de la bonne conscience, la paix intense et profonde du cœur, par l'allégresse et le ravissement, à certaines heures où l'âme privilégiée semble déjà goûter l'avant-goût du plaisir du ciel. Il a voulu aussi par le remords ramener à son devoir l'homme qui s'en est écarté.

Enfin il suffit de rappeler le rôle que jouent le plaisir et la douleur dans toutes les actions qui se rapportent à la fondation et à la prospérité d'une famille : amour mutuel des époux, procréation des enfants, leur conservation, leur éducation; joies providentielles, peines ou inquiétudes toujours en éveil

qui assurent la conservation et le développement de la famille.

Lahr, *Cours de Philosophie*, édit. 1920, t. I, p. 264 sq.; Bouillier, *Du plaisir et de la douleur*; Th. Ribot, *Psychologie des sentiments*.

Joseph MERTENS.

PLANTIER Claude-Henri, évêque de Nîmes. Né à Ceyzérieux (Ain), en 1813. Professeur d'Écriture sainte et d'hébreu à la Faculté de théologie de Lyon, il a donné le fruit de son enseignement dans ses *Études littéraires sur les poètes bibliques* (1842). Choisi pour succéder au P. de Ravignan à Notre-Dame de Paris comme prédicateur du Carême et de l'Avent, en 1847, et de l'Avent, en 1848, il a publié ses conférences, qui traitent de sujets philosophiques et de l'autorité doctrinale de l'Église. Ce sont de larges thèses savantes, développées avec art dans une forme classique. Elles portent l'empreinte plus du professeur que de l'orateur.

Évêque de Nîmes, en 1855, Mgr Plantier a écrit un nombre considérable de lettres pastorales. *Œuvres complètes*, Paris, 16 vol. in-8°, 1883, t. VIII-XVI. Voici les principaux sujets qu'il y a examinés : les courses de taureaux; (*Œuvres*, t. XV; il s'élève avec force contre ces spectacles si populaires dans le Midi de la France); la controverse avec les protestants; la réfutation de la *Vie de Jésus* de Renan; la question romaine.

Sur le protestantisme, Mgr Plantier a écrit trois lettres pastorales : les deux premières, en 1859; la troisième, en 1872. *Œuvres*, t. XI. Ses lettres de 1859 font le procès du Synode des Églises réformées tenu à Paris en 1859 et dont les membres ont contredit les principes de la Réforme; elles montrent la souveraine inconséquence de la célébration de l'anniversaire de ce synode par des hommes qui en ont oublié les ordonnances. La langage de ces deux lettres est sévère et ne pouvait guère attirer les protestants; mais leur force de dialectique n'en est pas pour cela diminuée. D'allure plus sereine est la lettre sur le Synode de 1872, où avait été adoptée la confession de foi, appelée Déclaration Bois. C'est une riche mine que l'on peut exploiter avec fruit en vue d'une controverse avec un protestant sensible aux arguments de raison. Par sa hauteur de vues, son pathétique et sa modération, elle se range à côté des études d'Auguste Nicolas et de Jacques Balmès.

La Réfutation de la *Vie de Jésus* de Renan, fort goûtée, autrefois, nous paraît avoir quelque peu vieilli.

Nous croyons, en revanche, que la façon dont l'évêque de Nîmes a traité la question romaine fait le plus grand honneur à son nom, *Œuvres*, t. IX et X. Les lettres qu'il lui a consacrées établissent solidement la légitimité du pouvoir temporel des papes; dénoncent avec une grande richesse de vues prophétiques ceux qui ont contribué à l'abolir par leurs actes ou leur politique de non-intervention; justifient enfin ceux qui s'étaient constitués ses défenseurs et surtout *Pie IX, vengeur et défenseur de la vraie civilisation*. La lettre qui porte ce titre et qui eut plus de 18 éditions est le commentaire indirect du *Syllabus* dont le gouvernement français avait interdit la publication.

Mgr Plantier a vu clair et juste dans les dangers qui menaçaient le Saint-Siège et les a dénoncés avec courage et persévérance. Se plaçant sur le terrain de la doctrine et du droit ecclésiastique, il a excellé, comme Mgr Dupanloup, à mettre à nu les sophismes de l'adversaire et à lui porter de rudes coups. Sur l'évêque d'Orléans, il a l'avantage, si sa pensée est moins originale, de savoir mener la discussion avec plus de clarté et d'une façon toute didactique que l'on suit avec une remarquable facilité.

Homme austère, de devoir et d'autorité, Mgr Plantier a été en France de 1855 à 1875, date de sa mort, le représentant le plus autorisé, avec Mgr Pie, des tendances ultramontaines et l'adversaire le plus résolu du libéralisme.

Clastron, *Vie de Mgr Plantier, évêque de Nîmes*, Paris, 1882; M. Bruyère, *Mgr Plantier, évêque de Nîmes. L'activité apologétique d'un évêque sous le Second Empire*, Lyon, 1925.

M. BRUYÈRE.

1. PLATON, abbé. — D'une illustre famille de Constantinople, Platon naquit vers 734 : il devint orphelin et fut élevé par son oncle, alors trésorier de l'empire. Il alla ensuite se faire moine sur le mont Olympe en Bithynie. Quand l'abbé Théotiste vint à mourir en 770, Platon, désigné par ses frères, n'accepta la succession qu'à son corps défendant. Douze ans plus tard, il quitta le mont Olympe pour rentrer à Constantinople et y prendre le gouvernement du monastère de Saccudion : il s'attira la disgrâce de Constantin VI auquel il reprochait d'avoir répudié l'impératrice Marie pour épouser Théodote. L'empereur le fit enfermer dans le monastère de Saint-Michel. Irène le délivra en 797 et Platon termina ses jours au monastère de Stude qu'il gouverna jusqu'en 815.

J. BAUDOT.

2. PLATON ET LE NÉO-PLATONISME D'ALEXANDRIE. — Disciple de Socrate et maître d'Aristote, Platon est un des trois grands philosophes de la Grèce; le néo-platonisme lui doit son nom et une grande partie de sa doctrine.

I. Platon. — I. Vie et Œuvres. II. La Dialectique. III. La Physique. IV. Morale et Politique. V. Critique de Platon.

I. VIE ET ŒUVRES. — Platon, né en 428, à Égine, descendait par sa mère de Solon et par son père de Codrus, le dernier roi d'Athènes; son vrai nom serait Aristoclès, et son large front ou, selon d'autres, ses larges épaules lui auraient valu le nom de Platon. Riche et doué de brillantes qualités, il étudia tous les arts, la grammaire, la musique, la rhétorique; il remporta plusieurs fois le prix de la palestre. Et il fit des vers; mais, ayant entendu Socrate, il les brûla pour se livrer à la philosophie. A la mort de son maître, il se mit à voyager : il parcourut l'Orient et l'Égypte, visita les philosophes les plus en renom de son temps, les pythagoriciens et les éléates de la Grande-Grèce, et, après avoir abordé la Sicile pour voir l'Etna, il essaya de persuader Denys l'Ancien de ses principes de politique. Celui-ci, choqué de sa franchise, le vendit comme esclave. Revenu dans sa patrie, Platon ouvrit une école dans un gymnase, appelé *Académie*, du nom d'un ancien héros Académus. A part deux autres voyages en Sicile, il consacra le reste de ses jours à enseigner et à composer des ouvrages : il mourut la plume à la main, en 347, à l'âge de 82 ans.

Platon a laissé 35 dialogues, 13 lettres, des livres et des définitions. Les lettres de Platon à Denys et les définitions seraient apocryphes : plusieurs dialogues paraissent aussi, comme l'*Euthydème*, indignes de Platon; ceux qui sont d'une authenticité certaine, suffisent à sa gloire. On a essayé de les classer de différentes manières. L'ordre chronologique serait le meilleur, mais on n'a pu, jusqu'ici, le déterminer qu'approximativement. Il y a des dialogues biographiques, comme le *Criton*, le *Phédon*, l'*Eutyphron*, l'*Apologie de Socrate*. Mais si, comme Aristote, on divise la philosophie de Platon en dialectique, physique et morale, il faudra rapporter : 1° à la dialectique le *Sophiste*, le *Théétète*, le *Parménide*, comme aussi le *Protagoras*, le *Phèdre*, le *Banquet*, etc.; 2° à la physique le *Timée*, le *Phédon*, etc.; 3° à la morale les dix livres de la *République*, les douze livres des *Lois* et la *Politique*.

De là deux caractères de sa philosophie. La forme est celle du dialogue et, dans les dialogues de Platon, chaque personne incarne une idée et représente un caractère, comme dans une pièce de théâtre. Ce genre de composition a ses inconvénients; pour les atténuer, Platon l'abandonne peu à peu; dans la *République*, chaque interlocuteur fait de longs discours : et, dans les *Lois*, la forme dialoguée a disparu complètement. — Le fond du platonisme comprend, dans son ensemble, et souvent dans chaque dialogue, une double part : l'une négative, c'est la réfutation des systèmes divers qui ont précédé, à l'exception de celui de Démocrite; l'autre positive, c'est l'exposition de la pensée de Platon en un système complet de philosophie dans lequel il a emprunté à Héraclite sa défiance pour les données des sens, à Pythagore sa haute estime de l'entendement, à Parménide son idée de Dieu, à Socrate ses théories morales et politiques.

II. La Dialectique. — Elle nous enseigne la théorie des idées, qui est la clef du platonisme, et, par degrés, au moyen de la réminiscence des idées principales, nous élève jusqu'à la première, qui est Dieu.

1. *Théorie des idées.* — Considérées par rapport au monde, elles sont les types éternels de toutes choses. « Imagine, mon cher Glaucon, dit Platon au VII^e^ livre de la *République*, un antre souterrain, ayant une ouverture, qui donne une libre entrée à la lumière et dans cet antre des hommes enchaînés depuis l'enfance... Crois-tu qu'ils verront autre chose que les ombres des objets qui vont se peindre vis-à-vis d'eux sur le fond de la caverne? Maintenant, qu'on détache un de ces captifs et qu'on le traîne jusqu'à la lumière du soleil. Ce qu'il discernerait plus aisément, ce serait d'abord les ombres, ensuite les images des hommes et des autres objets, enfin les objets eux-mêmes... A la fin, il serait en état de fixer le soleil. » Telle est exactement notre situation : les choses sensibles ne sont que les ombres des réalités intelligibles, des idées, parmi lesquelles l'idée du bien est comme le soleil du monde intelligible. — Mais, que sont, en elles-mêmes, ces idées qui, d'après le *Phèdre*, « font de Dieu un être divin en tant qu'il est avec elles »? Sont-ce les formes de l'entendement divin qui auraient pour sujet l'idée du bien, Dieu lui-même? Sont-ce, au contraire, des substances séparées et distinctes de Dieu? On a soutenu l'une et l'autre hypothèse. La première conduit au panthéisme, car les idées de Platon sont aussi les essences des choses. La seconde est celle d'Aristote : pour lui, les idées platoniciennes sont des substances éternelles et improduites, toujours présentes à l'essence divine, mais distinctes de la divinité : ce serait alors le dualisme ou mieux, avec les choses, une sorte de trialisme.

2. *Les degrés de la dialectique.* — Il y a donc deux mondes : le monde des choses sensibles et le monde des intelligibles; or chacun d'eux est l'objet d'une double connaissance. D'abord, l'imagination forme des représentations des choses sensibles : ce n'est qu'une simple *conjecture;* puis, par la croyance, nous donnons notre assentiment à la réalité objective de ces sensations : nous avons alors une *opinion*; après quoi, la raison discursive compare et généralise ces intuitions sensibles : elle acquiert ainsi des *notions* ou idées générales, par exemple, les idées de grandeur, de beauté, de justice; et enfin, vient l'intuition des *idées* et surtout de l'idée du bien. « Imagine-toi donc que le bien et le soleil sont deux rois : l'un du monde intelligible, l'autre du monde sensible. » — En résumé, la sensation n'est qu'un préliminaire, mais la connaissance a un triple objet : les choses sensibles, les mathématiques, les idées; de là, successivement des opinions, des notions générales, les intuitions des idées. La méthode ou dialectique ascendante consiste à s'élever des choses sensibles jusqu'aux idées.

3. *Réminiscence et science.* — Pour cela, il suffit de « se souvenir de ce que notre âme a vu dans son voyage à la suite des dieux ». Car elle a contemplé ces idées, dans une vie antérieure et avant d'être, en punition de quelque faute, unie à ce corps matériel. Les choses sensibles lui rappellent les idées, dont elles sont des copies passagères : savoir pour notre âme, c'est donc d'abord se ressouvenir, la science commence par une *réminiscence.* — Elle se continue par l'analyse des idées pour les diviser, en déduire les rapports, les définir et les classer en différents genres, car elles sont hiérarchiquement ordonnées. Si, par exemple, on analyse l'idée d'homme, on y trouve l'idée d'animal, de vivant, de corps et on découvre ses rapports avec les autres idées. Il y a donc aussi une dialectique descendante, qui nous donne l'explication de toutes choses. Voilà la *science :* à la différence de l'opinion, elle a pour objet les idées, c'est-à-dire l'universel, l'absolu, ce qui fait le fond ou l'essence des êtres.

4. *Principales idées de Platon.* — Cette dialectique, qui étudie les idées ou réalités intelligibles, est une métaphysique. Platon n'a pas trouvé le nom, il en a les éléments. Il traite, en effet, de l'être, de l'essence, de la substance, du fini et de l'infini et admet cinq espèces de causes; il parle spécialement du beau et du bien. L'idée du beau fait l'objet du I^er^ *Hippias* et du *Phèdre*. Le beau n'est ni une belle forme, ni l'ordre et la symétrie, ni la convenance, c'est-à-dire l'utile, ni le plaisir de la vue, c'est-à-dire l'agréable. Le beau et le bien sont identiques; le beau, c'est la splendeur du bien, surtout dans l'ordre moral. Platon, poète, a tracé les principes de l'esthétique. Le bien est au faîte de l'échelle des essences : cause finale de l'univers, qui converge vers le bien; cause formelle des autres idées, qui lui empruntent leur intelligibilité. Mais, l'idée du bien est-elle Dieu lui-même, ou faut-il, comme pour les autres idées, maintenir la coexistence du bien et de Dieu? Et, dans cette hypothèse, l'un est-il le subordonné de l'autre, ou sont-ils indépendants? On s'accorde plus généralement à dire, avec Zeller, que le bien, c'est Dieu lui-même.

5. *Dieu, d'après Platon.* — Dieu ne se démontre pas, mais, peu à peu, notre âme, s'élevant au-dessus des choses sensibles, parvient à contempler l'idée du Bien ou de Dieu. La preuve du premier moteur a donc simplement pour but de montrer que Dieu est le centre de toutes choses, et celle des causes finales sert à faire voir que le monde est gouverné par une intelligence. Souverainement sage et bon, Dieu est Providence et le monde est le meilleur possible : car Dieu fait tout par amour. Cependant, le mal existe, mais il est nécessaire, c'est la limite du bien. Il n'y a qu'un Dieu : Platon est monothéiste. Si, par un reste de mythologie, il introduit d'autres dieux dans ses dialogues, il entend par là des esprits inférieurs à Dieu, supérieurs au monde, qui jouissent aussi de la contemplation des idées. — Il y a bien une âme du monde et un démiurge qui en est l'organisateur : ni l'un ni l'autre ne semble distinct de Dieu, dans la pensée de Platon : mais la terminologie reste équivoque et amènera bien des interprétations différentes.

III. La Physique. — 1. *Le monde.* — La matière n'est pas ce dont les choses sont faites, mais ce en quoi elles apparaissent; c'est le lieu ou l'espace vide ou encore la limite des êtres. Supprimez les êtres, il ne reste que la matière. La matière est éternelle, Dieu n'a fait que l'organiser. Il y a quatre corps simples : l'eau, l'air, le feu, la terre; tous ont des figures géométriques, tétraèdres, octaèdres... Les substances corporelles sont des assemblages de corps simples : il suffit d'un simple changement dans la juxtaposition

des corps simples pour obtenir une nouvelle figuration, un nouveau corps.

Le monde est un grand animal composé, comme l'homme, d'un corps visible et d'une âme invisible. L'âme du monde « circule » à travers la matière immense et lui est extérieure, comme notre âme l'est au corps; elle lui imprime un mouvement circulaire et parfait. Tous les autres mouvements s'expliquent de même; c'est le mécanisme platonicien. Les autres astres sont aussi chacun un animal, et non une masse de matière inerte. Tous obéissent au démiurge, l'ordonnateur suprême. Au reste, toutes les âmes particulières procèdent de l'âme cosmique, par voie d'émanation, en sorte qu'entre elles et Dieu, il y a une identité fondamentale.

2. L'*âme humaine* tient une place de choix parmi les âmes de ce monde : Platon étudie sa nature et ses fonctions dans le *Timée* et le *Phèdre*. L'âme est une substance capable de se mouvoir par sa propre force; elle est intelligente et aimante et, partant, capable de science et de vertu. L'âme humaine préexiste au corps : elle a donc mené une vie antérieure à la vie présente, et c'est alors qu'elle a contemplé les idées. Aujourd'hui, par suite d'une punition, elle se trouve liée au corps. Aussi, cette union avec le corps est accidentelle : c'est l'union du pilote à son navire, du musicien à sa lyre et du cavalier à son cheval. La mort sera la fin de son esclavage. Il y a trois âmes, ou du moins trois fonctions de l'âme : l'esprit, le cœur et l'appétit. L'esprit réside dans la tête, le cœur occupe la poitrine, l'appétit réside dans les intestins. L'esprit a pour fonction de contempler les idées, le cœur engendre les passions généreuses et l'appétit pousse l'homme aux plaisirs. L'homme est-il libre? Platon ne le dit nettement nulle part. Seulement, dans le *Phèdre*, il compare le cœur à un cheval blanc, l'appétit à un cheval noir et il donne à l'esprit le pouvoir de tenir les rênes.

3. *L'immortalité de l'âme.* — C'est dans le *Phédon* que Platon a exposé et mis sur les lèvres de Socrate, la veille de sa mort, les belles preuves de l'immortalité de l'âme. Il y a des arguments sans valeur ou simplement probables. Mais il y en a qui sont sans réplique. 1. L'âme pense et connaît la pure essence de chaque chose : donc, la nature de l'âme est vraiment spirituelle. 2. Les âmes, à la mort, doivent être récompensées selon leurs œuvres; elles ne sauraient l'être, si elles sont mortelles. La spiritualité de l'âme et l'idée de sanction sont encore aujourd'hui les fondements de notre immortalité. Platon ajoute, il est vrai, que parmi les âmes, les unes, entièrement purifiées, vont contempler les idées, tandis que les autres sont unies à des corps d'animaux jusqu'à leur entière purification : c'est la *métempsycose*, théorie fausse, mais qui n'est pas contraire à l'immortalité.

IV. Morale et Politique. — 1. Les *principes généraux* en sont remarquables. La fin de l'homme, c'est le bonheur. Le bonheur est, après la mort, dans la contemplation des idées : c'est la fin de Dieu même. Ici-bas, il est dans la vertu, qui, selon Platon, est identique au bonheur en ce qu'il a d'essentiel. Le bien c'est la science, et le mal l'ignorance : la vertu, c'est l'imitation de Dieu; nul ne fait le mal volontairement; on ne pèche que par ignorance. Il y a quatre vertus : la sagesse est la principale et dans l'esprit, le courage est dans le cœur, et la tempérance règle l'appétit. Quant à la justice, elle est l'harmonie des trois parties de l'âme. Comment, parti de principes si élevés, Platon a-t-il pu aboutir à une morale sociale sur tant de points vraiment monstrueuse? Cela tient sans doute à la conception que les anciens se faisaient de la « cité »; l'individu, chez les Grecs, n'est et ne vit que pour la « cité » et non pour soi. Sacrifiant à son tour l'homme à la société, Platon absorbe la morale dans la politique.

2. D'après Platon, l'origine de la *société* a son explication dans l'impuissance où se trouve l'homme isolé, non seulement de pourvoir à sa vie physique, mais surtout d'atteindre sa fin morale. Aussi, la fin de l'État est-elle principalement d'enseigner la science des idées, qui est la fin même de l'homme : il sera une école d'éducation. Or, la cité comprend trois classes de citoyens : les artisans, les guerriers et les philosophes, qui correspondent à la division tripartite de l'âme et du cosmos. C'est aux philosophes, comme étant la tête de la cité, qu'appartient la direction de l'État : les deux classes inférieures doivent obéir. De là l'expression fameuse : « Il n'y aura de bon gouvernement que lorsque les rois seront philosophes ou que les philosophes seront rois. » Alors régnera l'harmonie dans la cité, et l'harmonie, c'est chacun à sa place, c'est la justice. L'intérêt personnel s'oppose à cette harmonie des classes et l'intérêt s'alimente dans l'idée de propriété et l'esprit de famille. Il faut donc supprimer l'un et l'autre et établir la communauté des biens, des femmes et des enfants. De là, les plus dangereuses conséquences du socialisme, l'éducation des enfants confiée à l'État et les êtres chétifs abandonnés comme des membres embarrassants et inutiles; de là aussi, les inégalités ou des proscriptions inattendues : la gymnastique et la musique seront le partage des guerriers, la science de la dialectique sera réservée aux magistrats, et la poésie bannie de l'État comme immorale.

V. Critique de Platon. — Platon n'est pas un simple initiateur comme Socrate, c'est un grand philosophe. Génie élevé et sublime, il plane, à son aise, dans la métaphysique et mérite le nom de divin : universel aussi, il embrasse tout : dialectique, métaphysique, physique, morale, politique et esthétique; esprit original, s'il se sert de ses devanciers, Héraclite, Parménide, Pythagore et Socrate, il épure et féconde leurs idées. Sa méthode est libre et n'a rien de didactique. Aussi sa pensée est-elle souvent obscure. On peut en donner plusieurs raisons : la forme dialoguée, les digressions fréquentes des interlocuteurs, la poésie unie à la mythologie. Peut-être aussi la crainte des Athéniens, avec le désir d'une doctrine secrète ou ésotérique à l'exemple des prêtres égyptiens et de Pythagore, l'a-t-elle porté à ne pas dire toujours nettement le fond de sa pensée. Au reste, Platon a varié ou s'est contredit lui-même, pendant sa longue vie. Enfin sa terminologie est vague, et sur les idées, le démiurge, etc., la postérité aura de la peine à saisir sa véritable pensée : poète autant que philosophe, il a traduit quelquefois cette pensée dans des allégories et des métaphores, et elle n'en est pas devenue plus claire.

On l'a dit : Platon c'est un saint Augustin moins la foi; il en a le vol et l'enthousiasme. Il en a aussi les écarts de doctrine grossis, multipliés : et il eût pu, comme lui, écrire l'histoire de ses erreurs. Elles sont graves et nombreuses. En logique, il est tombé dans un réalisme exagéré en donnant une réalité aux idées générales : si les idées sont des essences subsistantes, l'universel existe en soi, c'est la confusion de l'ordre logique et de l'ordre ontologique. En cosmologie, Platon tend à l'idéalisme : il paraît embarrassé du monde; ce n'est, dans sa pensée, qu'un phénomène, les choses sensibles ne peuvent faire l'objet de la science; elles ne sauraient fonder que l'opinion. Sa psychologie est ultra-spiritualiste et suppose la préexistence des âmes, la métempsycose, l'union accidentelle avec le corps, les idées innées et les deux âmes inférieures à l'esprit. Sa théologie conduit au dualisme ou au trialisme et ainsi au panthéisme : car, la matière

est éternelle, les idées le sont aussi, les âmes elles-mêmes n'ont pas été créées, elles émanent donc de Dieu, à moins qu'elles ne soient elles-mêmes éternelles comme Dieu. Enfin, sa politique se ramène à l'étatisme et à une utopie qu'il fut, lui-même, forcé de corriger dans son traité des *Lois*. En général, le platonisme, c'est partout le dualisme : entre le monde sensible et le monde intelligible, entre Dieu et la matière, entre l'âme et le corps.

II. Le Néo-platonisme Alexandrin. — De Platon († 347 avant J.-C.) jusqu'au néo-platonisme (IIIe s. après J.-C.), six siècles s'écoulent : période de décadence pour les systèmes philosophiques et mélange étrange d'idées orientales, grecques et romaines, juives, gnostiques et néo-pythagoriciennes. Pourtant c'est de leur fusion, c'est de ce chaos, fécondé par des philosophes procédant de l'école de Platon, que, par un sursaut de vie, sort un nouveau et dernier système de philosophie païenne, le néo-platonisme. Tel est le nom qui convient le mieux à cette nouvelle école. Le platonisme, en effet, en constitue le fond; de tous les philosophes anciens, Platon est celui dont l'autorité est la plus respectée. Mais à l'égal du néo-pythagorisme, cette doctrine se propage dans tout l'empire romain, à Rome, à Antioche, à Athènes, à Constantinople; toutefois, c'est à Alexandrie qu'elle prend naissance, et de là qu'elle rayonne, et, pour autant, on lui donne encore le nom d'*éclectisme* ou de *syncrétisme alexandrin*. Il y a lieu de distinguer trois tendances principales dans le néo-platonisme. La première est plutôt *philosophique* et a pour chef Plotin à Rome (IIIe siècle); la seconde est *mystique* et a pour chef Jamblique en Syrie (IVe siècle); la troisième, synthèse des deux premières, est *encyclopédique* et a pour chef Proclus à Athènes (Ve siècle). Il y a même une tendance accessoire vers l'*aristotélisme*, qui commence dès le IIIe siècle avec Porphyre et se continue jusqu'à la fin de la philosophie ancienne.

I. Le néo-platonisme philosophique. — C'est Ammonius Saccas qui est regardé plus communément comme le fondateur de l'école éclectique d'Alexandrie. D'abord simple portefaix (Saccas), il étudia longtemps dans cette ville, puis enseigna à son tour et, à l'exemple de Socrate, l'initiateur de la nouvelle philosophie n'écrivit rien : il mourut en 242. Mais il laissait deux disciples : Longin (210-273), qui porte sa doctrine en Syrie, à Pergame, et Plotin. Ce dernier, né à Lycopolis en Égypte vers 205, vint à Rome en 244, à la mort de son maître, et fonda une école que rendit célèbre son éloquence et fut très fréquentée jusqu'à sa mort en 270. Porphyre, « la gloire de son école et le modèle de ses disciples », né à Tyr, en 232, dirigea l'école à Rome jusqu'en 305 et s'occupa de mettre en ordre les œuvres de son maître : celles-ci se composent de 54 traités, que Porphyre groupa en six séries de neuf : de là le nom d'*Ennéades*.

D'après Plotin, il y a, en Dieu, trois principes distincts, qui forment une sorte de Trinité : l'Un, l'Intelligence, et l'Ame universelle. L'Un est l'être absolu, ineffable, indéterminé : « L'Un est toutes choses, et n'est aucune de ces choses : ne dites pas qu'il est ou n'est pas cela : sinon, vous le ferez descendre au nombre de ces choses dont il est dit qu'elles sont ceci ou cela. Or le premier principe est au-dessus de toutes ces choses. » Sa première évolution est l'Intelligence, car l'être infiniment bon tend à produire; comme la lumière émane du soleil, ainsi l'Intelligence d'une manière spontanée et nécessaire sort de l'Un. A son tour, l'Intelligence, essentiellement active, tend à opérer, elle n'opère que par la pensée : cette pensée, c'est l'Ame universelle. Ainsi se trouve composée la triade plotinienne, pardeux émanations intellectuelles, dont la troisième est subordonnée à la seconde, et celle-ci à l'Un. L'Univers est produit et vivifié éternellement par l'Ame universelle : car l'Idée divine est en tous les êtres et palpite en toutes choses : les astres, la terre, les plantes ont une âme, qui est une partie de la divinité. L'âme humaine est une de ces émanations de l'Ame universelle. Elle est antérieure au corps, où elle est comme dans une prison. Elle constitue tout l'homme; Plotin ne consentira jamais à regarder son corps comme une partie de lui-même. Avant son incorporation, elle a mené un commerce avec les esprits, et maintenant, dans sa prison, malgré un oubli relatif de son origine, elle conserve une aspiration vers le monde supérieur des idées. Il faut donc qu'on cultive cette tendance et qu'on cherche à s'unir à Dieu, d'abord par la science et la vertu, puis par la contemplation ou communication directe avec Dieu et par l'abstraction des choses sensibles, les purifications, les oraisons, et tout ce qui dégage l'âme de la matière. On parvient ainsi à l'union intuitive et extatique avec l'Un, dont, au dire de Porphyre, Plotin a joui à quatre reprises différentes pendant sa vie, et qui constitue la véritable félicité.

On le voit, la triade de Platon est comme christianisée dans Plotin. Il ne faut pas conclure à l'identité, il n'y a pas même analogie entre les trois personnes de la Trinité chrétienne et les trois hypostases de Plotin. Dans la Sainte-Trinité, les trois personnes sont consubstantielles, égales entre elles, se connaissent et s'aiment mutuellement, et la troisième procède des deux premières. Dans la triade platonicienne rien de semblable : de l'Un émane l'Intelligence, et de celle-ci l'Ame universelle, mais chaque hypostase connaît et aime exclusivement celle qui précède, et la troisième procède de la seconde seulement : elles ne sont ni égales, ni consubstantielles : la seconde est une dégénérescence de la première et la troisième une dégénérescence de la seconde. Un panthéisme émanatiste et idéaliste fait donc le fond du système néoplatonicien; car de l'*Unum* est émanée l'Ame universelle et par elle le principe divin est en toutes choses. Aussi, l'*Unum* de Plotin ressemble fort à l'absolu de Schelling : c'est l'indéterminé qui contient toutes les essences, et dans lequel sont identifiés tous les contraires. Il y a là, dans la triade de Plotin, un véritable syncrétisme : sa première hypostase est le dieu de Platon, la seconde est le dieu de Philon et la troisième est le dieu des stoïciens. Plotin a connu le christianisme et sa trinité est une transcription philosophique, arienne avant la lettre, de la trinité chrétienne. Ce syncrétisme est un emprunt : ce qui est propre au plotinisme, c'est son caractère *théosophique* et *mystique*, si conforme à sa tendance panthéistique. Le mysticisme consiste dans l'effort ou le travail de l'homme pour s'unir sans intermédiaire au principe divin, le contempler et en jouir : et la théosophie est l'art d'arriver à cette union à l'aide de certains rites. Or, l'un et l'autre font partie de la philosophie plotinienne.

II. Le néo-platonisme mystique. — C'est cet élément mystique du néo-platonisme plotinien que Jamblique, disciple de Porphyre, se chargera de développer. Né à Chalcis, dans la Cœlésyrie, vers 283, Jamblique étudia d'abord en Orient, puis à Rome, sous la direction de Porphyre, auquel il succéda, dans la direction du néo-platonisme; ensuite, il transporta son école à Pergame, et enseigna probablement aussi à Alexandrie, où il mourut en 333. C'est dans le traité sur les *Mystères égyptiens*, souvent attribué à Jamblique, dans sa *Vie de Pythagore* et son *Protrepticus* ou *Exhortation à la philosophie* qu'il faut aller chercher la doctrine de l'école mystique. Tous ses ouvrages, Jamblique les disait inspirés par Mercure Trismégiste et, au moyen de cette supercherie et grâce

à son affabilité, il réunit un grand nombre de jeunes gens, qu'il appelait les « fils de la sagesse » : le plus célèbre de ses adeptes au IVe siècle fut l'empereur Julien l'Apostat.

Le mysticisme de Jamblique est spéculatif et pratique. 1° Pressé par un besoin de religiosité, il invente entre l'Un-Premier et notre âme un Panthéon international où prennent place, à l'exception du Dieu des chrétiens, tous les dieux orientaux, perses, égyptiens, grecs et romains. On peut les ranger en trois classes : il y a les dieux intellectuels (idées de Platon), les dieux supra-sensibles (nombres de Pythagore), les dieux immanents au monde (les formes d'Aristote) : de là une série de dieux, d'anges, de démons, de génies et de héros. — 2° Mais il faut entrer en communication avec ces esprits intermédiaires et, pour y parvenir, il y a deux arts, la goétie ou magie et la théurgie, l'une qui nous apprend à invoquer les génies malfaisants, quand on veut se venger d'un ennemi; l'autre qui permet d'exercer une action sur les dieux bienfaisants et de se les rendre ainsi favorables. De là les invocations, l'ascétisme, les paroles mystérieuses, des inspirations qui produisent l'extase, l'enthousiasme divin, une sorte d'obsession qui provient d'un souffle d'en haut, produit une somnolence mystique et l'absorption de l'âme par la divinité.

Voilà bien le *spiritisme* avec à peu près toutes ses pratiques, et, comme on voit, il ne date pas d'hier. Jamblique l'a parfaitement décrit : on y trouve des mouvements de translation de corps, d'agitation des membres, des auditions, des visions translucides, des médiums, *vehiculum*, et jusqu'au somnambulisme, *medium quoddam inter vigiliam et somnum*. Arrivé à ce point, le néoplatonisme est-il encore une école philosophique ou bien une religion? A l'avènement de Constantin, il se transforme en société secrète, mais plus tard, soutenu par Julien l'Apostat, il fait une guerre acharnée au christianisme : toujours il a visé à le supplanter, car, selon le mot de Diderot, « un philosophe éclectique se regardait comme un Pontife universel. »

III. Le néo-platonisme encyclopédique. — Ces folies mystico-théurgiques amenèrent une réaction au siècle suivant. Un certain Plutarque la commença, en fondant à Athènes une école néo-platonicienne, qui attira d'Alexandrie des philosophes, entre autres Syrianus, qui lui succéda. Proclus, né à Constantinople en 412, après avoir étudié à Alexandrie, vint à son tour visiter Athènes comme tous les Alexandrins, et succéda à Syrianus, en 450 : il mourut en 487. Proclus eut de nombreux disciples : après lui, Marin qui écrivit la *Vie de Proclus* ou *Du bonheur*, Isidore d'Alexandrie et Damascius conduisirent l'école jusqu'en l'année 529, qui en vit la fermeture.

Le système de Proclus est une combinaison du système de Plotin et de celui de Jamblique. Esprit encyclopédique, Proclus assimile toutes les doctrines philosophiques : d'autre part, instruit par Asclépigénie, fille de Plutarque, dans les pratiques théurgiques, il ne rejette aucun des dieux du polythéisme et rien de ses pratiques superstitieuses. De la sorte il réduit toute la philosophie néo-platonicienne à deux parties : le processus émanatif des êtres, le retour des âmes au principe divin : cette synthèse est de Proclus qui a codifié le néo-platonisme. Il admet donc une triade comme Plotin : mais entre le principe producteur et celui qui procède, il introduit avec Jamblique des unités intermédiaires en grand nombre. Proclus en fait des dieux personnels, et il les adorait tous, sauf le dieu des chrétiens. Aussi Marin, dans son livre *Du Bonheur*, déclare que Proclus a été le plus heureux des philosophes par ses vertus théorétiques et théurgiques.

Proclus eût pu être un grand philosophe, il n'est, en réalité, qu'un suprême syncrétiste, mélange singulier de génie et d'exaltation, de science et de superstition, de perspicacité et de crédulité. Ses livres formeraient une encyclopédie immense. Outre des commentaires de toutes sortes, par exemple, la *Théologie de Platon*, nombreux sont ses ouvrages originaux : un traité de *La Providence*, *Du Destin*, de *La Liberté*, de *La nature du Mal*, etc.

IV. Le néo-platonisme aristotélicien. — Ce caractère encyclopédique se traduisit encore par l'introduction de l'aristotélisme dans le néo-platonisme. Le néo-platonisme n'avait pas de logique : de bonne heure et dans toutes les écoles on songea à y suppléer par l'*Organon* d'Aristote, dont l'étude devint une sorte d'introduction à la philosophie néo-platonicienne. Porphyre le premier entra dans cette voie, sous les yeux mêmes de Plotin, à Rome où nous l'avons vu continuer l'école du Maître; il ouvrit la lignée des commentateurs néo-platoniciens d'Aristote. Son *Isagoge* ou *Introduction aux Catégories d'Aristote* eut un grand succès et même au Moyen Age servira de texte classique. Thémistius († 390) fut, au siècle suivant, le logicien de l'école mystique. Mais, la laissant à ses rêveries, il vint fonder à Constantinople une école, dont les empereurs de Byzance auraient voulu faire une émule de celle d'Alexandrie et d'Athènes. C'est un des grands commentateurs d'Aristote : son enseignement lui mérita le nom d'Euphradès ou de beau parleur, « le roi de l'éloquence », au dire de saint Grégoire de Nazianze. Simplicius n'est pas moins célèbre dans l'école athénienne au Ve siècle. Comme Proclus il est plein de respect pour Platon, mais il commente Aristote avec originalité, et il nous en a fait une glose volumineuse, dont plusieurs parties, parvenues jusqu'à nous, sont très utiles. Enfin Ammonius, fils d'Hermias et disciple de Proclus, reprend, vers la fin du Ve siècle, l'exégèse d'Aristote et, à la mort de son maître, la porte à Alexandrie, au foyer même du néo-platonisme : à son tour, il essaie d'une conciliation entre Aristote et Platon. Porphyre, Thémistius, Simplicius et Ammonius ne sont pas des philosophes de premier plan, mais des noms encore célèbres : après la chute et la dispersion qui avait suivi la mort du Maître, ils relèvent assez haut le péripatétisme pour faire sentir son importance et présager son avenir. Saint Thomas les cite souvent. N'ont-ils pas été le point de départ de la culture arabe? En tout cas, ces commentateurs d'Aristote signalent l'avènement du péritatétisme à la domination universelle.

V. Fin du néo-platonisme. — Impuissante à créer, extravagante dans ses idées syncrétistes, réduite à de perpétuels commentaires, la philosophie néo-platonicienne agonisait. En 529, Justinien ordonna la fermeture de l'école d'Athènes. Ses chefs essayèrent de relever l'école à Nisibe, à Constantinople, à Alexandrie; partout, ce fut en vain, c'est la fin de la philosophie païenne.

Le néo-platonisme, qui fut sa dernière évolution, est un vaste système de doctrines puisées aux sources religieuses et philosophiques les plus diverses : le syncrétisme est sa méthode. La panthéisme domine sa métaphysique : si la création *ab æterno* n'existe pas, tous les êtres sont des émanations éternelles de l'Unité primitive. Tous aussi doivent finir par s'absorber en elle, comme les fleuves dans la mer; l'âme elle-même doit y perdre sa personnalité : d'où le fatalisme universel. Sa morale fait une place excessive aux pratiques mystiques et théurgiques : elle est conforme à la théorie de la connaissance confondue avec la vertu. Enfin, partout c'est la tendance encyclopédique et syncrétiste : les néoplatoniciens essaient de compenser leur manque d'originalité par la masse

de leurs commentaires et la prolixité de leurs œuvres. Cette fin de la philosophie grecque comme celle de la philosophie orientale est la démonstration vivante de l'impuissance relative de la raison, soit à inventer, soit à maintenir un système vrai et complet de philosophie. La philosophie grecque n'avait pas, comme la philosophie orientale, de livres sacrés pour la diriger : c'était son privilège et ce fut sa faiblesse, car, si toute religion païenne est une entrave, il n'en est pas ainsi d'une religion dépositaire de la vérité révélée. Celle-ci guide et soutient la raison dans ses efforts : tel est l'avantage de la philosophie chrétienne.

I. — Platon, *Œuvres complètes*, édit. Cousin-Saisset, 10 vol., Cl. Piat, *Platon* (coll. *Les grands philosophes*), 1906; Fouillée, *La Philosophie de Platon*, 1869; C. Huit, *La vie et l'œuvre de Platon*, 1893; L. Robin, *La théorie platonicienne des Idées d'après Aristote*, 1908; *Études sur la signification et la place de la Physique dans la philosophie de Platon*, 1919.

II. — J.-M. Prat, *Histoire de l'éclectisme alexandrin considéré dans sa lutte avec le christianisme*, 2 vol., 1843; J. Simon, *Histoire de l'École d'Alexandrie*, 1845; Vacherot, *Histoire critique de l'École d'Alexandrie*, 3 vol., 1846-1851; Chaignet, *Damascius le Diadoque*, 1898; P. Arnou, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, 1921.

D. Barbedette.

POE Edgar naquit à Boston le 19 janvier 1809. Il perdit ses parents très jeune et fut recueilli par un riche négociant en tabacs, John Allan, qui lui fit donner une excellente éducation. Malheureusement le jeune Edgar se laissa entraîner par la double passion du jeu et de la boisson. Il se brouilla et rompit avec son bienfaiteur. Désormais il mena une vie d'aventure et de misère. Le 3 octobre 1849, au matin, on le trouva gisant à la porte d'une taverne de Baltimore, en proie à une crise de *delirium tremens*. Transporté à l'hôpital, il y mourut le 7 octobre.

Il avait beaucoup écrit : des poésies, des contes et de la critique. Son œuvre critique fut la plus considérable, mais il n'en est demeuré que peu de choses. Ses poésies furent accueillies avec froideur, mais la publication de *Raven* (*Le corbeau*) en 1845 amena un revirement dans l'opinion publique. Edgar Poe fut salué comme l'un des grands poètes de son pays, et il le méritait. Son lyrisme est vraiment d'une douceur exquise et d'une profondeur de sentiment saisissante. Toutefois ses *Poems* (1831) ne forment que la plus petite partie de son œuvre. Il fut surtout et il demeure pour la postérité le conteur de génie qui a exploré le mystère des âmes et des choses et l'a traduit avec un art d'une extraordinaire sûreté. Quoi qu'il en soit, il séduit, il effraie, il charme, soit qu'il analyse des caractères sombres, des tempéraments morbides, des situations troublantes comme dans *La chute de la maison Usher*, *Éleonora*, *Le Chat noir*, *Ligea*, etc., soit qu'il pousse le tragique jusqu'aux limites de l'invraisemblable sans jamais pourtant choquer le bon sens, comme dans sa vertigineuse *Descente dans le Maelstrom*, ou qu'enfin, il s'amuse à débrouiller une énigme et prélude aux plus subtils romans policiers, comme dans *La lettre volée*, *Le scarabée d'or*, *Hans Pfaal*, etc. La plupart de ces contes avaient été publiés en 1839 sous le titre de *Tales of the Grotesque and the Arabesque*. Ils ont été traduits en français par Baudelaire et Mallarmé et ont eu une influence considérable non seulement sur ces deux auteurs, mais sur les symbolistes et les romanciers. Du point de vue moral, ces contes n'offrent qu'un seul inconvénient, c'est d'impressionner trop vivement et jusqu'à l'hallucination, jusqu'à l'obsession, les natures nerveuses. Au reste, ils sont chastes : Edgar Poe eut des faiblesses, des vices, mais il garda le respect de la femme et de l'amour.

Léon Jules.

POÉSIE BIBLIQUE. — Il est incontestable que le peuple hébraïque de Palestine a eté un peuple poète et qu'il a été poète parce que religieux. La Bible en est un témoignage éclatant.

La Bible est, en effet, un livre tout empreint de poésie. Qu'il soit permis de citer sur ce sujet quelques lignes de Renan, *Études d'histoire religieuse*, 7e édit., Paris, 1864, p. 74-76, qui a su rendre en termes heureux l'impression que tous ressentent à sa lecture :

> Si nous envisageons dans son ensemble le développement de l'esprit hébreu, nous sommes frappés de ce haut caractère de perfection absolue qui donne à ses œuvres le droit d'être envisagées comme *classiques*, au même sens que les productions de la Grèce, de Rome et des peuples latins. Seul entre tous les peuples de l'Orient, Israël a eu le privilège d'écrire pour le monde entier. C'est certainement une admirable poésie que celle des Védas, et pourtant ce recueil des premiers chants de la race à laquelle nous appartenons ne remplacera jamais, dans l'expression de nos sentiments religieux, les Psaumes, œuvre d'une race si différente de la nôtre. Les littératures de l'Orient ne peuvent, en général, être lues et appréciées que des savants; la littérature hébraïque, au contraire, est la *Bible*, le livre par excellence, la lecture universelle : des millions d'hommes ne connaissent pas d'autre *poésie*... La proportion, la mesure, le goût furent en Orient le privilège exclusif du peuple hébreu. Israël eut, comme la Grèce, le don de dégager parfaitement son idée, de l'exprimer dans un cadre réduit et achevé : par là il réussit à donner à la pensée et aux sentiments une forme générale et acceptable pour tout le genre humain.

La poésie se trouve tout spécialement dans les chants qui constituent la totalité ou la majeure partie de certains livres sacrés (Prophètes, Job, Psaumes, Proverbes, Ecclésiaste, Cantique, Sagesse, Ecclésiastique), ou qui sont intercalés dans les récits bibliques (Chant de Lamech, Gen., IV, 23; bénédictions de Jacob mourant, Gen., XLIX, 2; cantique du passage de la mer Rouge, Exod., XV, 1-21; bénédictions de Moïse sur son peuple, Deut., XXXIII, 2-29, etc.)

Cependant, même des récits rédigés en prose, ont leur charme poétique, par exemple le livre de Ruth dont Victor Hugo, a su tirer l'épisode de *Booz endormi*.

I. Caractères généraux de la poésie biblique. — 1° *Source d'inspiration*. — Or quelle est la source d'inspiration de cette poésie biblique? C'est la religion : Israël a chanté son Dieu. Toute la gamme des sentiments de Iahveh pour son peuple, ou d'Israël pour Iahveh, se rencontre dans la Bible, depuis la tendresse jusqu'à la colère la plus ardente de Iahveh, depuis la fidélité la plus absolue jusqu'à la plus noire ingratitude d'Israël. L'apologie de la vigne dans Isaïe, V, 1-7, suffit à illustrer la manière dont le poète conçoit les relations de Dieu avec son peuple :

Je vais chanter sur mon ami :
c'est le chant de son amour pour sa vigne.

Mon ami possédait une vigne
sur un coteau fertile.
Il la bêcha, il la sarcla;
il y planta des ceps choisis.

Il construisit une tour au milieu;
il y creusa même un pressoir
Il comptait qu'elle donnerait des raisins;
et elle donna du verjus.

Eh bien, habitants de Jérusalem,
et vous, gens de Juda,
Jugez, je vous en prie,
entre moi et ma vigne.

Que pouvait-on faire à ma vigne,
et que n'ai-je pas fait?
Pourquoi, quand je comptais qu'elle donnerait des raisins,
a-t-elle donné du verjus?

Eh bien, je vais vous dire, moi,
ce que je veux faire à ma vigne :
J'enlèverai sa haie,

et elle sera broutée;
J'abattrai son mur,
et elle sera foulée!

Oui, je la détruirai
je la dévasterai!
Elle ne sera ni taillée, ni bêchée :
les ronces et les épines y pousseront;
Aux nuages je défendrai
de verser sur elle la pluie!

La vigne de Iahveh des armées,
c'est la maison d'Israël,
Et les gens de Juda
sont sa plantation chérie.

I' a compté sur un peuple innocent
et le voici couvert de sang!
Sur la justice il a compté pour sa récolte,
et voici la révolte!

(Trad. Condamin.)

2° *Observation de la nature et de la vie.* — L'Israélite a un profond sentiment de la nature : il en saisit tous les phénomènes, les anime et les fait servir à un but religieux; soit qu'il les convie à louer leur créateur, soit qu'il y prenne son point de départ pour une leçon morale sous forme d'apologue, soit qu'il en donne la seule description pour montrer la beauté de la création, le poète prouve qu'il a su observer avec exactitude, avant de se laisser aller à son lyrisme. Le psaume XXIX (XXVIII) contient sur le tonnerre « voix de Dieu » et sur ses effets foudroyants un poème d'une majesté et d'une splendeur difficilement égalables. On connaît dans Job les descriptions de la biche, de l'onagre, du buffle, de l'autruche, du cheval, de l'épervier, XXXIX, 1-30. Voici celle de l'hippopotame, Job, XL, 15-24 :

Vois Béhémoth (l'hippopotame) que j'ai créé comme toi :
Il se nourrit d'herbe, comme le bœuf.
Vois donc, sa force est dans ses reins;
Et sa vigueur dans les muscles de ses flancs!
Il dresse sa queue comme un cèdre;
Les nerfs de ses cuisses forment un solide faisceau.
Ses os sont des tubes d'airain,
Ses côtes sont des barres de fer.
C'est le chef-d'œuvre de Dieu;
Son Créateur l'a pourvu d'un glaive.
Les montagnes produisent pour lui du fourrage;
Autour de lui se jouent toutes les bêtes des champs.
Il se couche sous les lotus,
Dans le secret des roseaux et des marécages.
Les lotus le couvrent de leur ombre,
Les saules du torrent l'environnent.
Que le fleuve déborde, il ne craint pas;
Il serait calme, si le Jourdain montait à sa gueule.
Est-ce en face qu'on pourra le saisir,
Avec des filets, et lui percer les narines?

(Trad. Crampon.)

On devine bien qu'un semblable don d'observation de la nature, si aigu dans le livre de Job, ne se rencontre pas toujours aussi parfait chez d'autres écrivains sacrés. Mais chez tous tel ou tel trait dénote toujours une pensée attentive à saisir la physionomie des êtres ou des choses : l'Israélite, surtout le Judéen, aime à prendre des images dans la campagne ou dans les travaux agricoles; certains auteurs ont même essayé de recomposer la vie, à telle époque de l'histoire d'Israël, avec cette littérature où s'est marquée l'âme populaire et où transparaît l'activité des palestiniens. L'Ecclésiaste, les Proverbes, l'Ecclésiastique, la Sagesse sont remplis de ces fines notations et de ces réflexions méditatives sur les usages de la vie et le caractère des gens. Des prophètes, comme Amos et comme Jérémie, témoignent d'une psychologie et, en même temps, d'une fraîcheur de sentiment remarquable.

Rien non plus n'est plus délicieux que l'allégorie que le Cantique des cantiques nous offre de l'amour entre Israël et Iahveh sous le dialogue de l'époux et de l'épouse. Il faut ajouter, d'ailleurs, que souvent dans l'Ancien Testament l'affection de la mère pour ses enfants ou des époux entre eux traduit de la manière la plus heureuse la délicatesse des relations qui unissent Dieu et son peuple.

Le sanctuaire de Jérusalem et tout le service du temple ne pouvaient qu'exercer le don de vision poétique d'une âme religieuse. Avec une surabondance propre à la mentalité israélite, les écrivains sacrés nous décrivent les impressions qu'ils ressentent au spectacle des cérémonies liturgiques. L'auteur de l'Ecclésiastique, par exemple, termine son ouvrage par l'évocation du grand prêtre Simon, fils d'Onias : pour rendre l'effet produit par la majesté du célébrant, le Siracide accumule les images, L, 5-10.

Qu'il était majestueux au milieu du peuple rassemblé tout autour,
quand il sortait de la maison du voile!
Il était comme l'étoile du matin qui étincelle à travers le nuage,
comme la lune aux jours de son plein,
comme le soleil, qui resplendit sur le temple du Très-Haut,
et comme l'arc-en-ciel qui brille au milieu des nuées lumineuses;
comme la fleur des roses aux jours du printemps,
comme les lis sur le bord des eaux,
comme le rameau de l'arbre odoriférant aux jours de l'été,
comme le parfum sur le feu de l'encensoir,
comme un vase d'or massif,
orné de toutes sortes de pierres précieuses,
comme l'olivier qui pousse ses fruits
et comme le cyprès qui s'élève dans les nuages.

(Trad. Crampon.)

II. Technique de la poésie hébraique. — 1° *Genres.* — La poésie biblique ne connaît pas l'*épopée* ni le *drame*, mais seulement le genre *lyrique* et le genre *gnomique*.

Le genre *lyrique*, dans lequel un auteur exprime ses sentiments personnels on interprète les impressions d'un groupe, prend des formes assez diverses : *l'action de louange* dans le cantique de Moïse, Exode, XV, et dans celui de Débora et de Barac, Jug., V; l'*élégie*, comme le chant funèbre de David sur Saül et sur Jonathas, II Rois, I, 19-27 et les Lamentations de Jérémie; la *prière*, celle du prophète Habacuc, III, par exemple. Les Psaumes ont conservé des compositions que l'on pourrait facilement ranger dans chacun de ces groupes.

Le genre *gnomique* abonde dans les Proverbes et dans l'Ecclésiastique. Mais, ailleurs, la Bible ne manque pas d'exemples des deux principaux types de poèmes didactiques : la *sentence* ou la parabole et l'*énigme*.

2° *Le parallélisme.* — Très souvent, surtout dans la poésie gnomique, la pensée de l'écrivain s'exprime en des phrases qui se répondent l'une à l'autre.

Cette correspondance peut s'établir :

Par des idées *synonymiques* :

La teigne les dévorera comme un vêtement,
et la gerce les rongera comme la laine.
Mais ma justice subsistera à jamais,
et mon salut jusqu'aux siècles des siècles. (Is., LI, 8.)

Par des idées *antithétiques* :

L'homme charitable fait du bien à son âme,
mais l'homme cruel afflige sa propre chair.
Celui qui retient le blé est maudit du peuple,
mais la bénédiction est sur la tête de celui qui le vend.
(Prov., XI, 17, 26.

Par des idées *synthétiques* :

Ne te fie jamais à ton ennemi,
car sa malice est comme l'airain que couvre la rouille..
(Eccli., XII, 10.)

Par des idées qui se succèdent par parallélisme de

pure forme, sans qu'il y ait de lien entre elles, ps. XCIX (CXVIII).

Il va sans dire que le même morceau peut présenter les quatre espèces de parallélismes à la fois.

3° *Le vers.* — Suivant la théorie la plus courante, le vers ou stique hébraïque est fondé sur le nombre de ses accents, chaque mot ayant en règle générale un accent. On rencontre des vers à quatre, trois ou deux accents.

4° *La strophe.* — Quand le poème est disposé en strophes, l'arrangement des vers est soumis à beaucoup de variétés. Les strophes se composent soit de séries de trois, de quatre, de cinq stiques portant tous le même nombre d'accents, soit de séries de six ou de quatre stiques se composant alternativement de trois et de deux accents.

Voici un exemple de strophe de cinq stiques à deux accents, ps. CXXXVII héb. :

> Près des fleuves de Babylone,
> nous étions assis et nous pleurions,
> en nous souvenant de Sion.
> Aux saules qui y poussaient
> nous avions suspendu nos harpes.

Le ps. LXXXIV (LXXXIII) *Quam dilecta tabernacula* comprend dans sa première partie des strophes de quatre stiques, ayant alternativement trois et deux accents :

> Combien aimable est ta demeure,
> Iahveh des armées
> Mon âme soupire et s'épuise
> après tes parvis, Iahveh.

5° *L'alphabétisme.* — Certains chants se présentent sous une forme alphabétique, chaque lettre de l'alphabet hébraïque commençant successivement un ou plusieurs vers, par exemple les Lamentations, I, II, IV, dont on chante aux ténèbres des derniers jours de la semaine sainte des morceaux débutant par les lettres de l'alphabet *aleph, beth, ghimel, daleth*, etc.

6° *Les refrains* — Signalons aussi, en terminant cette brève énumération, les refrains qui viennent couper les strophes de quelques poèmes, notamment de certains psaumes. Marie, la sœur d'Aaron, répondait par un refrain, Ex., XV, 21-22, au chant de Moïse et des enfants d'Israël.

P. SYNAVE.

POLITESSE. — Ailleurs, dans ce dictionnaire, à propos de la distinction, du respect, etc., il est question incidemment de la politesse, qui leur est apparentée. Mais il convient de lui consacrer un article spécial. Nous nous inspirons de L. Branchereau, *Politesse et convenances ecclésiastiques*, Paris, 1872.

I. SA DÉFINITION ET SON IMPORTANCE. — On peut définir la politesse « une application délicate et attentive à témoigner à tous, par notre conduite extérieure, notre estime et notre bienveillance ». Elle est distincte de la justice et de la charité; elle « peut néanmoins, en beaucoup de cas, s'associer à ces deux vertus et en accompagner l'exercice. Si, en abordant mon créancier pour m'acquitter de ma dette, je lui parle avec courtoisie; si je joins à l'aumône par laquelle je soulage un pauvre un sourire bienveillant ou une expression de commisération et de sympathie, en même temps que juste et charitable, je suis poli. » Ainsi entendue dans le sens strict du mot, la politesse ne comprend que les actes ou les paroles, un salut, un compliment, une attention délicate, qui ont directement pour but l'expression de la bienveillance ou de l'estime. Mais, dans un sens plus général, la politesse « se confond avec ce que l'on est convenu d'appeler le bon ton, le savoir-vivre, les bienséances [ou convenances] sociales », et elle « comprend tout un ensemble de règles, de pratiques, d'usages, de manières d'être, de parler et d'agir qui forment le cérémonial des gens bien élevés ». Exprime-t-elle des sentiments qu'on n'a pas, la politesse manque du caractère moral qu'elle aurait dans le cas contraire, « mais elle n'en est pas moins réellement de la politesse. Bien plus, même alors, elle a sa valeur et son prix; car, si elle n'a rien de vertueux, elle est du moins un hommage rendu à la vertu. »

Quoi qu'aient pu penser et faire les *cyniques* et leurs adeptes, les sociétés civilisées ont, dans tous les temps, tenu la politesse en haute estime. « Le génie républicain de la Grèce et de Rome fit adopter, il est vrai, aux peuples de ces contrées, des formes plus simples, et surtout moins expressives et moins respectueuses que celles de l'Orient. Toutefois, ils eurent aussi leur politesse. » Et, sur ce point les sociétés modernes sont incontestablement supérieures aux sociétés anciennes. C'est qu'elles ont, d'ordinaire, senti la haute portée morale et sociale de la politesse. *D'ordinaire*, avons-nous dit, car ce qui se passe aux époques de crise révolutionnaire ou de dévoiement démagogique, n'est, heureusement, qu'exceptionnel.

II. LA POLITESSE ET LE CHRISTIANISME. — « L'Église que l'on a appelée avec tant de raison une grande école de respect, n'a eu garde, en prenant possession du monde moderne, de rompre avec les traditions antiques » de politesse. Mais « les enseignements de l'Évangile sur l'éminente dignité de l'homme créé à l'image de Dieu et élevé par le baptême à la participation de sa divine nature, ont inauguré dans la société une politesse nouvelle, plus élevée et plus morale que la politesse païenne. En transformant les mœurs, l'esprit chrétien a donné aux relations sociales un caractère de gravité, de dignité, de distinction inconnu jusqu'à lui. Ce n'est ni le servilisme abject de l'Orient, ni l'orgueilleuse indépendance de la Grèce et de Rome; c'est le respect que l'homme doit à l'homme, la bienveillance fondée sur la fraternité qui unit entre eux tous les membres de la famille humaine. » Le christianisme a inspiré aux sociétés modernes les formes polies dont elles sont ou étaient justement fières, et l'on a même remarqué que « les nations catholiques, chez lesquelles le christianisme exerce son influence plus pleinement que chez les nations protestantes, l'emportent sur celles-ci en politesse et en savoir-vivre. » Bien plus, on doit ajouter que « l'Église, non contente d'encourager dans les sociétés qu'elle a façonnées la pratique de l'urbanité, nous en donne elle-même dans sa liturgie le code le plus parfait. Qui n'a été frappé du caractère de noblesse et de grandeur dont ses cérémonies sont empreintes? Où trouver une expression plus belle et plus vraie des égards que nous nous devons les uns aux autres? Avec quelle décence, quel respect, quelle admirable convenance, les personnes, les choses elles-mêmes n'y sont-elles pas traitées! Un ordre parfait y règle et y détermine les rangs; l'inférieur y rend au supérieur les devoirs qui lui sont dus; l'égal même y honore son égal par des prévenances pleines de délicatesse et de dignité modeste. C'est l'urbanité la plus exquise, élevée à la hauteur d'un acte religieux. »

III. LA POLITESSE ET LES ECCLÉSIASTIQUES. — Aussi les membres du clergé doivent-ils avoir à cœur de maintenir la politesse dans le monde où ils vivent. Non seulement ils n'ont pas le droit de renoncer à la politesse qui leur est due (de bons ouvrages ont été écrits sur les marques de politesse dont on doit user dans ses relations avec les ecclésiastiques), mais encore ils ont le devoir d'être polis eux-mêmes avec tous ceux qu'ils fréquentent. « Pour eux, en effet, dit excellemment M. Branchereau, la politesse est infiniment plus qu'un moyen de se rendre aimables,

qu'une condition de succès dans les affaires : elle est un instrument de zèle. Bien souvent, le prêtre ne fera accepter son ministère aux gens du monde et n'exercera sur eux son influence sacerdotale qu'autant qu'il leur aura préalablement inspiré de la sympathie et qu'il les aura attirés à lui par ses qualités aimables et par les charmes de sa société... Que d'hommes peut-être deviendraient chrétiens s'ils étaient en relation avec des ecclésiastiques polis! » « Est-ce à dire, ajoute notre sage auteur, que le prêtre doive s'astreindre, dans ses manières, à tous les raffinements et à toutes les délicatesses que l'étiquette prescrit aux gens du monde? Non assurément. Il doit être poli comme eux, mais autrement qu'eux. Il a sa politesse à lui; politesse en harmonie avec la gravité de son caractère, la sainteté de ses fonctions, la position toute spéciale qu'il occupe dans la société. Mais celle-là, du moins, le monde la lui demande impérieusement, et il en a le droit. »

Pour être véritablement poli, le prêtre devra posséder la mortification et l'humilité, développer en lui-même ce don naturel qu'est le tact des convenances, observer les personnes polies avec lesquelles il a l'avantage de se trouver et s'instruire, surtout à leur école, des usages conventionnels dont se composent en grande partie les règles de la politesse. M. Branchereau, sulpicien éminent, supérieur du grand séminaire d'Orléans et ami de Mgr Dupanloup, connu pour ses études philosophiques, sa vie de M. Hamon et ses méditations ecclésiastiques, était un prêtre des plus polis, des plus distingués, et il n'a pas dédaigné d'écrire tout un volume sur les détails que doit connaître et appliquer le prêtre poli, dans sa vie privée, dans les relations, dans le langage (conversation et correspondance) : par là il nous a rendu un grand service, et nous serions inexcusables de ne pas en profiter.

« Toujours, note-t-il, la France a eu, sur ce point [la politesse et le savoir-vivre], une prééminence incontestée, et elle fut de tout temps le pays classique du bon ton, des manières élégantes et de la distinction dans les relations sociales. » Toujours aussi, le clergé français s'est fait apprécier à cet égard. Pour rester dignes de notre bonne réputation, écartons résolument de toute notre vie le sans-gêne et le sans-façon populaciers.

J. Bricout.

POLITIQUE. — Encore un de ces mots auxquels on donne des significations multiples qu'il faut clarifier et unifier Les uns entendent par politique l'action purement électorale. Les autres désignent par là les luttes d'idées sur la prééminence de l'une ou l'autre des trois formes de gouvernement, monarchie, aristocratie ou démocratie. D'autres ne voient en elle que l'occasion de manœuvres indignes et de malversations odieuses, et la source de toutes nos divisions et de tous nos malheurs.

Élevons-nous au-dessus de ces vues étroites, et tâchons de voir ce qu'est la Politique dans le sens scientifique, honnête et même chrétien du mot.

On peut la définir : la science — et l'art — de l'État ou de la cité : de sa constitution essentielle d'abord et de sa raison d'être (Statique); de son fonctionnement et du jeu de ses organes (Dynamique); des formes variables qu'y prend l'autorité qui gouverne; enfin de l'action qu'y exercent les sujets ou les citoyens. Nous voilà un peu plus haut que les combinaisons ou les manœuvres électorales! C'est donc une grande et noble chose que la Politique, et c'est pour ne l'avoir pas assez estimée, étudiée et pratiquée que les honnêtes gens en parlent avec tant d'ignorance et s'en plaignent avec tant d'acrimonie. Puisque les familles s'assemblent et forment des Cités, des Nations, ne faut-il pas les organiser, et pour les organiser, des hommes compétents? Bossuet n'a-t-il pas tiré une Politique de l'Écriture sainte? Qui ne connaît aussi cette belle page de Lacordaire sur la grandeur de l'homme d'État (xvi[e] conférence, 1843) :

> Un homme est comblé de tous les dons de la naissance et de la fortune; il peut vivre dans les jouissances de la famille, de l'amitié, du luxe, des honneurs, de la paix : il ne le veut pas. Il s'enferme dans un cabinet, il y amasse à plaisir des travaux et des difficultés. Il blanchit sous le poids d'affaires qui ne sont pas les siennes, n'ayant pour récompense que l'ingratitude de ceux qu'il sert, la rivalité des ambitions parallèles à la sienne, et le blâme des indifférents. Le premier enfant sorti des langes de l'école prend en main la plume, et lui qui n'a qu'une ombre de talent à son aurore, qui n'a pas d'aïeux, pas de services, à qui la société ne doit rien que le pardon de sa témérité, il attaque l'homme d'État... Que l'ambition soit une passion, je le veux; mais du moins c'est une passion qui exige de la force, et après le service désintéressé de Dieu, je ne connais rien de plus héroïque que le service public de l'homme d'État.

I. La science de l'organisation de la cité. — 1. La Politique est une *science*, puisque les phénomènes politiques qu'elle étudie constituent, parmi les phénomènes sociaux, des éléments assez distincts pour lui servir d'objet. Sa méthode, en tant que science pure, est expérimentale. Elle étudie les faits politiques, essaie de trouver leurs relations, en dégage quelques lois. Mais si elle veut rester fidèle au concept moderne de science, elle ne peut que constater ce qui est, sans prétendre dire ce qui devrait être. Elle est donc subordonnée à la Sociologie et à la Morale, et cette subordination même est expressément scientifique. Voir Économie sociale et politique.

Quand A. Comte et Durkheim essaient de tirer une morale de leurs observations d'ailleurs plus d'une fois utiles et même remarquables, ils manquent à leur méthode dont ils étaient si fiers, et font à leur tour, et très mal, de cette métaphysique qu'ils ont bafouée si injustement.

N'est-il pas étrange d'entendre Comte nous dire que la notion de droit doit disparaître du domaine politique et ensuite nous proposer la morale et « la religion de l'Humanité »?

La Politique est aussi un *art* qui cherche les moyens, à la lumière de l'histoire surtout, d'atteindre tel ou tel résultat pratique. Hommes d'État et citoyens s'efforcent ensuite, au milieu des complexités des choses et des hommes, de faire l'application des conceptions plus ou moins nettes que fournissent la science et l'art.

2. La Politique étudie donc la constitution essentielle de la cité, laquelle se compose d'une multitude d'hommes et de familles groupés sous une autorité ou pouvoir public. Ces deux éléments : un peuple, et une autorité qui fait son unité, se rencontrent partout. Ainsi le veut la nature. Mais il ne faut pas oublier cependant qu'il y a dans l'organisation de la cité deux éléments qu'il importe de ne pas confondre : la part de la nature et aussi la part de l'homme, la part de l'absolu et du nécessaire et la part du relatif et du contingent.

Si vous croyez que tout est naturel, que tout, dans cet ordre, est le produit nécessaire des forces naturelles, vous tombez dans l'erreur naturaliste. Si vous ne voyez que la part de l'homme, comme si l'homme était totalement libre et indépendant de toute loi naturelle ou morale, vous tombez dans l'erreur fatale de Rousseau. Saint Thomas a bien mis au point cette question comme tant d'autres.

L'homme a une inclination naturelle, nécessaire, vers la cité, ou, comme il s'exprime, vers la communauté de la cité. Mais ce n'est qu'un germe; il faut le développer; ce n'est qu'une puissance, il faut la faire

passer à l'acte. C'est ici qu'interviennent son intelligence et sa liberté. Il y a donc tout à la fois, et l'instinct social, et le développement rationnel et libre de cet instinct.

Comment se fera ce développement rationnel et libre? De deux façons.

D'abord cette naturelle sociabilité de l'homme a ses *exigences* essentielles, comme certains principes engendrent logiquement certaines conclusions. Par exemple, la nécessité de l'autorité, les droits des individus et des familles, la justice dans les achats, les ventes et les rapports des hommes, etc.; tout cela est nécessaire, et il n'y a ici, ni contrat comme l'a rêvé Rousseau, ni aucune combinaison du même genre. Mais après et outre ces exigences et ces conclusions qui empruntent quelque chose de leur force à la loi naturelle, il y a une foule d'éléments laissés à l'intelligence de l'homme, qui varient du reste avec les temps, les lieux et les tempéraments, et qui tirent leur force de la seule loi humaine (I^{a} II^{æ} q. XCXV, a. 2). Ce sont, par exemple, les lois qui ont rapport aux constitutions de l'État, aux modes de transmission du pouvoir, etc., toutes choses qui forment les innombrables variétés du droit civil et politique des peuples, et qui, si l'on peut dire qu'elles dérivent de la loi naturelle, n'en viennent que par manière de détermination particulière et par une espèce d'adaptation et d'accommodation au bien spécial de telle ou telle cité.

Il est sans doute parfois difficile de fixer la limite entre le naturel nécessaire et les déterminations variables et libres. Mais leur distinction s'impose. Certains disent trop vite qu'on est en face de l'essentiel et de l'intangible; certains autres se croient trop souvent sur le terrain du transitoire et du changeant. C'est ici que se rencontrent le sens social et le sens politique, et c'est ici que l'on reconnaît les vrais hommes d'État.

II. Le bon fonctionnement de la cité. — Une fois constituée, la cité va vivre, agir, se développer pour procurer le bien commun. Elle va d'abord faire des lois; elle va ensuite les interpréter, les faire appliquer, punir leur violation; enfin elle va exécuter les sentences rendues. D'où le triple pouvoir bien connu, législatif, judiciaire et exécutif.

Armée de ce triple pouvoir, l'autorité aura d'abord à respecter avant tout les droits inviolables et sacrés des individus, des familles et des diverses sociétés honnêtes et légitimes. Puis elle devra accomplir sa mission positive qui est l'ordre, la sécurité publique, et la facilité donnée à tous les citoyens de parvenir à une « suffisance plus parfaite de la vie ».

L'autorité, sous quelque forme qu'elle soit constituée, doit donc avoir, comme on dit aujourd'hui, une politique extérieure juste et digne, et à l'intérieur une politique agricole, une politique industrielle, une politique commerciale, financière, etc., afin que, sur chacun de ces terrains où les sujets ou citoyens exercent leur activité, ils trouvent protection et appui, le bien commun restant toujours sauf d'ailleurs. Mais combien l'autorité aura besoin alors de la vertu de prudence pour garder un juste et sage équilibre entre tous ces intérêts!

Elle doit avoir surtout une politique religieuse, en respectant et pratiquant elle-même la vraie religion, et en en facilitant l'exercice à tous.

III. Les formes de l'autorité ou du gouvernement. — Mais cette autorité indispensable peut se constituer sous des formes très variables que la Politique étudiera et s'efforcera d'appliquer et d'adapter aux différents stades de l'évolution de la cité ou aux tempéraments des peuples. Ces formes diverses, la monarchie, l'aristocratie et la démocratie ont été déjà étudiées précédemment. Nous renvoyons donc le lecteur aux mots État, Démocratie et Gouvernement (*Formes de*). Notons une fois de plus, car on l'oublie trop souvent, que si l'Église est indifférente à toutes les formes honnêtes de gouvernement, elle a un *a priori* de respect et de soumission envers le gouvernement — nous ne disons pas la législation — qu'elle trouve établi dans un pays, à moins qu'il ne devienne ouvertement persécuteur ou tyrannique.

IV. L'action des sujets ou des citoyens. — Les membres de la cité doivent en effet travailler aussi au bien commun. « Refuser de prendre part aux affaires publiques serait aussi répréhensible, dit Léon XIII, que de n'apporter à l'utilité commune ni soins, ni concours. » Encycl. *Immortale Dei*. Les chrétiens doivent donc faire de la politique, « se proposant d'infuser dans toutes les veines de l'État, comme une sève et un sang réparateur, la vertu et l'influence de la religion catholique. » *Ibid.* Le règne social de Jésus-Christ, dont on a célébré pour la première fois la fête liturgique en 1926, n'est-il pas d'ailleurs cette pénétration de la loi sainte de justice et d'amour dans tous les organismes de la cité? Et qui l'y fera pénétrer pratiquement et efficacement sinon ceux qui les font mouvoir et les vivifient? Il y a donc une action civique obligatoire, et Léon XIII n'a pas craint de consacrer une de ses plus belles encycliques aux devoirs civiques des chrétiens, l'encyclique *Sapientiæ christianæ*. Si la constitution de leur pays leur accorde le droit de suffrage, ils doivent exercer ce droit, l'abstention pouvant même devenir une faute grave si elle aidait les impies à occuper une fonction publique.

V. Autonomie et subordination de la Politique. — Comme il y a depuis Jésus-Christ deux grandes sociétés, l'une, l'État, chargée des intérêts terrestres, l'autre, l'Église, chargée des intérêts éternels et surnaturels, il est clair que la Politique est un terrain qui *essentiellement* appartient à la société civile. Mais ce terrain lui appartient-il *uniquement et totalement?* C'est une tout autre question. Sans doute c'est l'État, et avec lui les citoyens, qui ont le soin spécial de la Politique, puisqu'elle est terrestre et temporelle. Mais, dit Bossuet, « c'est une partie de la morale chrétienne que de former la magistrature par ses lois ». *La Politique tirée de l'Écriture sainte*, Préambule. « L'Évangile, ajoute-t-il, rend les hommes d'autant plus propres à être de bons citoyens sur la terre qu'il leur apprend à se rendre dignes de devenir citoyens du ciel. »

Il y a donc une *Politique chrétienne*, « en ce sens, dit le P. Sertillanges dans son beau livre qui porte ce titre, en ce sens qu'il y a une façon chrétienne de concevoir la vie en société et le gouvernement des hommes. » L'Église n'a pas de théories politiques, et elle n'a ni la mission, ni le désir, de gouverner les États; mais elle a des principes politiques d'ordre moral qu'elle ne peut pas abandonner. Elle enseigne que toute autorité vient de Dieu, la rendant d'ailleurs ainsi plus respectable et plus digne de l'homme même. Elle prêche la justice, y ajoutant même la loi plus parfaite d'amour et de dévouement fraternel; elle constitue la famille sur des bases saintes et sacrées puisqu'elle la fonde par un sacrement, qu'elle la resserre par l'unité, et la consolide par l'indissolubilité. Elle voit dans l'autorité non une jouissance mais un service et fait des grands les serviteurs des petits. « Le prince, disait encore Bossuet, *op. cit.*, III, 3, est un personnage public qui doit croire que quelque chose lui manque à lui-même quand quelque chose manque au peuple et à l'État. » Quelle démocratie n'acclamerait un tel enseignement?

Mais cela ne l'empêche pas, au contraire, de prêcher l'obéissance — au risque de se faire accuser de faiblesse et de flatterie envers le pouvoir — pourvu

que celui-ci ne pénètre pas en des terrains sacrés comme ceux de la conscience et des droits de Dieu et de l'Église. Ce n'est pas entamer l'obéissance que de la limiter par une obéissance plus haute, c'est bien plutôt l'harmoniser et ordonner la vie humaine. Enfin l'Église elle-même existe avec sa mission, son but et ses moyens d'action pour lesquels elle demande *au moins* la liberté. Sans doute, c'est son idéal de voir les constitutions proclamer le règne de Jésus-Christ et les chefs s'inspirer de sa doctrine, parce qu'elle sait que les lois et les exemples exercent toujours sur les masses une salutaire influence. Mais elle sait se contenter d'une liberté honnête et sympathique, sûre qu'elle est de la puissance de pénétration de sa doctrine et de sa morale.

C'est donc une injustice doublée d'une maladresse que de se défier d'une religion qui, la première, en soulageant la cité du fardeau sacrilège des âmes, a libéré les consciences par la distinction nettement établie entre les deux domaines, et finalement a élevé l'État à la dignité d'une puissance éminemment respectable puisqu'elle a mis sur le front de l'autorité un rayon de la majesté divine et qu'elle lui a, par l'obéissance chrétienne, élevé un temple dans les consciences mêmes.

En finissant, disons deux mots des *Partis politiques*. Ils sont inévitables et ils peuvent être utiles, à part certains moments de grave péril national. Il y a en effet plusieurs manières d'organiser l'industrie nationale, le commerce, les impôts et le reste, et les programmes les plus divers peuvent contenir d'excellentes réformes et être honnêtement défendus. Il y a même plusieurs manières de concevoir l'autorité, ses modes d'organisation, d'exercice et de transmission.

Sur tous ces points, l'Église laisse toute liberté, réserve faite des droits de la justice. Mais ici encore, elle n'admet pas que ses enfants donnent leur nom à des partis politiques qui défendent leur programme par des méthodes condamnables, ou qui ont des chefs incroyants ou scandaleusement immoraux, ou qui ignorent Dieu, ou, ce qui est pire encore peut-être, qui « l'utilisent », et ainsi compromettent et dégradent la religion. « Toute école en général, disait récemment Pie XI, et une école de politique en particulier, ne peut, pour les catholiques, faire abstraction de la foi et de la morale chrétiennes. » Communiqué de l'*Osservatore romano*.

En novembre 1926, à l'issue du Congrès des hommes catholiques d'Italie, touchant le même sujet, le pape leur disait :

> L'action catholique... s'élève et se déroule au-dessus et en dehors de tout parti politique... Les hommes catholiques ont bien compris cependant que cela ne veut pas dire que l'on doive se désintéresser de la politique, quand la politique signifie l'ensemble des biens communs par opposition aux biens individuels et particuliers. Les biens communs regardent la πόλις, la cité, la nation, la communauté dans le plein sens du mot. Comment pourrait-on se désintéresser de ces choses qui sont les plus grandes et les plus importantes, de ces choses où le devoir de charité devient plus grand et dont dépendent les biens mêmes qui nous sont donnés par Dieu, les biens domestiques, les biens privés et jusqu'aux intérêts de la religion? On ne peut donc s'en désintéresser. Il en résulte que, tout en ne faisant point de politique de parti, l'action catholique veut préparer à faire de la bonne politique, de la grande politique; elle veut préparer politiquement les consciences des citoyens et les former en cela aussi chrétiennement et politiquement... Non seulement l'action catholique n'empêche point les particuliers de faire de la bonne politique, mais elle leur en fait un devoir précis, elle les met en mesure d'intervenir dans la politique avec une conscience plus éclairée et plus profonde. »

Quand donc un parti est blâmé par le pape, ce n'est jamais en tant qu'il prône tel ou tel régime politique, mais bien, ou pour avoir fait servir la religion au parti, ou parce que la politique de ce parti s'inspire de principes contraires à la doctrine et à la morale catholique, ou pour les deux motifs à la fois.

Conclusion. — Elle peut se résumer en deux mots : La Politique est une grande chose, nécessaire, et indépendante dans sa sphère; mais elle a au-dessus d'elle une chose plus grande encore, la Religion, qui ne veut, ni la supplanter, ni la dominer, qui lui demande, au contraire, d'accomplir elle-même sa fonction, mais en tenant compte de la fin supérieure de l'homme et en s'inspirant de sa doctrine et de sa morale. Rien de plus, mais rien de moins.

« En vérité, écrivait Léon XIII à l'archevêque de Toulouse, en 1897, s'associer à l'action mystérieuse de la Providence, qui, pour tous les siècles, toutes les sociétés, toutes les phases de la vie d'un peuple, a des ressources inouïes, lui donner son concours en sacrifiant sans réserve le respect humain, l'intérêt propre, l'attachement aux idées personnelles, arriver ainsi à diminuer le mal, à réaliser, dans une certaine mesure, le bien dès aujourd'hui et à le préparer plus étendu pour demain, c'est infiniment plus avisé, plus noble, plus louable que de s'agiter dans le vide, ou de s'endormir dans le bien-être, au grand préjudice des intérêts de la religion et de l'Église. »

Outre les encycliques pontificales *Immortale* et *Sapientiæ christianæ*, saint Thomas, *De regimine principum;* Bossuet, *Politique tirée de l'Écriture sainte;* P. Ventura, *Le Pouvoir politique chrétien*, prêché aux Tuileries en 1857; P. Sertillanges, *La Politique chrétienne*, Paris, 1904. Signalons aussi une importante nouvelle revue intitulée *Politique*, Paris, 1927.

Paul Six.

POLOGNE. — I. Histoire ancienne. II. Sous le joug. III. Époque contemporaine.

I. Histoire ancienne. — Il n'est pas d'histoire plus émouvante et plus mouvementée. Elle ne commence avec certitude qu'au x^e^ siècle quand, menacés par leurs puissants voisins de l'Ouest, les Polonais se groupèrent autour d'un brave paysan de Kruszwica. La dynastie des Piasts occupera le trône pendant six siècles et fera de la Pologne un grand État européen. Mieszko I^er^ (962-992), voulant se défendre de l'empereur d'Allemagne, Othon le Grand, s'allia avec le prince de Bohême, dont il épousa la sœur, Dombrowka. En même temps, il embrassa le christianisme, reçut le baptême avec tous ses compagnons et ordonna d'abattre les idoles dans tout le pays. Boleslas le Grand (992-1025) obtint d'Othon le droit des investitures et de la nomination des évêques. Si le siège de Posen resta dépendant de Magdebourg, Gniezno devint métropole avec trois suffragants polonais : Kolberg, Cracovie et Breslau. Il fit venir des moines d'Italie et fonda plusieurs couvents de bénédictins. Ce nouveau Charlemagne aurait voulu être couronné par le pape; n'ayant pu l'obtenir, il se couronna lui-même à Gniezno, le jour de Noël 1024, entouré de ses évêques. Boleslas le Hardi (1058-1080), ayant fait mettre à mort l'évêque Stanislas Seczepanowski, fut excommunié par le pape, qui jeta l'interdit sur tout le pays et retira le titre de roi à ses souverains. L'évêque martyr fut canonisé en 1253 et devint le patron de la Pologne.

Au xiv^e^ siècle, Louis d'Anjou, neveu de saint Louis, légua la couronne à sa fille Hedwige, qui épousa Jagellon, prince de Lituanie. Ce mariage entraîna la conversion de cette province au christianisme et son union avec la Pologne. Pendant deux siècles règnent les Jagellons, qui, par l'annexion de la Moldavie, de la Valachie, de la Bessarabie, conduisirent la Pologne jusqu'à la mer Noire. Mais après eux la couronne cesse

d'être héréditaire et devient l'objet de compétitions sans fin; le pays marche vers la ruine. Ses trois puissants voisins en profitent pour procéder à un triple morcellement (1772-1795).

II. Sous le joug. — 1° *Russie.* — La question polonaise avait été dominante au congrès de Vienne (1815). L'Europe finit par se rallier aux exigences d'Alexandre Ier. On introduisit cet article très vague, quoique riche en promesses : « Les Polonais, sujets respectifs de la Russie, de l'Autriche et de la Prusse obtiendront une représentation et des institutions nationales réglées d'après le mode d'existence politique que chacun des gouvernements auxquels ils appartiennent jugera utile et convenable de leur accorder. » De plus on promettait de restituer l'unité *économique* de la Pologne.

Alexandre Ier déclarait peu après : « En prenant le titre de roi de Pologne, j'ai voulu donner satisfaction aux vœux de la nation. Le royaume de Pologne sera uni à l'empire russe par le lien d'une Constitution propre sur laquelle je désire fonder le bonheur du pays. » La charte de novembre 1815 fut assez libérale, mais ne s'appliqua qu'au duché de Varsovie; le reste : duché de Courlande, Lithuanie, Ruthénie-Blanche, Ruthénie cisdniépérienne, était absorbé par l'empire.

Le mécontentement fit naître des sociétés secrètes qui constituèrent un vaste réseau (Société nationale patriotique). L'université de Wilna soupçonnée d'être le centre de l'opposition fut molestée (1828). Nicolas Ier, en arrivant au trône, prit des mesures plus rigoureuses. En 1830, la Russie voulut mobiliser contre la France, qui soutenait la Belgique naissante, et résolut de recourir de préférence aux troupes polonaises; ce fut le signal de l'insurrection. La diète prononça la déchéance du tsar Nicolas comme roi de Pologne et constitua un gouvernement national. Abandonnées par l'Europe (Louis-Philippe tenait avant tout à être reconnu par la Russie), les troupes polonaises, malgré les succès du début, finirent par être écrasées par le nombre. La Russie châtia les vaincus avec une férocité asiatique. Elle se prétendit déliée vis-à-vis des rebelles de ses obligations internationales de 1815. Le Statut organique du 26 février 1832 incorpora le Royaume à l'empire russe. Une ordonnance de 1833 établissant l' « état de guerre » ne fut jamais formellement rapportée avant 1914. La terreur régna par emprisonnements, exécutions, confiscations de biens; 400.000 arpents de terres furent distribués aux Russes, tous les chefs pendus ou envoyés en Sibérie; les enfants de 7 à 16 ans « vagabonds, orphelins et pauvres » envoyés comme enfants de troupe dans les plus lointaines provinces de Russie. Contribution de 22 millions de roubles, entretien de 100 000 soldats russes. L'université de Varsovie est fermée, la Société des Amis des Sciences est dissoute, l'école des Cadets de Kalisz est transportée à Pétersbourg.

Le gouvernement ferma beaucoup d'églises et de couvents. Les sermons furent soumis à la censure préalable. Un premier évêché orthodoxe fut fondé en 1833. Un édit de 1836 imposa l'enregistrement d'office comme orthodoxe des enfants issus de mariages mixtes.

La persécution se déchaîna avec plus de brutalité dans les Confins. Les biens de l'Église catholique furent confisqués et Grégoire XVI éleva une inutile protestation (1842). L'orthodoxie, avec l'appui du rénégat Siemanszko, évêque de Brest-Litovsk, reprit la politique de la grande Catherine et mena la guerre contre les Uniates. L'Union fut supprimée en 1838. Les biens des églises et des couvents uniates furent distribués à l'Église orthodoxe. Le peuple fut soumis à une conversion forcée. Les Basiliennes de Minsk furent torturées, on leur creva les yeux, on les enterra vivantes, elles se refusèrent à abjurer.

Une grande émigration fut la suite de cette persécution. Plus de 5 000 émigrés vinrent se fixer en France; ils formèrent des Comités et s'efforcèrent d'intéresser l'Europe à leur cause. Mickiewicz enseigna la littérature slave au Collège de France. Les sympathies du gouvernement de 1848, avec Lamartine, demeurèrent sans effet.

Les Polonais formèrent une division pour participer à la guerre de Crimée. Napoléon III victorieux eut le désir au Congrès de Paris (1856) d'exiger de la Russie le rétablissement du Royaume de Pologne selon les stipulations du Congrès de Vienne; mal soutenu par l'Angleterre, il se contenta de vagues engagements qui ne furent pas tenus. A la suite de l'agitation de juin 1862, Alexandre II essaya d'accorder un gouvernement civil distinct; c'était trop tard : un Comité national central s'était constitué qui provoqua l'insurrection de 1863. Napoléon conçut alors un plan de reconstitution de la Pologne dont l'Autriche serait le pivot. Mais la Prusse effrayée agit auprès de l'Angleterre pour l'empêcher d'appuyer ce projet. Malgré des efforts d'héroïsme, les Polonais abandonnés à eux-mêmes furent encore écrasés.

En 1864, Bismarck et Gortchakov promettent de se concerter pour pratiquer en Pologne une politique anticatholique commune. Aussitôt le gouvernement confisca tous les biens ecclésiastiques et toutes les fondations pieuses, n'accordant au clergé que de maigres pensions. Un oukase sécularisa la plupart des ordres religieux et supprima plus de cent couvents d'hommes. De tels obstacles furent si opposés au recrutement qu'il n'existait plus dans tout le royaume en 1905 que 8 monastères de femmes et 5 d'hommes. L'Académie ecclésiastique de Varsovie fut supprimée (1868). Interdiction aux évêques et aux curés de quitter leur diocèse ou leur paroisse sans permission spéciale, de correspondre avec Rome (1867). Les évêques perdirent le droit de déplacer les curés; ils furent exilés au fond de la Russie (de 1870 à 1872 pas un évêque dans le royaume). Un oukase de 1867 soumet le clergé à l'autorité du « Collège ecclésiastique catholique de Pétersbourg » qui n'est pas reconnu canoniquement et qui n'a plus de rapport avec Rome depuis l'année précédente. Le clergé uniate fut particulièrement molesté; l'évêque Kalinski et beaucoup de prêtres furent déportés, le peuple fut contraint de passer à l'orthodoxie.

En 1882, un accord intervenu entre la Russie et Léon XIII permit de pourvoir les évêchés vacants, mais la persécution continua. On espéra une détente à l'avènement de Nicolas II (1894), mais l'apaisement n'eut pas lieu. Pendant la guerre contre le Japon, le corps expéditionnaire russe comptait 40 p. 100 de Polonais. L'oukase de tolérance (avril 1905) reconnaissant théoriquement l'égalité des cultes fut suivi par le manifeste du 30 octobre annonçant la convocation d'un parlement... En Podlachie et dans les pays de Chelm, 150 000 Uniates convertis par force à l'orthodoxie reviennent aussitôt à Rome. Les Polonais réclamèrent l'autonomie. Certains essayèrent même d'obtenir l'indépendance par un effort militaire régulier et suivirent un homme d'une énergie indomptable, déporté quelques années auparavant, Pilsudski. Le mouvement n'ayant pas réussi, les révoltés durent se réfugier en Galicie. Ce que les violents n'avaient pu conquérir, les modérés l'obtinrent, du moins partiellement. Les paysans introduisirent le polonais dans les administrations communales. Des écoles privées purent se fonder : ce fut aussitôt une efflorescence d'écoles primaires, d'établissements secondaires et d'universités populaires. Les Polonais mul-

tiplièrent les unions économiques, les cercles agricoles, les coopératives ouvrières de consommation. A la Douma, une cinquantaine de députés polonais se trouvèrent les arbitres de la majorité. Le gouvernement en prit peur. L'oukase du 16 juin 1907 prononçait la dissolution de la Douma et déclarait que les éléments non russes ne devaient pas se trouver au Parlement en nombre suffisant pour être maîtres des destinées de l'État russe. A la IIIe et à la IVe Douma, les 18 députés polonais furent sans influence, le gouvernement put revenir impunément au système russificateur.

2° *Allemagne.* — Bismarck était convaincu que le clergé était, avec la noblesse, l'élément le plus dangereux du Polonisme. Il déclarait un jour : « Quand j'ai engagé le Kulturkampf, j'y ai été principalement déterminé par le côté polonais de la question. » Il inaugura cette lutte fameuse, le 8 juillet 1871, par la suppression du « Département catholique » au ministère de l'Instruction publique et des cultes. En mai 1873, une loi spéciale enlevait aux prêtres l'inspection de l'enseignement religieux dans les écoles et imposait l'emploi de la langue allemande. Les sermons devaient être soumis au contrôle des agents gouvernementaux. D'impitoyables mesures de rigueur furent prises contre les récalcitrants. Les séminaires de Posen et de Gniezno furent fermés. Ledochowski, archevêque de Posen, fut emprisonné (février 1874) puis frappé de bannissement, ainsi que son auxiliaire et l'évêque de Gniezno. En 1880, sur 40 doyens 35 étaient en prison, et 97 paroisses se trouvaient sans prêtre... Le gouvernement ferma 296 monastères. Bismarck, en dix années de lutte, infligea aux Polonais de grands dommages matériels, mais il ne réussit pas à les vaincre. Il avait commis une erreur psychologique profonde. En essayant de violenter leur conscience, il avait réalisé l'union de toutes les classes, augmenté le prestige du clergé et exalté dans les masses l'idée nationale.

En 1885, une ordonnance de Puttkamer prononça l'expulsion de tous les Polonais ressortissants d'un État étranger; elle fut exécutée malgré la réprobation de cette mesure par le Reichstag et l'opposition du centriste Windthorst. La loi de colonisation d'avril 1886 permit de remplacer les Polonais par des colons allemands dans les provinces de Posnanie et de Prusse occidentale. L'enseignement du polonais y est supprimé en 1887.

Cette persécution s'atténua sous le chancelier Caprivi (1890-1894) qui désirait capter les suffrages des députés polonais, mais reprit sous Hohenlohe (1894-1900) et Bülow (1900-1909). Il se fonda même une association, l'Ostmarkverein, pour lutter contre le polonisme considéré comme un danger national. En 1906-1907 éclata une grève scolaire qui dura huit mois et à laquelle prirent part 100 000 enfants. La loi d'expropriation du 20 mars 1908 autorisait l'État à ordonner la vente forcée des domaines polonais dont il jugeait utile l'acquisition. Et comme cette arme paraissait insuffisante, Bethmann-Hollweg avait préparé une loi de lotissement que la guerre ne permit pas au Landtag de voter.

Malgré tout, les Polonais résistèrent avec une organisation puissante; l'Association des grands propriétaires fonciers, créée en 1902, les « Cercles agricoles » de Jackowski, les Mutualités de Wawrzyniak, les banques de lotissements de Sikorski, brisèrent l'assaut des lois prussiennes. D'autre part, le niveau d'instruction de la masse était relativement élevé grâce aux efforts d'organisations variées telles que les sociétés de gymnastique (Sokols) ou la Société des bibliothèques populaires.

3° *Autriche-Hongrie.* — La situation des Polonais était incontestablement meilleure en Autriche. Ils n'eurent pas à subir de persécution religieuse, les plus hautes fonctions leur étaient ouvertes, ils bénéficièrent de libertés autonomiques précieuses. Dans la lutte entre centralistes et fédéralistes, les Polonais appuyaient énergiquement ces derniers, qui leur permettaient de conserver leur autonomie à l'intérieur de la monarchie. Après la réforme de 1907, ils avaient 106 représentants au Reichrat. La diète de Galicie, élue selon le système des curies et présidée par un maréchal choisi par l'empereur parmi les députés, possédait des attributions législatives étendues. Elle désignait un conseil exécutif de huit membres, présidé par le maréchal, qui fonctionnait en permanence sous le nom de Département du pays... Le développement intellectuel était brillant : Académie des Sciences de Cracovie, Universités de Cracovie et de Lwow (8 000 étudiants); 157 établissements secondaires (50 000 élèves); 6 000 écoles primaires instruisaient 1 128 000 enfants. La « Société des Cercles agricoles » enseignait aux paysans les méthodes modernes d'exploitation, de nombreuses « Caisses Reiffeisen » leur fournissaient des prêts à long terme.

La question Ruthène fut exploitée par l'Ostmarkverein contre les Polonais. La Galicie renfermait une importante minorité ruthène (3 200 000 contre 4 672 000 Polonais latins). Ces Ruthènes n'étaient pas molestés; ils bénéficiaient de leur langue considérée comme seconde langue locale, de leurs églises (où le rite grec était célébré), de leurs écoles. Néanmoins les chefs du nationalisme ruthène réclamaient depuis 1893 le partage de la Galicie, c'est-à-dire l'autonomie des Ruthènes à l'est du San.

III. Époque contemporaine. — 1° *La Pologne en 1914.* — Démembrée depuis près d'un siècle et demi, elle continuait à vivre; elle avait triplé sa population, organisé ses forces créatrices, maintenu et enrichi son individualité morale. En Russie, le Royaume comptait 12 467 300 habitants, les trois quarts étaient Polonais; 500 000 Polonais étaient disséminés dans le reste de l'empire, se consacrant principalement à l'industrie, au commerce et aux professions libérales. En Autriche-Hongrie, 4 637 000 Polonais peuplaient la Galicie, 235 000 habitaient en Silésie de Teschen, 200 000 en territoire hongrois, 36 000 en Bukovine, 12 000 en Bosnie. En Allemagne, 1 291 000 Polonais habitaient la Posnanie, 603 000 la Prusse occidentale, 1 258 000 la Haute-Silésie; il faut y ajouter plus de 500 000 dispersés à travers l'Allemagne, et dont un grand nombre vivaient en masses compactes en Westphalie et dans les provinces rhénanes.

Dans les cinquante dernières années, les conditions politiques et économiques avaient déterminé un grand mouvement d'émigration. Il y avait aux États-Unis plus de 3 millions de Polonais (plus de 300 000 dans la seule ville de Chicago), 100 000 au Brésil.

2° *La question juive.* — Sauf en Pologne prussienne, elle se posait avec acuité. Les juifs, au nombre de 5 millions, habitaient surtout les villes, dont ils formaient le tiers des habitants. L'égalité civile avait été accordée aux juifs du royaume en 1862. Cette mesure, ainsi que les « Lois de Mai » d'Ignatief (1882), avait déterminé une forte immigration juive. On y retrouve les trois quarts des juifs russes. Ce système avait le double avantage de débarrasser la Russie d'un élément gênant et de compliquer les difficultés des Polonais. Cet élément non assimilable offrait un terrain favorable aux idées révolutionnaires; il détermina une perturbation profonde dans les conditions économiques et sociales au moment même où s'élaborait une petite bourgeoisie polonaise. Cependant il n'y eut en Pologne aucun pogrom comme il s'en déchaîna en Russie en 1905. Ce fut même le juif Versari qui repré-

senta Varsovie en 1912 à la quatrième Douma.

3° *La grande guerre.* — L'Europe étant entrée en guerre, 1 400 000 Polonais furent mobilisés; 800 000 dans l'armée russe, 300 000 dans l'armée allemande, 300 000 dans l'armée austro-hongroise. Ils étaient appelés à combattre les uns contre les autres pour défendre les intérêts respectifs des trois empires qui avaient consommé ensemble le partage et l'asservissement de leur patrie. Tous avaient les yeux fixés sur l'idéal d'un État polonais reconstitué, mais ils s'orientaient dans trois voies principales : les *indépendantistes* entendaient s'appuyer sur la masse nationale pour obtenir la libération totale et définitive; les *ententophiles*, considérant l'Allemagne comme l'ennemi principal de la Pologne, mettaient leur espoir dans l'alliance franco-russe; les *austrophiles* espéraient la reconstitution de la Pologne sous le sceptre des Habsbourg dans une monarchie trialiste.

Au milieu d'août 1914, une proclamation du Grand-Duc Nicolas, conçue en termes vagues, et des manifestes aussi peu précis de l'Allemagne et de l'Autriche posèrent la question polonaise. Un Comité national se fonda à Cracovie, un autre à Varsovie qui se transporta ensuite à Paris; des légions de volontaires se réunirent sous Pilsudski. En 1916, Guillaume II et François-Joseph promulguèrent l'Acte du 5 novembre qui créait une sorte d'État polonais; un Conseil d'État provisoire fut nommé en janvier 1917, mais en juillet suivant un des directeurs, Pilsudski, était interné à Madgebourg.

4° *La résurrection.* — En France le décret du 4 juin 1917 jetait les bases d'une armée polonaise régulière; Haller vint en prendre le commandement. En décembre, le président Wilson, formulant les 14 points de son programme, se prononçait pour « la création d'une Pologne indépendante avec accès sur la mer »; ce qui fut décidé par la déclaration de Versailles (3 juin 1918). Le 8 octobre 1918, le Conseil de régence proclama l'État polonais unifié et annonça la convocation d'une Diète. Celle-ci, réunie le 20 février suivant, confirma les pouvoirs de Pilsudski et vota une grande réforme agraire... Cependant le Traité de Versailles fixait le statut territorial du nouvel État. Celui-ci se trouvait bientôt en conflit armé avec les Ruthènes, les Allemands et les Tchèques. Ces conflits liquidés, commença la guerre contre les Bolcheviks. Le 15 août au soir, les patrouilles de l'armée rouge étaient dans les faubourgs de Varsovie. Mais le général Weygand venait d'y entrer, envoyé en toute hâte par Millerand; deux semaines plus tard, toute la Pologne était dégagée. Par le traité de Riga (18 mars 1921) la Pologne victorieuse obtint des conditions territoriales très modérées et la répudiation officielle des démembrements opérés par la tsarisme.

Deux jours plus tard, avait lieu le plébiscite prévu par le traité de Versailles pour l'attribution de la Haute-Silésie. L'interprétation en fut dévolue au Conseil de la Société des Nations qui attribua à l'Allemagne la plus grande partie du pays, à la Pologne la majeure partie du « triangle industriel » avec 75 p. 100 du charbon, 96 p. 100 du minerai de fer, 81 p. 100 du zinc, 70 p. 100 du plomb, la majeure partie des hauts fourneaux et des établissements industriels. Les Allemands affirmaient que, séparées de l'Allemagne, ces industries étaient condamnées à la ruine : ces prédictions pessimistes et intéressées ne semblent pas devoir se réaliser. La frontière du côté de la Lithuanie fut fixée en mars 1923. Par une série d'accords politiques et économiques avec les États voisins, la Pologne a consolidé sa position internationale en même temps qu'elle travaillait, par un grand effort industriel et commercial, à relever les ruines accumulées par l'oppression étrangère et par la guerre.

5° *État présent.* — La Constitution fut votée par la Diète le 17 mars 1921. La Charte garantit l'égalité absolue de tous les citoyens. Le gouvernement est responsable devant la Diète élue au suffrage universel, égal, direct, secret et proportionnel, par tous les citoyens ayant 21 ans révolus, sans distinction de sexe. Un Sénat est élu dans les mêmes conditions. Réunis en congrès, la Diète et le Sénat choisissent le président de la République. A la suite des événements du 12 mai 1926, le maréchal Pilsudski refusa la présidence dont les pouvoirs lui paraissaient trop limités. Le 22 juillet suivant, la Constitution fut modifiée pour permettre au gouvernement de passer outre quand le Parlement montre une trop longue incertitude.

a) Catholiques. — La religion catholique est celle de l'immense majorité du pays.

Il y a 16 sièges épiscopaux groupés autour des trois métropoles : (Cracovie, fondé au x^e^ siècle; dépendant directement du Saint-Siège, comprend 975 525 cath., 3 489 prot., 64 811 juifs; l'évêque a le titre de prince et porte sur la chasuble le rational brodé par la reine Hedwige).

Gniezno, fondé vers l'an 1000, primat depuis 1418, uni à *Poznan* en 1821, comprend 1 694 000 cath., sur 1 974 000 habitants; a comme suffragant Chelmno (Kulm), lequel, fondé en 1243, compte 789 276 cath. sur 1 506 139 habitants.

Leopol (Lemberg), fondé en 1376, comprend 1 054 767 cath. contre 44 484 prot., et 614 000 juifs; ses deux suffragants sont : Przémysl, érigé en 1375, avec 1 400 000 habitants, dont 1 182 402 cath., 6 134 prot. et 196 635 juifs; et Tarnow, érigé en 1785, avec 909 198 habitants, dont 799 944 cath., 78 031 juifs et 3 423 protestants.

Varsovie, érigé en 1798, compte 1 506 372 catholiques, avec huit suffragants : Kielce, fondé en 1805, comprend 1 232 480 cath. contre 245 000 juifs, 1 100 schism., 14 400 prot., 1 000 mariavites; Lods, érigé en 1920, par démembrement de la partie occidentale de Varsovie, comprend 532 908 cath.; Lublin, érigé en 1805, groupe 931 242 cath. contre 270 880 schism., 42 730 prot., 230 830 juifs; Plotzk, fondé en 1090 par Boleslas le Grand, 757 361 habitants, dont 638 704 catholiques; Podlachie ou Janow, érigé en 1818, modifié en 1921, 641 223 cath.; Sandomir, érigé en 1818, 940 325 catholiques; Wlotslawek ou Couïavie Kalisz, fondé en 1075, 1 512 291 cath. (on y vénère le sanctuaire de Notre-Dame de Gidle); Sejny ou Augustow, érigé en 1798, s'étend en Pologne et en Lituanie, 696 811 cath., dont 391 818 dans la partie polonaise.

Wilna, érigé en 1387, dépend de Mohilev et déborde aussi sur la Lituanie : 1 429 515 cath. dont 194 000 en Lituanie.

Le nombre des prêtres est peu élevé : 7 382 groupés en 390 doyennés, desservent 4 128 paroisses. Il y a 1 425 religieux et 5 806 religieuses; la liberté reconquise permettra d'augmenter ces effectifs insuffisants.

A Leopol, à côté du rite latin, il y a un archevêque de rite *arménien* depuis 1365, avec 3 doyennés, 10 paroisses et 14 prêtres, 3 878 cath. (800 arméniens schismatiques), et un archevêque de rite *grec-ruthène* depuis 1156, avec 754 paroisses, 1 017 prêtres, 1 335 977 cath., qui a 3 suffragants : Lutsk, rétabli en 1915; Przémysl, depuis le XIII^e^ s., avec 53 doyens, 687 paroisses, 786 prêtres, 1 252 492 catholiques; Stanislawow, érigé en 1885 (1 387 930 habitants dont 1 022 000 catholiques; 433 paroisses, 534 prêtres). A ce rite appartiennent 159 religieux et 158 religieuses. Les grecs-ruthènes ont plusieurs autres sièges en Pologne.

La nomination des évêques est réglée par décret de la Consistoriale du 20 août 1922. Tous les trois ans

les évêques de Pologne communiquent au métropolitain le plus ancien les noms des prêtres qu'ils jugent les plus dignes. Le président dresse la liste alphabétique des candidats sans mentionner leurs protecteurs. Au moment d'une vacance épiscopale, le Saint-Siège se renseigne auprès des évêques de la province sur les opportunités de lieu et de siège.

Concordat. Le Concordat de 1925 règle en vingt-sept articles la liberté religieuse, la répartition des diocèses, la nomination aux évêchés, l'enseignement religieux dans les écoles publiques, la condition légale du clergé séculier et régulier, la propriété ecclésiastique, le rachat par l'État des anciens domaines agricoles du clergé. L'article 1 reconnaît à l'Église catholique en Pologne « le libre exercice de son pouvoir spirituel et de sa juridiction ecclésiastique, de même que la libre administration et gestion de ses affaires et de ses biens, conformément aux lois divines et au droit canon ». L'article 4 promet, en certaines hypothèses, à la hiérarchie religieuse le concours du bras séculier. Les articles 11 et 12 réservent au Saint-Siège les choix épiscopaux. Cependant le choix est préalablement notifié au président de la République qui peut faire valoir ses objections de caractère politique contre telle ou telle désignation. L'article 13 statue que la religion sera obligatoirement enseignée à la jeunesse catholique dans les établissements primaires et secondaires par des maîtres que les évêques devront agréer et contrôler. Même contrôle épiscopal sur l'enseignement supérieur des sciences ecclésiastiques. L'article 15 exonère des impôts immobiliers les édifices du culte, séminaires, noviciats et monastères. Les articles 5 et 22 maintiennent les privilèges des clercs dans des limites compatibles avec les nécessités modernes. Ce Concordat est une formule heureuse d'harmonie entre l'Église et l'État.

b) Protestants. — La Réforme en Pologne fut favorisée par le souvenir de l'hussitisme qui s'était répandu surtout après 1420, par l'influence croissante de la noblesse qui saisit cette occasion de se soustraire à la juridiction épiscopale et de se libérer des charges dues à l'Église, et aussi par la riche bourgoisie allemande qui avait colonisé en Pologne. La Réforme ne se propagea guère que dans la noblesse, et encore le mouvement fut-il plutôt économique et politique que religieux; aussi ceux qui embrassèrent l'hérésie cessèrent de s'y intéresser dès qu'ils eurent obtenu les avantages temporels qu'ils convoitaient. Après avoir crû rapidement pendant une cinquantaine d'années, le protestantisme ne tarda pas à décliner soit par l'effet de sa propre impuissance, soit par suite de la réaction catholique.

La Pologne avait d'abord été très accueillante pour les hérétiques : les Frères Tchèques expulsés de Bohême, les deux Socin, Bernard Ochin, Stancaro, Alciat, Wergerius. Sigismond le Vieux publia une série de décrets contre l'hérésie, mais ne les fit pas exécuter. Son fils, Sigismond Auguste, accepta un compromis qui accordait aux protestants l'égalité de droits avec les catholiques et les exemptait de la juridiction des tribunaux ecclésiastiques. Au milieu du XVI^e^ siècle, dans les deux chambres de la Diète polonaise il n'y avait presque que des protestants. Mais les sectes se combattirent entre elles, de plus les luthériens n'avaient pas grand prestige parce qu'allemands. Sous Sigismond III (1587-1632), les catholiques reconquirent la prépondérance dans l'État. Au moment du partage de la Pologne, le protestantisme n'existait plus. La Prusse essaya vainement de protestantiser la partie qu'elle s'était attribuée.

État actuel du protestantisme. Les calvinistes, peu nombreux, se groupent autour de deux consistoires à Varsovie et à Wilno.

Les luthériens se décomposent en trois confessions : à Varsovie, le Consistoire évangélique d'Augsbourg groupe 450 000 adeptes, allemands pour les deux tiers; l'Église-Unie, avec consistoire à Poznan, compte 600 000 adeptes, presque tous allemands; l'Église confédérée helvétique d'Augsbourg, dont le consistoire est à Biala, compte 40 000 adeptes, presque tous allemands.

En 1921, a été créée à Varsovie une faculté de théologie évangélique avec cinq chaires.

Propagande protestante en Pologne. Depuis la reconstitution de l'État, les sectes méthodistes, anabaptistes et adventistes déploient la plus grande activité. Leur propagande est à la fois philanthropique et religieuse. La Y. M. C. A. s'efforce de gagner la sympathie des sphères intellectuelles. Les résultats de cette propagande sont médiocres : elle n'obtient que l'indifférentisme religieux.

c) Mariavites. — Secte d'exaltés qui se groupèrent, au début du XX^e^ siècle, autour d'un petit nombre de prêtres révoltés, trompés par une intrigante, nommée Kozlowska, qui prétendait être la sainte Vierge. Ils étaient secrètement favorisés par le gouvernement du tzar. Leur *Credo* représente un ensemble d'absurdités. Leurs évêques se sont fait sacrer par les Vieux-Catholiques.

d) Indépendants. — Secte qui naquit à la même époque parmi les émigrés polonais d'Amérique et groupa 30 000 adhérents. Après la restauration de la Pologne, elle s'intitula Église Nationale et s'efforça d'attirer à elle l'ensemble du pays et de le séparer de Rome. Malgré l'appui des partis avancés, elle n'a pas pu obtenir la reconnaissance légale.

Dans sa conférence, *Pourquoi la France aime la Pologne*, Paris, 1924, Mgr Baudrillart indique bien les raisons qui expliquent l'amitié des deux peuples. « De ces raisons, dit-il, les unes sont générales et reposent sur certains traits communs; les autres sont plus particulières et reposent sur des faits historiques et des services rendus. Elles se réunissent toutes au cours du XIX^e^ siècle pour former la grande amitié franco-polonaise qui se manifeste dans sa plénitude à partir de 1830. » Ces diverses considérations sont excellemment développées.

René HEDDE.

POLYCARPE. — Saint Polycarpe, dont A. Lelong a publié l'épître, avec les Actes de son martyre, dans le tome III des *Pères Apostoliques*, coll. Hemmer et Lejay, Paris, 1910, est né vers l'an 80 et fut disciple de Jean l'Évangéliste. Jeune encore, il fut évêque de Smyrne, et, en cette qualité, reçut saint Ignace d'Antioche qui se rendait à Rome pour y subir son supplice. En 154, il allait lui-même dans cette ville, pour discuter avec le pape Anicet la question de la Pâque et défendre l'usage de son église : on ne s'entendit pas, mais on se sépara en paix. Peu de temps après, en 155 ou 156, Polycarpe mourait martyr, tué d'un coup de poignard sur le bûcher, et puis consumé par le feu. C'est dans le stade de Smyrne, situé à mi-côte du mont Pagus, que le noble vieillard donna ainsi sa vie pour Dieu. « Insulte le Christ, lui dit le proconsul. — Il y a quatre-vingt-six ans que je le sers, répond Polycarpe, et il ne m'a jamais fait aucun mal. Je suis chrétien. » Ses cendres furent mises dans un lieu consacré, où chaque année l'on vint célébrer l'anniversaire du martyre. Les détails de cette mort héroïque ont été conservés par une lettre que l'Église de Smyrne adressa, dans l'année même qui suivit le martyre, à l'Église de Philomélium (au fond de l'Asie Mineure) « et à toutes les chrétientés du monde appartenant à l'Église universelle ». Ce récit est la plus ancienne des pièces que l'on appelle « Actes des martyrs ».

Saint Irénée, qui a connu saint Polycarpe, relève avec force son amour de la tradition et de la saine doctrine. Il nous dit aussi que l'évêque de Smyrne

avait écrit un certain nombre de lettres; mais nous ne possédons que son épître aux Philippiens, composée à l'occasion du passage de saint Ignace parmi eux et peu après sa mort. Comme il y est question des lettres d'Ignace, dont on voudrait bien se débarrasser, on en a attaqué également l'authenticité, et tout aussi vainement. « Nous ne l'avons entière, écrit J. Tixeront, *Précis de patrologie*, Paris, 1918, p. 23, 24, que dans une version latine médiocre. Tous les manuscrits grecs connus s'arrêtent vers la fin du chapitre IX. Heureusement Eusèbe a reproduit tout ce chapitre IX et le chapitre XIII, les deux plus importants... L'écrit de Polycarpe est du reste peu original et extrêmement terne de pensée et de style. L'évêque de Smyrne voulant exhorter les Philippiens qu'il connaissait peu, a composé sa lettre de conseils empruntés au Nouveau Testament et surtout à l'épître de saint Paul aux Philippiens. »

Dans l'édition de 1922 du martyrologe romain, saint Polycarpe a une double mention, le 26 janvier et le 23 février.

J. Bricout.

POLYEUCTE. — Saint Polyeucte est mentionné, au 13 février, dans le martyrologe romain. « Officier de l'armée romaine à Mélitène en Arménie, écrit dom Baudot, *Dictionnaire d'hagiographie*, Paris, 1925, p. 535, il était encore païen quand éclata la persécution de Dèce. Néarque son ami, fervent chrétien, le décida à se convertir. A peine baptisé, il se déclara hautement chrétien, fut arrêté, et, soupirant après le martyre, il se montra inébranlable en face des tourments cruels comme aussi des larmes que versaient les siens. Il fut décapité (sous Dèce en 250, ou sous Valérien en 259). Il eut au IVe siècle une église à Mélitène, une autre à Constantinople au temps de l'empereur Justinien. »

C'est dans Siméon le Métaphraste, hagiographe grec du Xe siècle, que Pierre Corneille puisa le sujet de la tragédie qu'il fit représenter en 1643. Notre grand poète apporta à la donnée historique de multiples modifications; la principale fut de développer le rôle de Pauline, « en lui prêtant un roman de jeunesse, son amour pour Sévère, qui reparaît et complique l'action... Corneille, ajoute l'abbé J. Calvet, *Manuel illustré d'histoire de la littérature française*, Paris, 1920, p. 249, avant de faire jouer sa pièce, la lut à l'hôtel de Rambouillet, qui goûta fort peu ce poème chrétien. On trouvait que la religion était déplacée au théâtre et on s'intéressait beaucoup plus à la situation délicate de Pauline entre Polyeucte et Sévère, qu'au travail de la grâce dans l'âme de Polyeucte et de Pauline. » Le poète passa outre, et le public accueillit *Polyeucte* avec admiration. Une brève analyse de la pièce montrera que ce succès était mérité.

La persécution de Dèce sévit à Mélitène. Polyeucte, « seigneur arménien », voudrait reculer la date de son baptême, pour plaire à Pauline, fille de Félix, gouverneur romain d'Arménie, qu'il vient d'épouser et qu'un songe terrible effraie. Mais Néarque, son ami, déjà chrétien, le décide à ne pas attendre. Or, voici que le songe de Pauline commence à se réaliser. Sévère, « chevalier romain », favori de l'empereur Dèce, n'est pas mort comme on le croyait; il arrive à Mélitène, victorieux, puissant, et ignorant que Pauline, qui l'a aimé, a épousé Polyeucte pour obéir à son père. Sévère a l'âme très noble, et Pauline, qui ne l'a pas moins haute, lui demande de ne plus la revoir.

Au temple, où Polyeucte a dû se rendre pour le sacrifice, Polyeucte, qu'anime la grâce de son récent baptême et qui, à son tour, a arraché Néarque à ses hésitations, Polyeucte, aux yeux de Félix, renverse la statue « du plus puissant des dieux ». Néarque, sur-le-champ, a été puni de la mort. Polyeucte subira le même sort, « s'il persiste à demeurer chrétien ». Les menaces, la mort ne l'épouvantent pas; mais il appréhende les larmes de celle qu'il aime. Et c'est alors sa touchante prière dans la prison, acte IV, scène II :

Source délicieuse, en misères féconde,
Que voulez-vous de moi, flatteuses voluptés?
Honteux attachements de la chair et du monde,
Que ne me quittez-vous, quand je vous ai quittés?
Allez, honneurs, plaisirs, qui me livrez la guerre :
Toute votre félicité,
Sujette à l'instabilité,
En moins de rien tombe par terre,
Et comme elle a l'éclat du verre,
Elle en a la fragilité.
. . . . . .
Que cependant Félix m'immole à ta colère [ô Dèce];
Qu'un rival plus puissant éblouisse ses yeux;
Qu'aux dépens de ma vie il s'en fasse beau-père,
Et qu'à titre d'esclave il commande en ces lieux :
Je consens, ou plutôt j'aspire à ma ruine.
Monde, pour moi tu n'as plus rien.
Je porte en un cœur tout chrétien
Une flamme toute divine;
Et je ne regarde Pauline
Que comme un obstacle à mon bien.

Arrive Pauline. Elle reproche à Polyeucte de ne plus l'aimer. Polyeucte, fortement ému, s'écrie :

Seigneur, de vos bontés il faut que je l'obtienne :
Elle a trop de vertus pour n'être pas chrétienne.

Et c'est le célèbre dialogue que tout le monde se rappelle :

Pauline
Quittez cette chimère, et m'aimez.
Polyeucte
Je vous aime,
Beaucoup moins que mon Dieu, mais bien plus que moi-[même]
Pauline
Au nom de cet amour, ne m'abandonnez pas.
Polyeucte
Au nom de cet amour, daignez suivre mes pas.
Pauline
C'est peu de me quitter, tu veux donc me séduire?
Polyeucte
C'est peu d'aller au ciel, je vous y veux conduire.
Pauline
Imaginations!
Polyeucte
Célestes vérités!
Pauline
Étrange aveuglement!
Polyeucte
Éternelles clartés!
Pauline
Tu préfères la mort à l'amour de Pauline!
Polyeucte
Vous préférez le monde à la bonté divine!
Pauline
Va, cruel, va mourir : tu ne m'aimas jamais.
Polyeucte
Vivez heureuse au monde, et me laissez en paix.

« Nous avons ici un des plus beaux exemples qui soient du sublime cornélien », écrit l'abbé J. Calvet, *Morceaux choisis des auteurs français*, Paris, 1920, p. 306, 307, qui ajoute : « Corneille est un grand psychologue et il le montre bien ici. Polyeucte sent le danger et il se défend par des paroles sévères qui dépassent sa pensée et ses sentiments, mais qui ont pour but de créer l'irréparable. »

Polyeucte, avant de partir à la mort, « résigne » à Sévère le trésor qu'est Pauline. Mais ceux-ci sont trop grands pour faire ce qu'il leur conseille. Félix essaie d'obtenir de son gendre une parole d'apostasie. C'est en vain. Qu'on exécute donc ses ordres.

Pauline
Où le conduisez-vous?

FÉLIX
A la mort.
POLYEUCTE
A la gloire.
Chère Pauline, adieu : conservez ma mémoire.
PAULINE
Je te suivrai partout, et mourrai si tu meurs.
POLYEUCTE
Ne suivez point mes pas, ou quittez vos erreurs.

Polyeucte est mort. Pauline est subitement illuminée par la grâce :

Je vois, je sais, je crois, je suis désabusée...

Sévère reproche à Félix sa lâche ambition. Félix se proclame, lui aussi, chrétien, et Sévère fait entendre qu'un jour peut-être il suivra ces exemples.

Pour que des spectateurs s'intéressent vivement à pareille tragédie, il faut assurément qu'ils soient à même de sentir, de comprendre, d'apprécier l'héroïsme chrétien et la puissance merveilleuse de la grâce divine qui s'y manifestent; il faut aussi que les acteurs soient capables d'exprimer ces pensées et ces sentiments dans toute leur force, mais sans exagération ridicule et choquante. Sans exagération, ai-je dit. Il y a là, en effet, un danger contre lequel on doit se mettre en garde, si l'on veut ne pas rendre l'héroïsme de Polyeucte odieux et invraisemblable. Mais, cette double condition remplie, la pièce de Corneille ne cessera jamais d'être admirée et de faire grand bien aux âmes.

J. BRICOUT.

POLYGLOTTES. — Ce terme de Polyglottes signifie « en plusieurs langues ». En Introduction biblique, il est réservé pour désigner les Bibles qui contiennent le texte des Livres saints en plusieurs langues, la langue originale accompagnée de plusieurs versions anciennes. Ces textes sont reproduits en colonnes parallèles ou juxtaposés sur la même page, afin que le travailleur qui s'en sert puisse immédiatement se rendre compte, sans avoir à déployer une foule de livres, de l'état actuel d'un passage de la Bible dans l'original et dans les versions anciennes.

Les Hexaples, dressés par Origène, forment un premier essai de Polyglotte. Origène avait, en effet, rangé en six colonnes parallèles (d'où le nom d'Hexaples) le texte hébraïque, sa transcription en lettres grecques, la version d'Aquila, celle de Symmaque, la version des Septante, celle de Théodotion. Pourtant, il a fallu attendre la renaissance des études bibliques au XVI^e^ siècle pour voir apparaître la publication de recueils contenant le texte original et les versions anciennes de la Bible. Quatre polyglottes sont demeurées célèbres : celles d'Alcala, d'Anvers, de Paris et de Londres.

1° *La Polyglotte d'Alcala.* — Elle fut imprimée de 1514 à 1517, mais ne parut qu'en 1520, trois ans après la mort de celui qui en avait conçu le projet et qui en fit les frais, le grand cardinal Ximénès, archevêque de Tolède (1436-1517). Elle porte le nom de *Complutensis*, parce qu'elle fut publiée à Alcala, *Complutum* en latin. Le soin en fut confié dès 1502 à plusieurs professeurs de l'université d'Alcala, aidés de trois savants juifs convertis. Les quatre premiers de ses six volumes in-folio contiennent l'Ancien Testament avec l'hébreu, le latin et le grec, qu'accompagnent le Targum (traduction araméenne) du Pentateuque et une traduction latine. Le cinquième volume contient le grec du Nouveau Testament avec la Vulgate latine. Le sixième volume contient deux dictionnaires, hébreu et chaldaïque, une grammaire hébraïque et des tables diverses.

Il ne fut tiré que 600 exemplaires de cette Polyglotte; la dépense totale s'éleva à plus de 50 000 ducats; quoique chaque exemplaire revînt à plus de quatre-vingts ducats, le cardinal Ximénès avant de mourir régla que le prix de vente serait seulement de six ducats et demi.

2° *La Polyglotte d'Anvers.* — Elle fut publiée à Anvers aux frais du roi d'Espagne, Philippe II, de 1569 à 1572; elle porte parfois le nom de *Regia*, à cause du patronage royal de Philippe II, ou celui de *Plantiniana*, parce qu'elle fut imprimée par les presses de Christophe Plantin qui avait fait fondre exprès de très beaux caractères. Elle comprend huit in-folio et reproduit tous les textes que l'on trouve dans la Polyglotte d'Alcala et, en plus, une paraphrase chaldéenne, la version syriaque et une traduction latine littérale du texte hébreu par Arias Montanus, qui reproduit avec quelques corrections la traduction du dominicain Santes Pagnino (1470-1541). Elle fut tirée à douze cents exemplaires environ.

3° *La Polyglotte de Paris.* — C'est la plus magnifique par la beauté du papier et l'exécution typographique. Elle parut en dix volumes, grand in-folio, de 1629 à 1645, à Paris. Elle contient tous les textes de la Polyglotte d'Anvers et y ajoute les versions syriaque et arabe complètes de l'Ancien Testament ainsi que le Pentateuque samaritain avec la version samaritaine. Malheureusement toutes les versions ne sont pas dans le même volume et le format grand in-folio rend cette Polyglotte très incommode. Aussi ne se vendit-elle pas beaucoup et l'édition qui avait coûté 100 000 écus ruina l'avocat Le Jay, qui s'en était chargé.

4° *La Polyglotte de Londres.* — Sans être parfaite, elle est la meilleure et la plus complète. On l'appelle parfois Polyglotte *de Walton*, parce qu'elle fut éditée à Londres par Brian Walton, de 1654 à 1657. Elle forme six volumes in-folio; le tome premier s'ouvre par des prolégomènes qui constituent une véritable introduction critique sur les langues sacrées, les éditions et les versions de la Bible : il contient le Pentateuque en huit langues, disposées sur deux pages : l'hébreu, avec la version interlinéaire de Santes Pagnino revue par Arias Montanus, la Vulgate latine de la Bible clémentine, le grec des Septante d'après l'édition romaine du *Vaticanus* avec les variantes de l'*Alexandrinus*, avec la traduction latine de Flaminius Nobilius, le syriaque et le Targum d'Onkelos, chacun avec une traduction latine, le Pentateuque samaritain et la version samaritaine avec une traduction latine, enfin l'arabe avec une traduction latine. Le second tome renferme les livres historiques de Josué à Esther, avec le Targum du pseudo-Jonathan; le troisième renferme Job, les Psaumes, les Proverbes, l'Ecclésiaste, les grands et les petits Prophètes (les Psaumes et le Cantique ont une version éthiopienne); le quatrième contient tous les livres deutérocanoniques, y compris la Prière de Manassé, le troisième livre des Machabées, le troisième et le quatrième livres d'Esdras. Le cinquième volume est consacré au Nouveau Testament : texte grec (édition Robert Estienne) avec la traduction interlinéaire d'Arias Montanus; versions syriaque, persane, latine, arabe, éthiopienne, avec leurs traductions en latin. Le tome sixième se compose de variantes et de notes critiques avec l'Index de l'ouvrage entier. Cette Polyglotte de Londres, mise à l'Index en 1663, ne figure plus dans l'édition officielle de l'Index publiée en 1900.

Au XIX^e^ siècle, les protestants ont publié des Polyglottes, qui renferment une ou plusieurs versions modernes : 1° *La Polyglotte de Bagster*, Londres, 1831. — 2° *La Polyglotte de Stier et Theile*, 1^re^ édit., Bielefeld, 1850-1855; 5^e^ édit., 1890. — 3° *La Triglotte de Levante* : grec et latin, en plus de l'hébreu pour l'Ancien Testament et du syriaque pour le Nouveau, Londres, 1890.

F. Vigouroux a publié une *Sainte Bible Polyglotte* en huit volumes in-8°, Paris, 1900-1909. Les textes sont disposés, l'Ancien Testament sur quatre colonnes (hébreu, Septante, Vulgate, traduction française de Glaire), le Nouveau Testament sur trois colonnes (grec, Vulgate, traduction de Glaire). La Polyglotte de F. Vigouroux contient tous les deutérocanoniques omis par les protestants et le texte hébreu de l'Ecclésiastique.

E. Mangenot, art. *Polyglottes*, dans le *Dict. de la Bible*; F. Vigouroux, *Manuel biblique*, t. I, 13e édit., Paris, 1913, p. 257-260.

P. Synave.

POMAIROLS (Charles de) naquit à Villefranche-de-Rouergue le 23 janvier 1843. Il passa toute sa jeunesse et une partie de son âge mûr dans sa propriété familiale. Il ne vint à Paris que pour y poursuivre l'éducation de ses enfants. Il avait déjà publié deux recueils de poésies, *La Vie meilleure* (1879) et *Rêves et pensées* (1881), que l'Académie française avait couronnés. Par ensuite il publia : *La Nature et l'âme* (1887), *Regards intimes* (1895), *Pour l'Enfant* (1904); puis deux romans, *Ascension* (1910), *Le Repentir* (1912), œuvres d'une haute élévation morale, et divers essais de critique. Par la qualité de son lyrisme, M. Ch. de Pomairols s'apparente à Vigny, à Lamartine et à Sully-Prudhomme. Il a fondé avec Claire Virenque un prix de littérature spiritualiste. Il est mort le 25 janvier 1916.

Léon Jules.

POMPES FUNÈBRES. — I. Monopole. II. Matériel. III. Caractère des funérailles. IV. Transport des corps.

I. Monopole. — L'article 2 de la loi du 28 décembre 1904 a réservé aux communes le monopole du service extérieur des pompes funèbres et a déclaré ce service *public*. Le monopole comprend exclusivement : le transport des corps, la fourniture des corbillards, cercueils, tentures extérieures des maisons mortuaires, les voitures de deuil, ainsi que les fournitures et le personnel nécessaire aux inhumations, exhumations et crémations. Les communes peuvent exercer le service soit directement, soit par entreprise, en se conformant aux lois et règlements sur les marchés de gré à gré et sur les adjudications en matière de travaux publics.

Les fournitures et travaux mentionnés ci-dessus donnent lieu à la perception de taxes, dont les tarifs sont votés par les conseils municipaux et approuvés conformément aux règles nouvelles fixées par les articles 16 et 30 du décret du 5 novembre 1926. Dans ces tarifs aucune surtaxe ne peut être exigée pour les présentations et stations à l'église ou au temple. Art. 115, loi du 5 avril 1884.

Tous objets non compris dans l'énumération ci-dessus sont laissés aux soins des familles. Les communes peuvent les fournir également, mais ils ne font point partie du monopole.

Dans les localités où les familles pourvoient directement ou par les soins de sociétés charitables laïques, en vertu d'anciennes coutumes, au transport ou à l'enterrement de leurs morts, les mêmes usages peuvent être maintenus avec l'autorisation du conseil municipal et sous la surveillance du maire.

Le service des pompes funèbres, bien que public, est facultatif pour les communes, mais elles ont le devoir de veiller à la sépulture décente et gratuite des indigents et à celle de tous les cadavres trouvés sur leur territoire sans que personne prenne soin de leur sépulture.

D'après l'article 19 de la loi du 9 décembre 1905, les associations cultuelles peuvent percevoir des rétributions pour les fournitures et objets destinés au service des funérailles dans les édifices religieux et à la décoration de ces édifices. Elles héritent donc, d'une certaine façon, du monopole réservé aux fabriques par la loi du 28 décembre 1904, mais elles n'ont plus à consulter le conseil municipal pour les tarifs, ni à demander aucune autorisation administrative. Les associations diocésaines n'ayant d'autre but que de subvenir aux frais et à l'entretien du culte et ne demandant pas la jouissance gratuite des églises et de leur mobilier, par application de l'article 5 § 2 de la loi du 2 janvier 1907, ne sauraient en aucune façon exploiter à leur profit l'ancien matériel des pompes funèbres en usage sous le régime des fabriques.

Les contestations entre les municipalités, les familles ou les tiers, à l'occasion du service des pompes funèbres, sont de la compétence judiciaire; seules les difficultés avec les adjudicataires ou fermiers des communes, par assimilation aux marchés de travaux publics, appartiennent au contentieux administratif, dans un grand nombre de cas.

II. Matériel. — L'article 2 § 4 de la loi du 28 décembre 1904 dispose que « le matériel fourni par les communes devra être constitué en vue aussi bien d'obsèques religieuses de tout culte que d'obsèques dépourvues de tout caractère confessionnel. »

Les communes peuvent donc avoir deux matériels des pompes funèbres, l'un muni, l'autre dépourvu d'emblèmes religieux, ou bien un seul matériel, mais disposé de telle façon qu'il puisse servir, par des adjonctions ou par des suppressions, pour les obsèques religieuses et pour les obsèques civiles. L'apposition d'emblèmes religieux sur le corbillard et sur le drap mortuaire doit être faite, à la demande des familles, moyennant le prix global fixé pour chaque classe par le tarif communal; elle ne peut donner lieu à une perception supplémentaire; l'article 97 § 4 de la loi du 5 avril 1884 interdit, en effet, à l'autorité municipale d'établir des distinctions ou des prescriptions particulières en raison des croyances ou du culte du défunt, et l'article 2 de la loi du 15 novembre 1887 défend d'établir, même par voie d'arrêté, des prescriptions applicables aux funérailles, en raison de leur caractère civil ou religieux.

L'article 4 de la loi du 28 décembre 1904 avait décidé que si le matériel à l'usage du service extérieur des pompes funèbres appartenait aux fabriques, celles-ci seraient obligées d'en faire la remise aux communes, tenues de le reprendre pour sa valeur estimative. Les conventions amiables conclues entre les intéressés par application de la disposition qui précède devaient être soumises à l'approbation du préfet; à défaut d'accord, il devait être statué par le conseil de préfecture.

En fait, dans beaucoup de communes, cette cession n'a pas eu lieu et le matériel du service extérieur est resté propriété des fabriques. Survint la séparation de l'Église et de l'État; en vertu de la loi du 9 décembre 1905, puis de la loi du 13 avril 1908, ce matériel est devenu propriété des communes, mais on peut et on doit soutenir qu'il est grevé, comme tout le matériel qui garnissait l'église et qui appartenait à la commune ou à la fabrique, de la servitude d'affectation au service du culte établie par l'article 5 de la loi du 2 janvier 1907.

Un curé peut donc, à notre avis, surtout s'il sait tirer parti de l'ancien matériel du service extérieur et l'affecter, en fait, au service intérieur, repousser toute tentative de revendication ou d'usage de la part de la commune. Comme il a été admis, lors de la discussion, au Sénat, de la loi de 1904 et dans une circulaire ministérielle du 25 février 1905, que la reprise par la commune du matériel du service extérieur n'était obligatoire que dans les localités

où les fabriques exerçaient effectivement le monopole des inhumations, notre solution doit être adoptée *a fortiori* pour le cas où les fabriques n'exerçaient pas ce monopole, mais possédaient un matériel à l'usage du service extérieur, se bornant à le mettre à la disposition des familles qui lui en faisaient la demande.

III. Caractère des funérailles. — Le texte fondamental en cette matière est la loi du 13 novembre 1887.

Nous avons déjà dit que, d'après cette loi, il ne peut pas être établi, même par voie d'arrêté, des prescriptions particulières applicables aux funérailles, en raison de leur caractère civil ou religieux; toutes les prescriptions légales relatives aux honneurs funèbres doivent donc être appliquées, en vertu du même principe, que les funérailles soient religieuses ou qu'elles soient civiles.

D'après l'article 3 de la loi de 1887, tout majeur ou mineur émancipé, en état de tester, peut régler les conditions de ses funérailles, notamment en ce qui concerne le caractère civil ou religieux à leur donner, et le mode de sa sépulture. Il peut charger une ou plusieurs personnes de veiller à l'exécution de ses dispositions. Sa volonté, exprimée dans un testament ou dans une déclaration faite en forme testamentaire, soit devant notaire, soit sous signature privée, a la même force qu'une disposition testamentaire relative aux biens; elle est soumise aux mêmes règles quant aux conditions de la révocation.

Si un acte qui détermine le caractère civil à donner aux funérailles est sous signature privée, il doit donc être établi suivant les principes qui régissent les testaments olographes, il doit, à peine de nullité, être écrit en entier, daté et signé de la main du déclarant; il peut, d'ailleurs, être attaqué pour dol, erreur, violence, suggestion ou captation frauduleuse.

Il ne suffirait donc pas d'apposer une simple signature au bas d'un texte imprimé ou écrit par une tierce personne, il ne suffirait pas davantage d'un document, signé de deux témoins, affirmant l'impossibilité physique de signer, dans laquelle se serait trouvé le défunt.

La loi précise que la déclaration est soumise aux mêmes règles de révocation que les testaments. Or la révocation d'un testament peut être expresse, lorsqu'un testament nouveau détruit l'œuvre du premier, ou tacite, lorsqu'il résulte d'un ensemble de circonstances que telle a été la volonté du défunt.

Lors de la discussion de la loi de 1887, il a été formellement entendu que la révocation tacite d'une déclaration demandant des funérailles civiles devait être admise toutes les fois que le changement de volonté serait établi par un ensemble de faits précis et concordants, démontrant que cette disposition est inconciliable avec les actes postérieurs du défunt. On a cité comme exemple celui d'un homme qui, dans sa jeunesse, avait demandé des obsèques civiles, puis s'était converti, était devenu prêtre et était mort sans avoir songé à révoquer cette disposition. Déclaration du rapporteur à la séance du Sénat du 15 février 1887; déclaration du sous-secrétaire d'État à l'Intérieur. 18 février 1886.

Il en serait de même si une personne, ayant déclaré vouloir être enterrée civilement, recevait avant de mourir, avec sa pleine lucidité d'esprit, les derniers sacrements. Arrêt de la Cour de cassation belge du 3 juillet 1889; jugement du tribunal civil de Nîmes du 14 février 1902, etc. En revanche, le tribunal civil de Mende a jugé, le 26 janvier 1908, qu'on ne saurait considérer comme révoquant une déclaration en vue d'obsèques civiles le fait d'avoir, plus tard, contracté un mariage religieux et celui de s'être retiré d'une loge maçonnique.

A défaut de testament ou de déclaration, la jurisprudence a admis que le droit du conjoint pour déterminer les conditions des funérailles, primait tout autre droit, car le conjoint est présumé connaître, mieux que tous autres, les intentions du défunt. Cependant des circonstances particulières, telles qu'une mésintelligence notoire entre les époux, pourraient détruire cette présomption. Quelques décisions de justice semblent même reconnaître aux tribunaux le droit de déterminer, suivant les circonstances, le membre de la famille auquel il appartient de fixer le mode et le lieu de sépulture.

D'une manière générale, si le défunt est mineur et s'il y a conflit entre les parents, c'est la volonté du père qui prévaut. Il en serait autrement si, par exemple, la séparation de corps avait été prononcée contre le père et si les enfants avaient été confiés à la mère. Si le défunt est majeur mais non marié, en principe, c'est le parent le plus proche qui détermine les conditions des funérailles.

En cas de contestation sur les conditions des funérailles, il est statué, dans le jour, sur la citation de la partie la plus diligente, par le juge de paix du lieu du décès, sauf appel devant le président du tribunal civil de l'arrondissement, qui devra statuer dans les vingt-quatre heures. La décision est notifiée au maire, qui est chargé d'en assurer l'exécution. Il n'est, d'ailleurs, apporté aucune restriction aux attributions des maires en ce qui concerne les mesures à prendre dans l'intérêt de la salubrité publique. Art. 4, loi de 1887.

Est passible des peines portées aux articles 199 et 200 du Code pénal, c'est-à-dire pour la première fois, d'un amende de 16 à 100 francs, pour la première récidive d'un emprisonnement de deux à cinq ans et, pour la seconde récidive, de la détention, sauf application de l'article 463 dudit Code, toute personne qui aura donné à des funérailles un caractère contraire à la volonté du défunt ou à la décision judiciaire, lorsque l'acte constatant la volonté du défunt ou la décision du juge lui aura été dûment notifié.

IV. Transport des corps. — Le transport des corps est autorisé par le maire ou par le sous-préfet, selon qu'il a lieu dans les limites de la commune ou de l'arrondissement. Le transport dans un autre département est autorisé par le préfet du département où le décès a eu lieu. Le transport de l'étranger en France est autorisé par le ministre de l'Intérieur. Décret du 27 avril 1889, article 4.

Sur les mesures à prendre dans l'intérêt de la salubrité publique et pour le maintien de la décence, en ce qui concerne les inhumations, les exhumations, les translations, les embaumements, les incinérations et les moulages de corps, nous renvoyons aux prescriptions très détaillées du décret du 15 avril 1919.

Dalloz, *Codes annotés. Code des lois politiques et administratives*, t. II, V°, *Sépulture*, Paris, 1892; H. Rubat du Mérac, *Le nouveau régime des pompes funèbres*, Paris, 1905; Léon Morgand, *La loi municipale*, Paris, 1923.

Lucien Crouzil.

PONSARD **François** naquit à Vienne dans l'Isère en 1814. Vers la trentaine il quitta le barreau pour le théâtre. Sa première pièce, *Lucrèce*, était une protestation contre les excès du romantisme. Elle fut représentée au lendemain de la chute des *Burgraves* et eut un succès formidable. Ponsard fut sacré chef d'une école nouvelle, « l'école du bon sens ». Au fait c'était simplement un romantique assagi. Ses pièces manquent de psychologie, l'invention est pauvre, la versification souvent laborieuse; mais quelques scènes de *Charlotte Corday* (1856), par exemple, et du *Lion amoureux* (1866), de *L'Honneur et l'Argent* (1853) sont vraiment saisissantes, et si le style n'a que de lointains rapports avec la poésie, il est clair, il est

correct, il repose de l'emphase romantique. Ponsard n'est certes pas un homme de génie, mais c'est un honnête homme et un dramaturge intéressant. Il mourut en 1867.

Léon Jules.

PONTMAIN. — Bourgade du département de la Mayenne, située sur les confins du diocèse de Laval auquel elle appartient et sur la lisière du diocèse de Rennes, devenue célèbre par l'apparition du 17 janvier 1871, et par le pèlerinage qui s'ensuivit. Tout ce que nous allons en dire est emprunté à *Notre-Dame de Pontmain*, par le chanoine André Roulleaux, supérieur des chapelains, Paris, 1924, coll. *Les Grands Pèlerinages de France*.

Les enfants qui virent l'apparition étaient : d'abord, deux frères, Eugène et Joseph Barbedette, âgés de douze et de dix ans; puis, deux fillettes, Françoise Richer, âgée de onze ans, et Jeanne-Marie Labossé, âgée de neuf ans; enfin, le petit Eugène Friteau, âgé de six ans et demi, et la toute petite Boitin, âgée de deux ans et un mois. Ces deux derniers enfants n'ayant été, soit à cause de leur âge soit à cause du peu de temps qu'ils furent devant l'apparition, que des acteurs secondaires, on ne parle ordinairement que du témoignage des quatre premiers. L'événement se produisit le mardi 17 janvier 1871, de 5 heures trois quarts à 8 heures trois quarts du soir. C'est de la grange des Barbedette que les enfants voyaient l'apparition au-dessus du toit de la maison Guidecoq placée juste en face, à 70 pas environ de l'autre côté de la route qui traverse le village.

Voici en quels termes Mgr Wicart, évêque de Laval, décrit la scène du 17 janvier dans sa lettre pastorale du 2 février 1872, portant jugement sur l'apparition :

Un seul enfant d'abord, sorti de la grange où il travaillait avec son frère, « rien que pour voir le temps », dit-il, puis son jeune frère, et, un peu plus tard, deux petites filles, amenées là sans avoir été averties de ce qui s'y passait, pensionnaires l'une et l'autre de l'école des sœurs, et, comme les jeunes garçons, âgées de dix à douze ans, prétendent apercevoir dans les airs, au-dessus de la maison placée en face de la grange, une grande et belle Dame, vêtue d'une longue robe bleue parsemée d'étoiles d'or, et le front ceint d'une couronne également d'or.

Aux cris de joie et d'enthousiasme des enfants, en accourt de tous côtés, et bientôt plus d'un tiers de la population de la petite bourgade, ayant à sa tête son vénérable pasteur, se trouve réuni au lieu où se racontent ces merveilles.

Dans cette foule émue, attentive, les cœurs sont partagés. S'il en est qui croient, la plupart doutent ou refusent toute croyance aux affirmations réitérées et constantes des enfants, lorsque tout à coup, pendant que se chantait le sublime cantique de l'humilité et de la foi de Marie, le *Magnificat*, une longue banderole blanche se développe sous les pieds de la belle Dame, et une invisible main y trace, en grands caractères d'or, ces mots : « Mais priez, mes enfants. » D'autres chants succèdent au premier et aux regards ravis des enfants apparaissent de nouvelles lettres, qu'ils épèlent et répètent vingt fois « à qui mieux et à qui plus tôt » et, se rangeant à la suite des autres, ces lettres achèvent la phrase commencée, en ajoutant : « Dieu vous exaucera en peu de temps. » Un point resplendissant comme un soleil avait clos la ligne. Il semblait que tout fût fini. Mais non; de nouveaux cris de joie éclatent parmi les enfants. C'est l'invisible main qui reprend son mystérieux travail; et l'inscription, continuée sur une seconde ligne, se complète par ces émouvantes paroles : « Mon fils se laisse toucher. »

La foule étonnée, attentive, priait en silence. Cependant une voix [sœur Marie-Édouard] se fait entendre et entonne le cantique : « Mère de l'Espérance. » Et soudain la belle Dame, en qui toute l'assistance avait déjà salué l'auguste Mère de Dieu, élève, à la hauteur de ses épaules, ses mains auparavant abaissées et étendues; et, remuant lentement les doigts, elle regardait les enfants avec un sourire d'une incomparable douceur.

Mais, un peu plus tard, quel contraste inattendu! On avait entonné le cantique :

Mon doux Jésus, enfin voici le temps
De pardonner à nos cœurs pénitents,

et un nuage de tristesse couvrait les traits de la belle Dame. Elle tenait entre ses mains, en avant de sa poitrine, une croix rouge portant un Christ également rouge, et surmonté d'un écriteau blanc, sur lequel se détachait, en lettres rouges, le nom de « Jésus-Christ ». Et en même temps elle remuait les lèvres et semblait prier.

C'était la dernière grande phase de l'événement, et tandis que, sur la demande de M. le curé, on récitait la prière du soir, une sorte de linge blanc, partant des pieds de la Dame et montant lentement, finit par la couvrir tout entière. La couronne, restée seule un moment, disparut à son tour; l'apparition était finie. Elle avait duré près de trois heures.

Mgr Wicart parle alors des enquêtes canoniques qu'il a fait faire. Puis il insiste sur le témoignage des enfants, montrant très bien qu'ils n'ont pas voulu tromper, qu'ils n'ont pas été trompés ou suggestionnés par qui que ce soit, enfin qu'ils n'ont pas été « le jouet d'une illusion des yeux ou d'une hallucination ». Il se prononce donc pour la réalité de l'apparition et autorise dans son diocèse le culte de la bienheureuse vierge Marie sous le titre de Notre-Dame d'Espérance de Pontmain.

Le 17 janvier 1923 avait lieu l'inauguration de l'office et de la messe propres de Notre-Dame de Pontmain, lesquels, par bref du 10 mars 1924, ont été accordés, sous le rite double majeur, aux cinq diocèses de Bretagne.

Une basilique a été élevée; de nombreux pèlerinages, organisés. Des miracles, attestés par les médecins, se sont opérés. L'Archiconfrérie de Notre-Dame de la Prière, canoniquement érigée dans l'église de Notre-Dame d'Espérance à Pontmain, compte plusieurs centaines de mille affiliés. Sur le registre de l'Association des Enfants de Notre-Dame de Pontmain plus de cent mille enfants sont inscrits. Cependant, on peut dire que Notre-Dame de Pontmain est trop peu connue encore, et l'on doit souhaiter, pour le bien de l'Église et de notre pays, que ses fervents dévots se multiplient. S'adresser au Supérieur des Chapelains de la Basilique, Pontmain (Mayenne).

Le lecteur s'est sans doute demandé ce que signifiaient les paroles : « Dieu vous exaucera en peu de temps. » Dans sa lettre pastorale, déjà citée, Mgr Wicard répond ainsi à cette question :

Le jour même où toutes ces étonnantes choses se passaient à Pontmain, l'armée prussienne lançait ses avant-postes jusque dans le plus proche voisinage de Laval, et le lendemain, à deux kilomètres de la ville, se faisaient entendre les derniers coups de canon (les derniers au moins pour nos contrées) de cette effroyable guerre qui a inondé de sang et couvert de tant de ruines le sol de notre infortunée patrie. Trois jours plus tard, les troupes ennemies, disséminées sur la zone comprise entre la Mayenne et la limite orientale du département, commençaient à se replier sur le Maine-et-Loire et la Sarthe. Enfin les parties belligérantes concluaient un armistice et signaient les préliminaires de la paix le 28 janvier. C'était, par conséquent, jour pour jour, le onzième après celui où sur la blanche banderole avaient resplendi en lettres d'or les paroles bénies : « Dieu vous exaucera en peu de temps. » Nous citons ces faits et ces dates sans en déduire aucune conclusion. Mais il n'est personne qui, en les rapprochant de l'événement de Pontmain, n'ait été frappé de l'exacte concordance des paroles que nous venons de rappeler, avec les circonstances décisives qui ont immédiatement suivi l'événement lui-même.

J. Bricout.

PORCHE ET NARTHEX. — De même que les maisons d'habitation romaines, les premières basiliques chrétiennes étaient précédées d'un atrium, sorte de cour ou de préau entouré de portiques au

centre duquel une fontaine d'ablutions, origine de nos bénitiers, remplaçait l'impluvium des demeures privées. Peu à peu, la place étant mesurée aux architectes, on réduisit cet atrium. D'une part, ses portiques donnèrent naissance aux cloîtres monastiques et aux enclos de cimetière; d'autre part, ils furent souvent réduits à une seule galerie suffisant à conserver à l'église une double porte et à l'isoler de la rue, ce fut le porche.

Il faut distinguer le porche du narthex, qui forme aussi une galerie attenant au portail, donc généralement à l'ouest de l'édifice, mais à l'intérieur et constituée par une sorte de retour des bas-côtés. Au-dessus du narthex se trouvent souvent des tribunes; l'architecture carolingienne lui donna une importance particulière, par exemple à Chamalières (Puy-de-Dôme), à Reims, à Saint-Riquier, à l'église construite par saint Mayeul à Cluny, à Saint-Pierre de Jumièges.

L'art roman fit souvent du porche un simple hangar de bois, parfois large d'une seule travée comme le portail unique qu'il abrite, parfois occupant toute une façade, soit habituellement la largeur de trois travées; dans l'école germanique, quelques-uns dépassant la largeur de la nef formaient second transept; ceux d'Oyre dans la Vienne, de Serrabonne dans les Pyrénées et d'assez nombreuses églises espagnoles, régnaient à l'ouest et au sud.

Leur profondeur n'était pas moins variable. L'école de Bourgogne leur donnait un assez grand développement, mais rarement plus de trois travées; à Cluny (voir Abbaye) un narthex important comme une véritable église comprenait cinq travées, plus deux chapelles à l'est, deux tours à l'ouest; d'autres avaient moins d'une travée : le porche de Saint-Gilles (Gard) n'est en réalité qu'une voussure très saillante portée par des colonnes isolées.

En hauteur, c'était parfois un rez-de-chaussée couvert d'un toit appuyé à la façade, parfois portant un étage supérieur ou un clocher. Certains narthex ou même des porches abritaient des autels; celui de la cathédrale du Puy était à la fois un porche, un perron couvert, une crypte.

L'art gothique adopta les porches de préférence aux narthex et leur donna généralement peu de profondeur. A Embrun, à Digne, comme en Lombardie, le type très simple consiste en une voussure saillante ou en une courte voûte en berceau portée sur des colonnes; cependant une seule travée carrée, voûtée, est la disposition la plus générale. Le triple porche de Saint-Julien-du-Saut (Yonne) comprend en sa partie centrale une voûte en ogive : la Bourgogne, la Champagne, donnèrent à cette partie de leurs églises une gracieuse élégance. Les deux porches du transept de Chartres sont les plus importants peut-être du XIIIe siècle; ils ont trois travées principales séparées par deux plus étroites et sont célèbres par leur admirable statuaire; tandis qu'au portail nord de Châlons-sur-Marne, à Notre-Dame de Saint-Omer (Pas-de-Calais) ce sont de simples voussures bandées entre les contreforts, et que la Bourgogne garde la tradition de grands porches rappelant ses narthex romans. A Candes (Indre-et-Loire), un porche élégant et original du XIIIe siècle est sur plan carré avec colonne unique au centre. Saint-Denis, la cathédrale de Paris ont des narthex. Saint-Germain-l'Auxerrois, à Paris, abrite sous un gracieux porche à balustrade du XVe siècle son portail orné de statues et de fresques.

La Renaissance trouva de gracieuses combinaisons de porches, surtout en sa première période, lorsque ses plans architecturaux étaient encore conçus dans l'esprit gothique, l'ornementation seule étant classique. Ce sont de légers dais suspendus d'un joli travail; parfois ils affectent la forme d'absides.

Avec le style classique, le porche souvent supprimé est souvent aussi surmonté d'étages supérieurs où les ordres sont superposés, et précédé d'un large perron. Celui de Saint-Sulpice, à Paris, est large de cinq travées, flanqué de tours, surmonté d'une haute galerie elle-même couronnée d'une balustrade.

Camille Enlart, *Manuel d'archéologie française*, Paris, 1919-1920.

Carletta Dubac.

PORPHYRE. — L'histoire de ce martyr ressemble beaucoup à celle des saints Genès (Arles et Rome) dont nous avons parlé. Comédien de profession, il prenait part sur la scène à la reproduction des cérémonies du baptême, en présence de l'empereur Julien. Mais à peine eut-il reçu l'eau baptismale que Porphyre se trouva complètement changé. Il se déclara ouvertement chrétien. Julien crut d'abord que cet acteur continuait son rôle, mais Porphyre le détrompa en déclarant de nouveau qu'il était chrétien et croyait sincèrement en Jésus-Christ : Julien le fit décapiter au moment même (362). Le nom de ce saint martyr est inscrit au martyrologe romain le 15 septembre.

J. Baudot.

PORTAIL. — On appelle portail l'entrée monumentale d'un édifice. Les premières basiliques, très simples à l'extérieur, n'en avaient pas; les vantaux seuls de leurs portes étaient ornés, parfois très riches, en bronze ou en bois sculpté. On gravait le monogramme du Christ sur le linteau, pièce posée horizontalement à la partie supérieure de l'ouverture; il arrivait aussi de surmonter la porte d'une peinture ou d'une mosaïque, coutume plus durable en Italie qu'en France, où le climat lui est funeste.

A l'époque carolingienne les portes sont encore généralement nues, très rarement encadrées d'un arc de décharge avec des cordons de moulures. Naturellement l'adjonction d'un porche, quand elle se présente, donne de l'importance à l'ensemble.

C'est l'époque romane qui vit se développer l'ornementation des portails. On voit des vestiges de peinture sur plusieurs de ceux qui subsistent; quant à la décoration sculpturale, elle témoigne d'une richesse merveilleuse d'imagination. L'arcade en plein cintre fut formée de deux ou trois bandeaux, on multiplia les ressauts des voussures; les jambages ou piédroits qui les supportent épousèrent leurs formes et on logea des colonnettes dans les angles rentrants; chacune de ces parties reçut une décoration où se retrouvent les motifs antiques et tour à tour les animaux d'inspiration barbare ou orientale ou quelquefois les motifs originaux comme la pointe de diamant taillée en fleurette à quatre pétales. Les tympans (partie semi-circulaire située entre l'arc et le linteau mais supprimée dans certaines écoles) furent souvent peints ou ornés de mosaïques, mais il ne nous en reste pas d'exemple, tandis que nous avons de beaux tympans de cette époque sculptés d'animaux fantastiques, de rinceaux, de figures religieuses, ou de grandes compositions tirées de l'Écriture et le plus souvent de l'Apocalypse. Il faut citer les beaux portails romans de Vézelay, avec les apôtres; de Moissac, avec le Christ en Gloire et les vieillards de l'Apocalypse au tympan, des sujets de l'Évangile aux contreforts, des entrelacs d'animaux stylisés au trumeau qui soutient le linteau en son milieu, et sur les piédroits d'amusants animaux curieusement observés; les portails d'Avallon, aux riches motifs ornementaux; de Senlis, où les sculptures du linteau représentent la mort et l'Assomption de la Vierge; ceux de Saint-Gilles et de Saint-Trophime d'Arles, avec leurs colonnes à chapiteaux corinthiens et les architraves sculptées de personnages insérées entre les colonnes

et la retombée des arcs, suivant la coutume des Romains; enfin le grand portail royal de Chartres, qui comprend trois portes à tympans et voussures sculptés, et où des statues étirées en longueur et très stylisées, admirables morceaux de sculpture, sont adossées aux fûts de colonnettes couverts d'ornements.

Les portails gothiques suivent la tradition des portails romans, sans tympan dans le centre et le Sud-Ouest, multipliant en beaucoup de cas les voussures ornées et les piédroits à colonnettes, parfois jusqu'à recouvrir les contreforts de la façade; adoptant de plus en plus fréquemment le trumeau central qui partage l'ouverture, la disposition de la façade à trois portails correspondant à la nef et aux bas-côtés, et le fronton pointu couronnant les voussures de l'arc brisé. Les soubassements des colonnettes, assez élevés, ne suivent plus les ressauts des jambages mais forment un ébrasement. Il n'est pour ainsi dire pas une partie du portail qui ne reçoive une décoration; et le tout constitue généralement un ensemble consacré à la gloire du Christ, de la Vierge, d'un saint. Les soubassements, cependant, ont souvent une sculpture de faible relief, traitant de sujets secondaires ou incidents comme les travaux des mois, ou simplement décorative. Les statues des piédroits sont abritées de dais et font cortège à une statue principale, qui s'adosse au trumeau central et représente le personnage à qui est consacré le portail et que l'on retrouve au tympan. Les sculptures de celui-ci sont fréquemment peintes et s'enlèvent sur fond d'or, d'autres fois elles sont remplacées par des fenestrages avec ou sans verrières, ou reportées à la pointe du fronton. Aux voussures, des personnages qui se rapportent au sujet principal : cordons d'anges, de prophètes, etc., ou bien des feuillages qui vont se développant de plus en plus jusqu'aux chardons et aux crochets du XVe siècle.

Les portails gothiques étaient la plupart du temps en arc brisé; le gothique flamboyant leur donna un tracé plus obtus ou fit intervenir l'arc en anse de panier, surtout au-dessus des petites portes, et l'arc en accolade, avec l'infinie variété des contrecourbes dans les fenestrages. Les colonnettes des piédroits extrêmement amincies ne formèrent plus guère que d'étroites baguettes séparant les niches où se logeaient les statues sous leurs dais. Les tympans pleins sont sculptés très en relief, mais on leur préfère les tympans ajourés et vitrés. Quant à la décoration architecturale, frontons de plus en plus aigus, dais, consoles, elle prend une importance inusitée et atteint à la légèreté de ce qu'on a appelé la dentelle de pierre.

La Renaissance revient à plus de mesure dans l'ornementation, mais avec aussi plus de mollesse. Les arcs en plein cintre ou en anse de panier sont surmontés d'une architrave et d'un fronton très bas portant sur des colonnes. A la partie supérieure des niches, la coquille d'aspect monotone remplace les dais et leur fantaisie. L'imitation servile de l'antiquité va s'accentuant et remplacera, à l'époque classique, la liberté de nos vieux maîtres d'œuvre. La superposition des ordres étant presque partout recherchée, colonnes ou pilastres doriques, ioniques et corinthiens soutiennent ou surmontent des frontons triangulaires très éloignés de la grâce de nos frontons gothiques et sont accostés de volutes symétriques. Le XVIIe siècle a multiplié, même au devant d'églises gothiques, ces portails froids dont le Val-de-Grâce fournit un des exemples cependant les plus appréciés. Il y a encore moins d'ennui et de convention dans la copie sincère d'anciens temples, comme à l'église de la Madeleine à Paris, où une colonnade en double rang forme porche sur toute la façade et soutient un fronton dont les sculptures représentent le *Jugement dernier*.

Carletta DUBAC.

PORTAL Fernand, né à La Roque (Cévennes) en 1855, décédé à Paris le 20 juin 1926. Prêtre de la Mission. Il est surtout connu pour son inlassable ardeur à préparer la restauration de l'unité chrétienne. C'était un ami de lord Halifax, avec qui il travailla à cette grande œuvre depuis 1890. Le cardinal Mercier l'avait aussi en haute estime. Et l'humble lazariste et l'illustre primat de Belgique se sont suivis dans la tombe, peu de temps après la seconde conférence de Malines. Ajoutons que M. Portal dirigea un séminaire à Nice et à Paris, qu'il exerça une action judicieuse et profonde sur les jeunes gens adonnés aux études supérieures et aussi dans le monde des œuvres charitables populaires. Il publia la *Revue anglo-romaine*, 3 vol., et quelques brochures ou articles, notamment sur les ordinations anglicanes et sur l'union des Églises.

J. BRICOUT.

PORTO-RICHE (Georges de) est né à Bordeaux en 1849. Il débuta au théâtre par des pièces d'un genre apparenté au romantisme : *Le Vertige* (1873), *Un drame sous Philippe II* (1875), *Les deux fautes* (1878), *L'Infidèle* (1891). Mais sa personnalité se dégageait peu à peu. *La chance de Françoise* (1888) annonce une formule d'art nouvelle. Cette formule triomphe dans *Amoureuse* (1891), *Le Passé* (1897), *Les Malefilâtre* (1904), *Le Vieil homme* (1911), *Zubiri* (1912), *Le Marchand d'estampes* (1915). M. de Porto-Riche est le peintre de l'amour contemporain. Les critiques ont prononcé à son sujet les noms de Racine, de Marivaux, de Musset, et ce n'est pas sans motif plausible. Comme Racine il voit dans l'amour une passion cruelle, formidable, mais il ne reconnaît à l'encontre de ses exigences aucun contre-poids moral, faute capitale que Racine s'était bien gardé de commettre. A l'exemple de Marivaux et de Musset, il excelle à peindre des caractères, à conduire une analyse psychologique et à la pousser à fond, mais il est pessimiste. Il l'est à la manière de Becque, dont on peut aussi le rapprocher pour la sûreté de son action dramatique, la beauté littéraire de son dialogue, la force de sa conception; mais il est plus attendri que Becque, plus humain, plus séduisant, et c'est pourquoi sa renommée s'est plus vite et mieux assise. *Amoureuse*, *Le Passé*, *Le Vieil homme* comptent parmi les pièces marquantes de notre théâtre contemporain, au même titre que *Les Corbeaux* et *La Parisienne* de Becque. Ce sont là vraiment des œuvres originales et puissantes, des œuvres qui s'imposent comme des modèles et qui font école. Malheureusement, au point de vue moral, il n'y a rien de bon à glaner. M. de Porto-Riche étale les méfaits de la passion égoïste et féroce de l'homme, il plaint doucement la femme qui en est victime; il n'atténue par rien l'atrocité des conflits ni la licence des tableaux sensuels. C'est de la psychologie sans âme.

LÉON JULES.

PORT-ROYAL. — 1° *Histoire*. — C'est en 1204 que, dans la vallée de Chevreuse, non loin de Versailles, fut fondée l'abbaye cistercienne de femmes qui est si connue sous le nom de Port-Royal. Au commencement du XVIIe siècle, la jeune abbesse Angélique Arnauld, fille de l'avocat Antoine Arnauld et sœur du « grand Arnauld », l'auteur de la *Fréquente communion*, s'était heureusement appliquée à réformer sa communauté et la réforme s'était étendue à d'autres maisons. Port-Royal s'étant accru, les religieuses furent obligées de se transporter à Paris, faubourg Saint-Jacques (1625). On distingua donc, dès lors, entre

Port-Royal des Champs et Port-Royal de Paris.

Bientôt les trois frères Le Maistre, dont l'un surtout, Le Maistre de Sacy, est connu comme traducteur de la Bible et de Térence, après s'être quelque temps édifiés au voisinage de Port-Royal de Paris, étaient allés s'établir dans la maison abandonnée de Port-Royal des Champs. Ils furent suivis, « au désert », de quelques autres « messieurs » ou « solitaires » (Pascal, en 1654), désireux de se faire les compagnons de leur pénitence laborieuse. Voici que, dès 1638, des Petites-Écoles sont établies à Port-Royal des Champs. Une partie des religieuses y étant revenue habiter (on était trop nombreux au faubourg Saint-Jacques), les Petites-Écoles se fixent à Paris, rue Saint-Dominique d'Enfer. Mais le jansénisme de Port-Royal et des solitaires leur attire des persécutions. Les deux abbayes de Paris et des Champs ont été séparées : à Paris se trouvent les religieuses soumises, aux Champs sont enfermées les religieuses (et c'est le plus grand nombre) qui se montrent rebelles au pape et au roi. Les Petites Écoles, qui de nouveau, vers 1650, avaient été transférées à la campagne, aux Granges, au Chesnay, etc., sont fermées (1656-1660).

La paix de 1668 n'est qu'une longue trêve. Au commencement du siècle suivant, la guerre reprend de plus belle. Une bulle du pape, enregistrée par ordre royal, autorise ou décrète, en 1708, la suppression de Port-Royal des Champs, réclamée depuis quelque temps par Port-Royal de Paris. Les religieuses des Champs sont expulsées par la police le 29 octobre 1709 et dispersées dans des couvents plus dociles. Bien plus, quelques mois après, au commencement de 1710, le monastère de Port-Royal des Champs est démoli, ainsi que tous les bâtiments qui y ont été successivement ajoutés : les meubles, effets, ornements d'église, etc., avaient été au préalable emmenés à Port-Royal de Paris. Ce qu'on avait laissé fut vendu, et il en fut de même des matériaux de construction. Restaient les dépouilles des Le Maistre, des Arnauld, des Racine, d'autres solitaires et des religieuses : en 1711, les sépultures furent ouvertes, ces morts qui avaient voulu être éternellement réunis furent exhumés, et on les dispersa dans les cimetières des villages voisins ou dans les églises de Paris.

Devenu la propriété des dames de Saint-Cyr, puis vendu en 1793 comme bien national, Port-Royal des Champs appartient maintenant à la Société de Saint-Augustin ou des Amis de Port-Royal. Les ruines de l'abbaye et l'oratoire-musée sont visibles tous les jours sous la conduite du gardien, dont la maison est bâtie sur l'emplacement de l'ancien moulin du couvent.

2° *Les Petites-Écoles.* — L'abbé de Saint-Cyran, qui, en 1634, était devenu le directeur spirituel de Port-Royal, disait : « L'éducation est en un sens l'unique nécessaire... Vous ne sauriez plus mériter de Dieu qu'en travaillant pour bien élever des enfants. » Religieuses et solitaires eurent à cœur de réaliser le désir de l'illustre abbé.

Comme, pour les jansénistes, la nature humaine est foncièrement corrompue, l'enfant même baptisé ne sera préservé du mal et ne prendra l'habitude du bien que si l'on exerce à son endroit une scrupuleuse surveillance. Cette surveillance est telle, à Port-Royal, qu'elle risque d'annihiler la personnalité de l'enfant. Le monde y est représenté comme l'école du diable, et l'enfant est tenu en cage le plus possible. Pour éviter la dissipation et anéantir toute inclination naturelle, les récréations sont courtes. Toute émulation est écartée.

« Pour les garçons de moins de douze ans, le cours d'études comprenait la lecture, l'écriture, la religion, les éléments d'histoire sainte, la géographie, le calcul, la grammaire latine, l'explication des auteurs les plus faciles. On leur donnait quelques essais de composition. Après douze ans les élèves suivaient le cours régulier d'humanités. » Les filles avaient un plan d'études bien plus restreint : lecture, écriture, explication des vertus chrétiennes, Évangile, catéchisme, un peu d'arithmétique, chant d'église. Nicole trouvait même que Jacqueline Pascal, la sœur du grand écrivain, qui avait rédigé le *Règlement pour les enfants* (1675), « nourrissait ses élèves de pain et d'eau ».

Les classes de Port-Royal ne comptant que fort peu d'élèves, le professeur exerçait sur eux une influence réelle, et « l'éducation, malgré sa sévérité, avait un caractère familial; le maître cherchait à élever l'âme et l'esprit, à former l'homme dans l'enfant. » Malheureusement, la piété était trop rigide, et la sainte communion était quasi ignorée.

« Dans les Petites-Écoles, on fit commencer les études par le français, et c'est par le français qu'on apprenait le latin. Les solitaires, continue L. Riboulet, *Manuel d'histoire de la pédagogie*, Paris, 1925, que nous nous plaisons à citer dans cet article, ne furent pas les initiateurs de cette méthode : les oratoriens en faisaient usage dans leurs collèges; mais ils eurent le mérite d'en comprendre l'efficacité. » Ils cherchèrent aussi à apprendre la grammaire surtout par l'usage. Les vers latins n'étaient pas imposés aux élèves qui y auraient dépensé vainement leurs efforts. On visait avant tout à former le jugement, la raison. La « méthode phonique », inventée par Pascal et mise en pratique par sa sœur, était employée pour la lecture élémentaire.

On sait, au surplus, que « les maîtres de Port-Royal rédigèrent, pour leurs élèves, des ouvrages d'instruction et d'éducation. Lancelot écrivit des *Méthodes* pour apprendre le latin, le grec, l'italien, l'espagnol, et le fameux *Jardin des racines grecques*. Nous devons encore à Port-Royal la *Grammaire générale et comparée*, la logique d'un cours de géométrie. Nicole écrivit des *Essais de morale* très estimés et un traité de l'*Éducation d'un prince*. Coustel nous a laissé les *Règles de l'éducation des enfants*. » Émile Faguet disait de ces ouvrages, « imités et adoptés partout dans la seconde moitié du XVII^e siècle », qu' « ils réalisèrent un progrès immense dans l'enseignement et ne furent pas pour peu de chose dans la magnifique éclosion littéraire qui suivit. » Parmi les élèves de Port-Royal, ne citons que Jean Racine et Le Nain de Tillemont.

Concluons toutefois, avec M. L. Riboulet, que, quel qu'ait été le mérite des maîtres de Port-Royal, « les jansénistes, considérés comme éducateurs, ont été beaucoup trop surfaits par des historiens hostiles à l'éducation catholique, dans le but inavoué de jeter le discrédit sur leurs ennemis traditionnels, les jésuites. »

J. Bricout.

PORTUGAL. — I. Débuts. — Colonisé par les Phéniciens, le Portugal opposa une longue résistance aux Romains et finit par devenir la province de Lusitanie. Il fut occupé au V^e siècle par les Alains, puis les Suèves, les Wisigoths, enfin rattaché au VIII^e siècle à l'empire des Califes. En 953, les rois chrétiens des Asturies occupèrent Lisbonne. Alphonse VI, roi de Castille, donna le comté de Portugal à son gendre Henri de Bourgogne, petit-fils de Robert le Pieux. Érigé peu après en royaume, il s'étendit de la région de Porto, sa capitale primitive, vers Lisbonne et l'Algarve au dépens des Maures.

II. Moyen Age. — La maison de Bourgogne devait régner jusqu'en 1538 et fut remplacée par la dynastie d'Aviz. C'est l'époque la plus glorieuse portugaise,

Gouverné par des princes remarquables, le Portugal devient une puissance maritime, célèbre par les découvertes de ses hardis navigateurs. L'Europe recherchait alors deux produits essentiels et que son sol ne lui fournissait point : les épices, poivre, cannelle, muscade, etc., et l'or. Or tout cela venait d'Asie par la mer Rouge, route aux mains des Arabes. On était naturellement porté à chercher une nouvelle route vers les Indes. A partir de 1416, des expéditions poussèrent presque chaque année, de cap en cap (Cap Bogador, Cap-Blanc, Cap-Vert, Côte-de-Guinée), la lente reconnaissance du littoral d'Afrique. On dépassa l'Équateur, jusqu'alors objet de la terreur des marins. Diégo Cam prit possession de l'embouchure du Congo et de la côte d'Angola (1485). Barthélemy Diaz, poussé par une tempête, dépassa la pointe sud du continent africain qu'il ne vit qu'à son retour et qu'il appela cap de Bonne-Espérance (1487).

A l'âge des explorateurs succéda celui des conquérants, Almeida et surtout Albuquerque, qui durent lutter contre les exploiteurs de l'ancienne route des épices. Les Portugais fermèrent successivement toutes les avenues de l'Océan Indien en occupant Socotora (mer Rouge), Ormuz (golfe Persique) et Malacca (mer de Chine). Ils s'emparèrent de l'archipel de la Sonde et des Moluques, plus tard s'établirent à Macao (Chine) et poussèrent jusqu'au Japon. Ainsi se constitua un immense empire colonial dont Goa était la capitale, mais cet empire qui s'étendait tout le long de l'Afrique et de l'Asie méridionale, longue zone que les Portugais se contentaient d'exploiter par des comptoirs, était difficile à défendre : les Hollandais s'empareront sans difficulté des Iles-aux-Épices.

Plus solide sera leur établissement en Amérique. Cabral allait aux Indes par le Cap de Bonne-Espérance quand il fut entraîné par le courant de Guinée vers les côtes du Brésil dont il prit possession au nom du roi de Portugal (1600). Magellan était portugais; il fit, le premier, la route de l'Asie par l'Ouest; mais ayant fait le voyage au service de l'Espagne, il lui donna les îles Philippines.

Le commerce des épices, des bois de teinture et des pierres précieuses enrichit le Portugal en même temps que fleurissaient les lettres et les arts (Camoëns, 1525-1580), mais l'agriculture fut négligée; il ne sut pas se défendre contre l'ambition de son puissant voisin qui l'annexa de 1580 à 1640. C'est à cette époque que le Portugal perdit ses colonies asiatiques conquises par la Hollande. S'étant soulevé contre Philippe IV occupé à réduire la Catalogne, il récupéra son indépendance et appela au trône le duc de Bragance. Le pays dut soutenir contre l'Espagne une lutte de 25 ans. Il recouvra ses colonies d'Afrique (1654) et le Brésil (1661), mais céda Bombay aux Anglais (1661) et laissa Ceuta aux Espagnols. En 1703, Jean V signa avec Arthur Methuel un traité qui faisait du Portugal le vassal et le client de l'Angleterre. Pombal qui détestait les Jésuites prit occasion d'une rebellion des Indiens du Paraguay pour les expulser des colonies, puis un attentat commis le 3 septembre 1758 contre le roi Joseph Ier lui servit de prétexte pour faire emprisonner 221 religieux et pour faire jeter tous les autres sur les côtes des États pontificaux.

III. Décadence. — Napoléon, maître de l'Espagne, somma le Portugal de rompre avec les Anglais. Jean VI consentit à leur déclarer la guerre, mais se refusa à saisir leurs marchandises. Alors l'empereur s'entendit avec le gouvernement espagnol pour la conquête et le partage du Portugal (traité de Fontainebleau, octobre 1807). Napoléon se réservait le centre du pays avec Lisbonne; le nord formerait un royaume pour l'ancien roi d'Étrurie; le sud serait donné à Godoy, ministre du Roi d'Espagne. Junot envahit le Portugal et s'empara de Lisbonne. Jean VI s'était enfui avec toute sa cour au Brésil. L'année suivante, profitant de nos embarras en Espagne, Wellington débarqua au Portugal et força la petite troupe de Junot à capituler à Cintra (10 août 1808). Soult arriva à s'emparer d'Oporto (1809), mais il fut refoulé en Espagne par Wellington. Masséna, à la tête d'une armée de 60 000 hommes, réussit à pénétrer jusqu'auprès de Lisbonne. Privé de renforts, il ne put enlever les lignes de Torrès-Vedras où Wellington s'était retranché à proximité de la flotte anglaise. Poursuivi par l'ennemi jusqu'à la frontière espagnole. Masséna découragé cède son commandement à Marmont, qui se fera battre près de Salamanque (1812). Le traité de 1815 rendit au pays ses colonies perdues.

De la fin du règne de Jean VI (1826) à la proclamation de la République (1910), le Portugal a connu la guerre migueliste (1828-1834) entre *absolutistes* et *constitutionnels*, suivie de coups de mains militaires et de dictatures. Don Pedro octroya une Charte qui ne satisfit point les *Septembristes* désireux de faire revivre la constitution plus libérale acceptée par Jean VI en septembre 1822. Un parti intermédiaire entre les Chartistes et les Septembristes, les *régénérateurs*, arriva au pouvoir de 1859 à 1877; il fit abolir l'esclavage dans les colonies, vota un Code civil puis un Code de procédure. Le parti progressiste domina de 1877 à 1910; la Charte fut modifiée en 1885, en 1896 et en 1901.

Le problème financier pesait lourdement sur le pays. A sa restauration en 1815 par le Congrès de Vienne, il était ruiné tant par les luttes dont il avait été le théâtre de 1807 à 1814 que par l'exploitation outrancière et égoïste de l'Angleterre. Louis Ier essaya une politique d'économies, créa des impôts nouveaux, étendit le système protecteur pour soutenir l'agriculture et l'industrie. En 1892, le gouvernement dut recourir à la banqueroute en réduisant à un tiers l'intérêt de la dette extérieure; en 1898, les Cortès votèrent la conversion de la dette. De 1816 à nos jours, le Portugal est resté fidèle au pacte d'alliance qui le *liait* à la Grande-Bretagne depuis 1703. Un moment relâché lors du conflit du Zambèze (1890), ce pacte fut de nouveau scellé sous Carlos Ier par la venue d'une escadre anglaise dans les eaux du Tage (1900). C'est en vertu de cette alliance que le Portugal a pris part à la guerre de 1914 à 1918.

En 1862, Louis Ier avait acquis du Céleste Empire, en face de Canton, toute la presqu'île de Macao, et les petites îles environnantes. En 1884, il revendiqua tout le Congo inférieur; le Congrès de Berlin ne lui reconnut que l'étroite enclave de Gabinda. Il fit avec l'Allemagne l'accord de 1887 pour délimiter le Mozambique et l'Est-Africain allemand d'une part, et de l'autre le Sud-Ouest Africain allemand et l'Angola. Mais en 1891 il dut s'incliner devant l'Angleterre qui, voulant réaliser son rêve « du Cap au Caire », exigea les territoires que draine le Zambèze moyen et qui constituèrent la Rhodésia; s'il dut renoncer à la soudure entre l'Angola et le Mozambique, il obtint la libre navigation sur tout le Zambèze et son affluent, le Chiré.

IV. État présent. — L'instabilité ministérielle, l'anarchie parlementaire, la dissolution fréquente des Cortès, le désarroi financier, l'émiettement des partis au pouvoir amenèrent la chute de la maison de Bragance. Un audacieux pronunciamento fit passer le pays sous le régime républicain (octobre 1910). Le parti républicain réclamait le suffrage universel, la liberté de la presse, les droits de réunion et d'association, la dénonciation du Concordat, la suppression des communautés religieuses. Il se recrutait partielle-

ment parmi les officiers de terre et de mer, surtout dans les sociétés maçonniques (insurrection de 1891 à Porto, assassinat du roi Carlos et de son fils Louis-Philippe en 1908). Les élections de 1910 n'avaient donné que 14 républicains sur 155 députés. La révolution nomma un gouvernement provisoire, sous la présidence de Théophile Braga, qui décréta aussitôt la suppression des couvents et des établissements religieux, la vente de leurs biens, l'exil des principaux évêques et curés, la séparation de l'Église et de l'État, le mariage civil, le divorce, l'enseignement populaire, neutre, laïque et obligatoire, le service militaire personnel. Ce fut un déchaînement de persécution religieuse, de passions anticléricales et de violences révolutionnaires. Le 22 août 1911, la Constituante vota la Constitution. Il y a 2 Chambres : le Conseil National élu par le suffrage universel direct pour 3 ans, et le Conseil des Municipalités nommé par tous les conseils municipaux. Le président de la République est élu par le Congrès pour 4 ans. La proclamation du nouveau régime n'a pas mis fin à la série des coups d'état qui se succèdent avec des succès divers.

Benoît XV écrivit aux catholiques portugais (18 décembre 1919) pour leur recommander de rester « fidèles à la tradition et à la doctrine de l'Église, qui a constamment cherché à entretenir des relations amicales avec les divers États sans se préoccuper des formes de gouvernement, obéissant de bon cœur aux autorités civiles telles qu'elles sont constituées à l'heure actuelle. » Les évêques adressèrent à leurs fidèles une lettre collective (14 février 1925), déclarant qu'« afin de revendiquer avec plus d'efficacité les droits et les libertés de l'Église, les catholiques doivent s'unir sur un terrain d'entente, au-dessus des passions et des luttes politiques nées de discussions sur la forme du gouvernement ou de querelles de parti. » Ces sages recommandations suivies par l'ensemble des catholiques n'ont pas tardé à produire d'heureux fruits. Le gouvernement attribua la personnalité juridique aux missions catholiques portugaises dans les colonies et leur accorda une aide financière et morale, ce qui contribua à fortifier l'apaisement des esprits si bien qu'un concile national, réuni en novembre 1926 sous la présidence du patriarche de Lisbonne, le cardinal Mendes Bello, put constater avec joie la fin de la persécution religieuse. Il déclara la nécessité de préparer la meilleure organisation ecclésiastique possible dans le pays et de la mettre en conformité avec les nouveaux règlements. Bel exemple d'une victoire obtenue par la sagesse des chefs et la docilité des troupes!

Le Portugal compte 6 040 000 habitants avec un territoire de 91 900 kilomètres carrés, le sixième de la péninsule ibérique. L'individualité du peuple portugais s'est maintenue depuis les Lusitaniens et malgré les 60 ans de domination espagnole. Favorisé par la douceur de son climat et l'abondance des eaux, le Portugal ne tire pas complètement parti de ses ressources (céréales, vignobles, figues, olives, oranges, élevage); 46 pour 100 du sol est improductif. Le sous-sol est riche mais insuffisamment exploité : charbon, étain, fer, plomb, antimoine, wolfram riche en radium. Les centres manufacturiers les plus importants sont Lisbonne (489 000 habitants), qui fut entièrement détruite par le tremblement de terre et l'incendie de 1755, et Porto (203 000 habitants). Les régions les plus peuplées sont celles du Nord. L'augmentation est lente malgré la fécondité des familles, à cause de l'émigration qui enlève chaque année à la mère patrie plus de 40 000 de ses enfants. La plupart des émigrants se rendent en Amérique, surtout au Brésil. Très peu se fixent dans les colonies portugaises, où ils ne sauraient gagner leur vie. La population est très mélangée par suite du croisement des anciens habitants, les Lusitaniens, avec les Maures et plus tard avec les nègres des colonies. L'idiome portugais, détaché vers le XIIIe siècle du tronc commun des dialectes romans, s'éleva peu à peu à la dignité de langue littéraire, créatrice d'œuvres immortelles.

Il y a trois métropoles : *Braga*, primat de Portugal, avec les suffragants : Bragance, Coïmbre, Lamego, Porto, Villa Real, Viseu; — *Evora*, avec les suffragants : Beja, Faro; — *Lisbonne*, avec les suffragants : Guarda, Leiria, Portalegre (et en Afrique Angola, Angra, Funchal, Saint-Jacques du Cap-Vert, Saint-Thomas).

En Asie, Goa, patriarcat des Indes, dont le schisme prolongé désola l'Église jusqu'à l'avènement de Léon XIII, a deux suffragants portugais : Macao, érigé en 1575, qui embrassait alors toute le Chine, le Japon et la Tartarie, et Damao, érigé en 1886. Ce sont de nobles vestiges d'un immense empire colonial dont la plus grande gloire, du moins la plus durable, fut d'avoir favorisé la diffusion du christianisme.

René Hedde.

POSITIVISME. — « On peut, sous le nom de positivisme, entendre deux choses assez différentes. Ce nom désigne d'abord la doctrine personnelle d'Auguste Comte; mais il évoque aussi l'idée d'une manière de penser très générale, dont le comtisme n'est lui-même qu'une forme ou une expression, et qui le déborde en tout sens. Pris en cette dernière acception, le nom de positivisme indique à la fois une disposition intérieure de l'esprit, une méthode de recherche scientifique et une certaine conception de la synthèse philosophique... Ainsi entendu, le positivisme date de très loin; il se présente sous toutes sortes de formes et s'affirme en tous genres de travaux... Mais il est une doctrine où cet esprit s'affirme avec plus de précision et où il s'exprime avec une pleine conscience de lui-même : c'est la philosophie de A. Comte. » G. Cantecor, *Le Positivisme*, p. 5. Cette philosophie ayant été exposée au t. II, col. 335 sq., on se contentera ici de compléments relatifs soit à la doctrine, c'est-à-dire les caractères et la critique du positivisme au sens le plus large du mot, soit à l'histoire, c'est-à-dire les renseignements indispensables sur la postérité intellectuelle d'Auguste Comte.

Voici comment le *Vocabulaire technique et critique* publié par la Société française de Philosophie caractérise le positivisme au sens le plus large du mot : « On donne par extension le nom de *positivisme* à des doctrines qui se rattachent à celle d'Auguste Comte ou qui lui ressemblent, quelquefois même d'une manière assez lointaine, et qui ont pour thèses communes que seule la connaissance des faits est féconde; que le type de la certitude est fourni par les sciences expérimentales; que l'esprit humain, dans la philosophie comme dans la science, n'évite le verbalisme ou l'erreur qu'à la condition de se tenir sans cesse au contact de l'expérience et de renoncer à tout *a priori;* enfin que le domaine des « choses en soi » est inaccessible, et que la pensée ne peut atteindre que des relations et des lois. Telles sont, en s'écartant de plus en plus du positivisme primitif, les doctrines de Stuart Mill, de Littré, de Spencer, de Renan et même de Taine. » Dans la dernière de ces thèses on reconnaît l'agnosticisme; la précédente s'apparente à l'empirisme et au pragmatisme; les deux premières sont viciées par un exclusivisme outrancier. Toutes se ramènent bien aux trois points indiqués plus haut et les réserves qu'il faut faire à leur sujet sont manifestes.

Le positivisme est une disposition intérieure de l'esprit. C'est, comme dit Boisse dans le *Vocabulaire* déjà cité, « une tendance d'esprit assez simple : c'est une volonté, plus ou moins consciente, de s'en tenir

aux faits, de ne jamais les dépasser. C'est un rétrécissement systématique de l'horizon intellectuel. » Et comme tout se tient, tout va être amoindri : la science elle-même puisque de soi l'esprit du positivisme est d'enregistrer et non plus de comprendre; la philosophie et la religion puisqu'à proprement parler elles devraient disparaître; la morale puisque la voilà privée de fondement. On peut consulter de Broglie, *La réaction contre le positivisme*, 1894, p. 26, et Roure, *Dict. apolog.*, t. IV, col. 44.

C'est comme méthode de recherche scientifique que l'esprit du positivisme pourrait paraître séduisant, mais au moins faudrait-il s'affranchir de son étroitesse, et alors on devrait reconnaître qu'il ne s'agit plus de positivisme, mais bel et bien de rigueur scientifique et, à prendre le terme au sens favorable, d'esprit *positif*. Or cela est autre chose et une chose connue depuis longtemps; et cela interdit sans doute l'apriorisme, mais aussi bien l'apriorisme dans la restriction que celui qui va de l'avant, aussi bien les préjugés qui nient que ceux qui affirment.

Ceci dit, on ne s'étonnera pas de trouver que la façon positiviste de concevoir la synthèse philosophique est une pure et simple négation de la philosophie. « Positif, dit Comte, est la même chose que réel et utile. Science du réel, la philosophie positive devra être utile et renoncer aux stériles spéculations. Quel sera donc son objet?... Le positiviste s'en tiendra aux « réalités appréciables à notre organisme », c'est-à-dire aux phénomènes perçus par les sens et à leurs lois. » Ruyssen dans la *Grande Encyclopédie*, t. XXVII, p. 403. Autrement dit le positivisme dénie à l'homme toute capacité de dépasser le domaine de l'expérience immédiate et restreint la notion d'utilité à celle des avantages matériels. Ce n'est pas seulement une erreur, c'est un contre bon sens; il est de toute première utilité de savoir exactement à quoi s'en tenir sur l'existence ou la non-existence d'un Dieu transcendant, d'une autre vie, d'une âme en nous spirituelle et immortelle ou non; une erreur sur ce sujet est déplorable, encore souvent pourra-t-elle être excusée, mais que dire du refus dédaigneux de s'occuper de ces questions? Il doit être vigoureusement stigmatisé ou plutôt nommé clairement par son nom : c'est une insanité. Quiconque réfléchit un tant soit peu ne peut pas se désintéresser de la recherche du sens de la vie, ni rester indifférent à l'éventualité d'une durée éternelle dans un autre monde. Or voilà au fond la portée du positivisme et la signification de son attitude. Il réduit tout notre savoir à n'être qu'une juxtaposition coordonnée des diverses sciences, et c'est en restreindre arbitrairement la portée; certes il n'est pas impossible que tel détail de l'entreprise ait un heureux aboutissement, mais resterait à voir si la part du positivisme à ce progrès n'est pas occasionnelle.

Ceci vise notamment la primauté reconnue par Comte à la sociologie et partant l'étude positive des faits sociaux qu'il contribuait ainsi à promouvoir. Certes on doit bien admettre que le fondateur du positivisme est aussi, selon l'expression de Paul Bureau qui le cite à côté de Le Play, un « fondateur de la méthode d'observation sociologique. » *Introduction à la Méthode sociologique*, 1923, p. 6; le positivisme le tournait « vers l'analyse des éléments matériels, physiques, externes de la vie, » *ibid.*, p. 153. Mais il n'y avait pas nécessité d'être positiviste pour cela, et même « l'événement a montré que les disciples (d'Auguste Comte) les plus capables de poursuivre son œuvre scientifique étaient réfractaires aux prédications de sa religion. » P. 247. C'est de cette religion positiviste adoptée par les uns, rejetée par les autres, qu'il reste à dire quelques mots. L'indication brève en a déjà été donnée, t. II, col. 337, 2°.

Les positivistes indépendants, comme Littré ou Stuart Mill, restent positivistes au sens de l'attitude générale décrite plus haut; c'est ce qu'on peut appeler le scientisme; science et religion à la fois chez le plus grand nombre, et qui les apparente avec monsieur Homais professant que « le néant n'épouvante pas un philosophe ». Ceux-là rejettent comme une incohérence toute la construction de pseudo-mystique religieuse et sociale que représente la deuxième partie de l'œuvre d'Auguste Comte.

Les positivistes orthodoxes veulent garder toute cette œuvre intacte. Ils en défendent donc la cohérence même en ce qui regarde la seconde partie et font preuve d'ailleurs de degrés de conviction très divers comme ils ont aussi des nuances variées soit de souplesse dans le maniement du sophisme, soit de vigueur dans celui de l'invective. Il n'y a pas d'inconvénient à leur accorder ce qu'ils prétendent, car il n'est pas douteux qu'on puisse rester logique dans l'erreur. Si l'on veut des exemples typiques de ces justifications, il suffira de citer les suivantes. Maurras dans *L'avenir de l'intelligence*, 1909, p. 124 : « Auguste Comte institua donc une religion. Si la tentative prête à sourire, je sais bien, par expérience, qu'on n'en sourit que faute d'en avoir pénétré bien profondément les raisons. » Suit une chaîne de brillants sophismes pour arriver à conclure, p. 134, que « l'œuvre entière (de Comte) ou quelque œuvre conçue sur un plan aussi général que celle-ci sera seule capable d'organiser complètement, définitivement, tête et cœur, personne et État ». Dans l'autre genre, Georges Deherme, fondateur en 1918 du *Groupe Auguste Comte*, qui ne daigne pas discuter « toutes les insanités qui ont été débitées, notamment au sujet des effusions amoureuses de Comte, du Grand Être, du Grand Fétiche, du Grand Milieu, etc. Gageure d'inexactitudes, de contre-vérités, de confusion et d'incompréhension! » P. 23 du livre intitulé : *Aux jeunes gens. Un maître : Auguste Comte. Une direction : Le Positivisme*, 1921.

En France, le positivisme orthodoxe est aussi celui dont se réclamaient les laïcisateurs depuis Ferry; il faut connaître aussi les noms de Pierre Laffitte, puis Charles Jeannolle, successeurs de Comte dans la direction de la *Société positiviste*. A l'étranger, le positivisme fleurit en Angleterre, en Suède, en Portugal et surtout dans l'Amérique du Sud, Brésil et Chili. On aurait du reste grand tort de se représenter ces différentes obédiences comme toujours d'accord les unes avec les autres.

Et cette diffusion n'infirme pas la valeur de la conclusion par laquelle Cantecor termine son exposé déjà cité. Sans doute l'œuvre de Comte « exerce un attrait puissant sur quelques-uns des meilleurs esprits de notre temps »... il y a pour elle « un regain d'actualité dont on est tenté à tort d'attribuer le mérite à la valeur intrinsèque de sa philosophie. Mais, à vrai dire, l'œuvre de ce génie incomplet a cessé d'intéresser même la critique : elle n'appartient plus désormais qu'à l'histoire. »

Aux articles et ouvrages déjà cités il est indispensable d'ajouter le livre du Père Gruber : *Auguste Comte fondateur du Positivisme. Sa vie, sa doctrine*, trad. franc., 1892; c'est un exposé qui remplace tous les autres.

P. MONNOT.

POSSESSION DIABOLIQUE. — I. Sa réalité. II. Attitude de l'Église. III. Variétés. IV. Les Possédées de Loudun.

I. SA RÉALITÉ. — Diverse est l'action de l'esprit mauvais sur les hommes. « Le démon agit sur tous les hommes en les tentant. Dans certains cas beaucoup plus rares, les démons manifestent leur présence, par des vexations pénibles, mais plus effrayantes que

douloureuses : ils font entendre des bruits, ils remuent, transportent, renversent et, parfois, brisent certains objets ; c'est ce qu'on appelle l'*infestation*. Le grand Antoine au désert, le curé d'Ars en furent l'objet.

« D'autres fois ils attaquent les personnes, les frappent, les blessent, soit en se montrant à elles, soit en demeurant invisibles : c'est l'*obsession extérieure* ou purement corporelle. » Quelques faits de ce genre sont racontés du curé d'Ars.

« D'autres fois, agissant sur le cerveau et l'imagination, il communique à une âme quelque chose de ses sentiments infernaux : c'est l'*obsession intérieure*.

« Enfin d'autres fois, le démon s'empare de l'organisme humain, le domine, le fait mouvoir : c'est la *possession* proprement dite. » A. Saudreau, *Les Faits extraordinaires de la vie spirituelle*, Paris, 1908, p. 341-343.

1° La réalité des possessions démoniaques est attestée par les Évangiles. A dix-huit reprises, il y est fait mention de possédés ou du pouvoir que Jésus, et, par lui, les Apôtres avaient de chasser les démons. Tantôt il est parlé de cas particuliers : le possédé de Capharnaüm (Marc., I, 23-28; Luc., IV, 33-37), les possédés de Gérasa ou de Gadara (Matth., VIII, 28-34; Marc., V, 1-20; Luc., VIII, 26-39), le muet démoniaque (Matth., IX, 32-34), le possédé muet et aveugle (Matth., XII, 22-45; Marc., III, 20-30; Luc., XI, 14-26), la fille de la Cananéenne (Matth., XV, 22-28; Marc., VII, 25-29), la femme courbée (Luc., XIII, 11-16). Tantôt Jésus est montré guérissant les malades et délivrant les possédés (Marc., I, 39; Luc., VI, 18-19), guérissant des malades, des possédés, des aveugles (Luc., VII, 21).

Les formules employées par les Évangiles, les expressions par lesquelles Notre-Seigneur revendique son pouvoir sur les démons sont trop nettes, pour qu'on y puisse voir une accommodation aux croyances du temps qui attribuaient certains maux physiques, certaines maladies à l'influence du Mauvais. On ne peut dire, d'autre part, que les démoniaques des Évangiles étaient de simples malades, comme les névropathes ou les hystériques de nos cliniques médicales. Le texte sacré prend soin précisément de distinguer guérisons de possédés et guérisons de malades.

Ce n'est pas à dire, d'ailleurs, que la possession ne puisse s'accompagner de maladie, soit que la débilité du sujet se prête mieux à l'empire du Mauvais, soit que la possession se manifeste par des troubles organiques. Nos textes inclinent bien plutôt en ce sens. Le muet, le lunatique, la femme courbée sont délivrés de leurs infirmités en même temps que du démon. Il y a des maladies d'ordre purement naturel, il y a des maladies d'origine démoniaque.

2° Les Pères des premiers siècles parlent des possessions comme de faits nombreux et répétés. Ils invoquent le pouvoir qu'ont les fidèles de chasser les démons au nom de Jésus comme un argument en faveur de la divinité du Christ. Ils rapportent que souvent les païens se convertissaient à la vue de ces prodiges.

3° L'Église a toujours pratiqué, et de nos jours, le cas échéant, pratique les exorcismes. Dans le rite de la confection de l'eau bénite, dans les cérémonies du baptême, en particulier du baptême des adultes, elle atteste sa croyance au pouvoir du démon sur les objets inanimés, sur les corps et sur les âmes. Le rituel romain garde jusqu'à nos jours des formules d'exorcismes, et le pape Léon XIII les a plutôt renforcées.

II. Attitude de l'Église. — Mais l'Église, si affirmative à l'égard de la vérité de la possession, nous recommande de ne pas l'admettre à la légère. Voici ce que dit Benoît XIV : « Il arrive souvent que des sujets passent pour possédés qui ne le sont pas. Ou bien, c'est simulation; ou bien, c'est erreur des médecins. Aussi les théologiens et les médecins plus prudents veulent que l'on considère et que l'on examine avec soin les signes avant de prononcer qu'il y a possession. » *De Servorum Dei beatif. et canonis.*, IV, p. I, cap. XXIX, n. 5.

De son côté, le *Rituel romain*, au titre des exorcismes, avertit tout d'abord l'exorciste de ne pas croire facilement à la possession : *In primis, ne facile credat aliquem a dæmonio obsessum esse*. Il connaîtra les marques qui distinguent la possession de la mélancolie ou d'une autre maladie. Ces marques sont : parler une langue qu'on n'a pas apprise, en employant plusieurs termes, ou la comprendre dans les mêmes conditions, révéler des choses qui se passent à distance ou inconnues, faire montre de forces supérieures à l'âge de l'agent ou sans proportion avec les conditions dans lesquelles elles se produisent.

Le Rituel ajoute : *et id genus alia quæ, cum plurima concurrunt, majora sunt indicia.* « Et autres signes de ce genre, et ils seront d'autant plus probants qu'ils se réuniront plus nombreux. » Tels seraient la suspension en l'air sans appui, des contorsions et des attitudes contraires aux lois de l'organisme, des hurlements, un aspect diabolique, la guérison ou un soulagement notable obtenu par les exorcismes, l'impression provoquée par la présence ou le contact d'objets sacrés présentés à l'insu du sujet. Parmi ces signes, les uns seront certains, d'autres probables, d'autres douteux. On remarquera que le Rituel insiste sur la concurrence de plusieurs signes.

Le Rituel proscrit les exorcismes publics, comme aussi l'usage d'appliquer le Saint-Sacrement soit à la tête soit à quelque autre partie du corps des possédés. La coutume contraire, sur ces deux points, existait encore au XVII° siècle, témoins les Possédées de Loudun.

Le Rituel interdit à l'exorciste de faire fonction de médecin : c'est à celui-ci que revient toute la thérapeutique naturelle. La coopération du prêtre et du médecin est bien dans l'esprit du Rituel.

III. Variétés de la possession. — Si la réalité des possessions nous est attestée par les Évangiles et la tradition constante de l'Église, ne s'est-on pas formé, de nos jours, des possessions comme un type arrêté, exclusif, avec contorsions, soulèvement du corps, langage extraordinaire? Chez les possédés mentionnés par les évangélistes, nous ne voyons pas tous ces caractères. Le lunatique guéri n'est sujet qu'à des sortes de crises épileptiques (Matth., XVII, 14). Le muet recouvre la parole lorsque Satan est chassé (Matth., IX, 32-33; Luc., XI, 14) : il n'est pas dit qu'il fut affecté d'autres troubles. De Madeleine, il est seulement rapporté que d'elle furent expulsés sept démons (Marc., XVI, 9-10; Luc., VIII 2).

Il y a donc, au dire même des évangélistes, plusieurs modes d'emprise du démon sur ses victimes, ou plusieurs manifestations de son emprise. Lors même qu'on verrait dans la possession proprement dite la substitution de la personnalité diabolique à la personnalité humaine, on comprend assez combien cette substitution est susceptible de degrés différents et d'effets différents.

Pourquoi ces effets ne varieraient-ils pas suivant les temps et les lieux? Dans la possession, le démon semble avoir pour dessein, soit de faire souffrir des créatures en qui il voit les images de Dieu (telle la femme courbée dont parle saint Luc, XIII, 11-16), soit de mieux tenir certaines âmes sous sa dépendance, soit de se forger des instruments de perdition, soit de manifester au dehors sa puissance. Nous mettons à part les cas exceptionnels où Dieu permet la possession pour l'épreuve et l'épuration d'un de ses serviteurs, et alors l'initiative diabolique obéit encore à la

haine pour les corps ou pour les âmes. Or, de nos jours, en nos civilisations occidentales, autant qu'on peut se hasarder en ces obscurités, on serait porté à dire que le diable a plutôt intérêt à voiler sa puissance. Ne tient-il pas les hommes d'autant mieux que ceux-ci le nient davantage? Le confesser, c'est être amené à confesser son contraire, Dieu avec son Église et ses moyens de sanctification. Il n'en va pas ainsi pour les milieux idolâtres d'autrefois ou d'aujourd'hui, ni, par contre, pour les âges de foi. Là, son avantage est de révéler son pouvoir, en poursuivant ses autres buts. Il n'y aurait donc pas lieu de s'étonner que, dans nos milieux, son action non seulement indirecte, mais immédiate, réelle, physique en quelque sorte sur le corps et les facultés de l'âme, depuis la simple obsession jusqu'à la possession stricte, en un mot, son emprise dominatrice, s'exerçât sans se manifester par les effets qu'on lui rapportait jadis, à raison parfois et parfois à tort. N'y a-t-il pas de ces perversités froides et délibérées, de ces haines calculatrices contre Dieu, contre tout bien et toute vertu, de ces desseins raisonnés de destruction ou de corruption, de ces excès d'orgueil ou de luxure, où l'homme apparaît un instrument aux mains d'un plus puissant et d'un plus mauvais que lui? A l'occasion de tel ou tel homme, on parle de rage satanique, d'orgueil satanique. Ne devrait-on pas voir là quelquefois plus qu'une forme de langage, une véritable emprise d'âme? Les possédés de nos jours ne sont pas tous des convulsionnaires; en sont-ils moins la proie du Mauvais? Ils sont tributaires d'une cure morale et religieuse. L'exorcisme s'applique à eux aussi bien qu'à tout autre.

Dans le roman de Georges Bernanos, il y a une figure où quelques-uns n'ont vu qu'un développement épisodique hors de proportion avec le reste de l'action. A notre avis, Mouchette est le personnage le plus vrai et le mieux creusé du drame où chaque acteur est si fortement caractérisé. Si l'abbé Donissan montre une âme aux prises avec le Malin, en partie victime de ses illusions, jouet des hallucinations ou des apparitions sensibles qu'il sait provoquer, Mouchette, avec sa culture démunie de toute notion religieuse, son amoralité calme, son impudeur tranquille, sa perversité froide, ses calculs savants dans la débauche comme dans la haine, son ambition sans bornes, son besoin toujours insatisfait de mensonge, est bien un type de possédée moderne. S'étant mise par sa malice *Sous le Soleil de Satan*, elle a été pénétrée de son rayonnement malsain au point qu'on peut dire que la personnalité satanique s'est substituée à la sienne. Il faut toute la sainteté de l'abbé Donissan pour la libérer. « Ce genre de démon ne cède qu'à la prière et au jeûne. » (Marc., IX, 28.)

Dans *les Nécromanciens*, Paris, 1926, R.-H. Benson nous présente un autre type d'influence diabolique. M. Vincent, médium correct et de bon ton, fait appel à des forces occultes, sur la nature desquelles il ne veut pas s'expliquer, ni même peut-être s'interroger, qu'il n'est pas sûr de pouvoir maîtriser au moment où elles se manifestent nettement nocives. De lui émane comme une atmosphère de malaise, de trouble, d'angoisse, en même temps qu'une puissance qui s'impose tyrannique. Il frôle les régions interdites, il y pénètre à diverses reprises. Si ce n'est pas un possédé au sens strict, c'est un agent du Mauvais, son esclave, en fait. Lui aussi aurait besoin des exorcismes de l'Église et de la prière des saints.

IV. Les Possédées de Loudun. — 1° *Historique.*- Le P. Surin, qui a été mêlé intimement à cette affaire, dit qu'elle « est d'une des étranges qui se soit vue peut-être jamais. » (Lettre au P. d'Attichy, 1635). Le plus important document sur le fait de Loudun est l'Autobiographie écrite par la sœur Jeanne des Anges, supérieure des Ursulines de Loudun. Le mémoire date de 1642. Il a été publié en 1886 par Gabriel Legué et Gilles de la Tourette, d'après un manuscrit appartenant à la Bibliothèque communale de Tours. Le P. de Bonniot a donné à la *Revue du Monde catholique* un Avant-Propos et un premier chapitre qui servent, dans le manuscrit de Tours, de préambule au récit de la Mère Jeanne, et que les éditeurs avaient cru pouvoir omettre. Ces pièces permettent de mieux juger de l'état d'âme des acteurs du drame.

Avec grande humilité, la Mère Jeanne des Anges décrit ce qu'elle appelle le « grand libertinage » des trois années passées au couvent de Poitiers. A ce qu'elle en dit on n'y peut voir qu'un état de tiédeur. Arrivée à Loudun, elle fait une retraite de treize à quatorze jours sous la conduite d'un Père carme et se résout à changer de vie. Bientôt elle se reprend à sa dissipation, fréquentant beaucoup le parloir, où la vivacité de son esprit et la grâce de ses manières lui attiraient de nombreuses visites. Mais, par la grâce de Dieu, elle « ne trouve pas un seul jour de contentement en toutes ces attaches ». Voici qu'en 1632 la Mère Jeanne et sept autres religieuses de la maison, puis toute la communauté composée de dix-sept religieuses, se sentent en proie à des troubles étranges. La mère ne pensa pas d'abord « avoir des démons ». Mais ceux-ci prirent peu à peu empire sur elle : il lui semblait faire « une même chose avec eux ». Sept démons la possédaient : Asmodée leur chef, Léviathan, Béhémoth, Isacaron, Balam, Grésil et Aman. Elle eut recours à l'aide d'un Père récollet, Gabriel Lactance. Quatre Pères capucins travaillaient près des sœurs.

Le premier exorcisme public eut lieu le 11 octobre en présence du bailli du Loudunois, du lieutenant civil, de plusieurs médecins et d'un grand concours de peuple. Le démon, par l'organe de la Mère Jeanne des Anges, dénonça Urbain Grandier, curé de Saint-Pierre, comme auteur de la possession par un maléfice jeté à la communauté. Cette accusation fut renouvelée maintes fois et par l'organe de diverses possédées. Urbain Grandier, beau parleur, esprit dominateur, procédurier, était un homme perdu de mœurs. Vingt-huit chefs de famille de la paroisse Saint-Pierre avaient demandé à Mgr de Poitiers et obtenu, par une lettre du 23 septembre 1631, de recevoir les sacrements d'autres mains que de celles de Grandier à cause du scandale de sa conduite. A la mort du prieur Moussant, il intrigua, raconte le *Mercure Français*, pour lui succéder dans la direction religieuse de la communauté et des pensionnaires. Par son intervention près de l'évêque de Poitiers, la Mère Jeanne empêcha cette nomination. On raconte qu'en apprenant son échec, Grandier aurait dit devant le chanoine Rousseau et un autre de ses amis : « Je scay d'où ce coup m'est jetté; elle le boira bon, et je le luy vendrai cher. » (Ms des Relig. de Naz. à Oulins.)

« Sur ces entrefaites, Laubardemont, intendant militaire des provinces de la Touraine, de l'Anjou et du Maine, se rendit à Loudun avec commission de raser les murailles du château, suivant la résolution prise, pour en finir avec les guerres civiles, de démolir toutes les forteresses de l'intérieur du royaume. Ému des phénomènes qui bouleversaient le couvent des Ursulines, troublaient toute la ville et dont il fut témoin, il en rendit compte à Richelieu, lequel lui donna tout pouvoir pour informer. Le 16 décembre 1633, Urbain Grandier était arrêté. Le 18 août 1634, il fut condamné, comme « atteint et convaincu du crime de magie, maléfices, et possession arrivée par son fait es personnes d'aucunes religieuses Ursulines... et autres séculières », à faire amende honorable et à être brûlé vif sur la place Sainte-Croix, après avoir

été appliqué à la question. Le même jour, il subit le supplice du feu, en protestant de son innocence. » (Henri Fouqueray, *Histoire de la Cie de Jésus en France*, t. v, p. 270, Paris, 1925.)

Son exécution ne mit pas fin aux possessions. A la fin de 1634, le P. Joseph Surin, qui jouissait déjà d'une haute réputation de sainteté, alors en résidence à Bordeaux, fut envoyé à Loudun. Il y arriva le 15 décembre. Avec de hautes qualités d'esprit, une rare force de pensée qui trouve souvent pour s'exprimer des formules saisissantes, une abnégation non commune, un don profond d'oraison, le P. Surin avait une nature ardente et en quelque sorte extrémiste. De bonne heure, sa santé s'était trouvée atteinte, il avait eu à souffrir spécialement d'impuissance intellectuelle. Il attribuait lui-même cet épuisement à l'excès de tension de sa vie intérieure. D'autre part, plusieurs de ses confrères lui reprochaient un penchant outré à exalter les faveurs extraordinaires et à les admettre chez les autres, en même temps qu'un certain système de passivité et de repliement sur soi-même.

Dès l'abord, le P. Surin modéra les exorcismes. Il s'appliqua, avant tout, à la réforme intérieure de Sœur Jeanne des Anges. Il s'attacha à développer en elle l'esprit d'oraison, de renoncement, d'humilité, et il réussit là où d'autres avaient échoué. Lorsque, en octobre 1636, vaincu par la fatigue et aussi cédant aux contradictions, il laissa la partie, il avait pu expulser de la possédée trois démons, Léviathan, Balam, Isacaron. L'année suivante, il revenait à Loudun reprendre son travail. La possession prenait fin, avec l'expulsion du dernier démon Béhémoth, au tombeau de saint François de Sales à Annecy, où le P. Surin s'était rencontré avec sa pénitente en 1638.

Nous possédons quelques lettres écrites au cours de ce double séjour à Loudun par le Père Surin. Elles témoignent d'une grande fermeté et sûreté de jugement. Il parle de sa fatigue mentale et physique comme de « bagatelles » et prêche le mépris des infirmités. Rien qui dénote un désordre cérébral. Les dures années pour le Père Surin furent celles qu'il passa à Bordeaux de 1637 à 1657, souffrant à l'intérieur un continuel martyre, comme la pensée du dam, et présentant à l'extérieur les apparences de la folie. Les esprits mauvais l'avaient menacé de venger sur lui leur défaite. Lui-même a décrit ensuite cette phase tragique de sa vie, avec une précision qui montre un dédoublement singulier, dont il est peu d'exemples chez des sujets atteints de troubles nerveux profonds.

Dès 1635, d'autres Pères jésuites étaient venus à Loudun en qualité d'exorcistes. Le R. P. Général Mutius Vitelleschi, tout en admettant la réalité des possessions, avait cédé avec peine à la volonté formelle de Louis XIII et du cardinal de Richelieu. Il insiste dans ses lettres auprès des supérieurs de province pour que les Pères soient déchargés de ce ministère. Il était ému des controverses soulevées autour de ces événements et blâmait, comme le Père Surin d'ailleurs, les exorcismes publics. En 1640, le roi accordait enfin le départ des Pères. D'ailleurs, la plupart des religieuses étaient délivrées. Bientôt tout rentra dans le calme. La Mère Jeanne des Anges mourait le 29 janvier 1665, en laissant auprès de plusieurs un renom de sainteté.

2° *L'action démoniaque.* — L'autobiographie de Mère Jeanne des Anges et les procès-verbaux relatifs au fait de Loudun, rapportent des faits merveilleux, apparitions, soulèvements de corps au-dessus du sol, attitudes contraires aux lois de l'organisme, divination, réponses faites en des langues inconnues de ceux qui les emploient : tous phénomènes qui conviennent à l'esprit mauvais. Mais il semble que, de bonne heure, une certaine passion, au moins une préoccupation se mêla à ces événements. Non, certes, comme les en accuse le docteur Legué à la suite des pamphlétaires protestants, qu'il y ait eu, de la part de Sœur Jeanne et de ses compagnes, une odieuse machination pour perdre à tout prix Grandier, qui s'était refusé à de coupables avances, ou dont Laubardemont, blessé par un libelle, aurait juré de se débarrasser. Machination combien invraisemblable de la part de ces pauvres filles! Mais plusieurs paraissaient chercher dans les exorcismes non pas tant le soulagement des religieuses qu'une arme contre les protestants, en forçant les démons à confesser le dogme de la présence réelle au Sacrement de l'autel. De là peut-être une vue moins claire des choses. De leur côté, les protestants et les libertins étaient, par là, portés à tourner tout en ridicule ou en coup monté.

Il y eut ensuite abus évident d'exorcismes. Séances interminables, de cinq à six heures — Sœur Jeanne dit avec quelque pointe d'exagération qu'on exorcisait « jour et nuit » — séances publiques en grand appareil répétées : de quoi troubler les tempéraments les plus sains. Et dans le nombre d'exorcistes de diverses robes qui opéraient, tous avaient-ils, en ce délicat ministère, la science et la discrétion indispensables? On a vu sur ce point la sagesse du Père Surin. Dans le cas de Loudun et celui du Père Surin, la part démoniaque, qu'il est difficile de nier comme de préciser, semble bien avoir été mêlée de phénomènes morbides d'ordre naturel.

Quant à Urbain Grandier, s'il avoua, avec beaucoup de restrictions, ce qu'il appelait ses fautes de fragilité humaine, il nia jusqu'à la fin avoir jeté quelque maléfice aux Ursulines et avoir fait contre elles un pacte avec le démon. Sans doute, on peut dire que, par là, il espérait échapper au bûcher. Nous avons cité de lui ce mot prononcé à la nouvelle que sa demande d'être nommé aumônier du monastère avait été rejetée : « Je scay d'où ce coup m'est jetté; elle le boira bon. » Les procès-verbaux le montrent mourant impénitent. Les exemples qu'on mentionne, en son temps, de maléfices, soit jetés, soit tentés, se rapportent d'ordinaire, comme pour lui, au cas de passions grossières à satisfaire. Mais la preuve juridique de sa vengeance sacrilège, en dehors des déclarations réitérées des possédées, n'a pas été faite. « Il est certain, dit le P. Griffet, S. J., que l'arrêt fut rendu sur des preuves qui ne seraient pas admises aujourd'hui, mais tous les tribunaux étaient alors dans l'usage de les admettre. » (*Hist. du règne de Louis XIII*, t. II, p. 534.)

3° *Hystérie.* — Toute l'école de Charcot, avec Gilles de la Tourette, Bourneville, Paul Richer, n'a vu, évidemment, dans les possédées de Loudun que de pauvres hystériques. Ce serait même un cas typique d'hystérie avec les quatre phases et collective. Mais ici l'esprit de parti s'est donné libre carrière. On a refait toute la vie de Sœur Jeanne des Anges de manière a trouver ou à mettre en elle toutes les tares physiques et morales propres à l'hystérie classique. On a raconté ou interprété les phénomènes étranges du couvent de Loudun dans le sens des accidents étudiés à la Salpêtrière. Là-dessus, la Préface du professeur Charcot, l'Introduction et les Annotations de Gabriel Legué et de Gilles de la Tourette qui accompagnent l'Autobiographie de Sœur Jeanne des Anges, Paris, 1886, l'étude sur *Urbain Grandier* de Gabriel Legué, Paris 1884, sont d'un parti pris obstiné et continu. On sait que, de nos jours, il ne reste quasi rien, au jugement des vrais observateurs. du type arbitraire de l'hystérie dressé par l'école de Charcot. Hystérique ne signifie plus guère que sujet accessible à la suggestion. Voir art. HYSTÉRIE.

A lire le mémoire de Sœur Jeanne des Anges, il faut avouer que, si elle fut une hystérique au sens de Charcot, son hystérie fut d'un genre à part. Elle expose la série de ses accidents avec une lucidité d'esprit, une suite, une fermeté de langage, une hauteur d'âme qui n'ont rien d'une dégénérée. Exaltation, impressionnabilité, troubles nerveux passagers, peut-être, mais le fond de sa nature reste sain.

Ce qui est certain, c'est que, parmi les personnages mêlés à ce drame étrange, la persuasion, en dehors des protestants et des libertins, était générale. L'opinion publique était d'ailleurs à cette époque particulièrement accessible à l'intervention diabolique. C'était le temps où le P. Julien Maunoir en Bretagne se disait en lutte avec l'esprit malin et relatait son action non seulement sur les âmes, mais sur les corps. Le parlement de Rouen, en 1670, dans une requête au roi, s'élevait contre la pensée de relâcher quelque chose des rigueurs en usage contre le crime de sorcellerie, et citait à l'appui un grand nombre de condamnations portées antérieurement contre les auteurs de sortilèges. Il semble bien avéré que, sous Louis XIV, la Montespan demandait aux philtres et à la messe noire de lui conserver l'amour du roi. Fr. Funck-Brentano, *Le Drame des Poisons*, Paris, 1899.

Si le cas de Loudun reste trouble, il semble qu'il convient de reconnaître, chez les religieuses et chez le Père Surin, un mélange de phénomènes diaboliques et d'accidents nerveux.

Possession en général. — Mgr Waffelaert, art. *Possession diabolique*, dans le *Dict. apolog. de la Foi cath.*, t. IV, col. 53-81; L. de Grandmaison, art. *Jésus-Christ*, *ibid.*, t. II, col. 1460-1464; A. Saudreau, *Les faits extraordinaires de la vie spirituelle*, Paris, 1908, p. 341-396; Ch. Hélot, *Névroses et possessions diaboliques*, Paris, 1897 et *L'hypnose chez les possédés*, Paris, 1903; Maurice Garçon et Jean Vinchon, *Le Diable*, Paris, 1926.

Possédées de Loudun. — De la Menardaye, *Examen et discussion critique de l'histoire des diables de Loudun, de la possession des religieuses ursulines, et de la condamnation d'Urbain Grandier*, Paris, 1748; *Lettres spirituelles du P. Jean-Joseph Surin*, édition critique par Louis Michel et Ferdinand Cavallera, Toulouse, 1926, t. I; Henri Fouqueray, *Histoire de la Compagnie de Jésus en France*, Paris, 1925, t. V, p. 269-272; J. de Bonniot, *Le miracle et ses contrefaçons*, 5e édit., p. 388-424.

Lucien Roure.

POTAMIENNE. — Fille de Marcelle, chrétienne d'Alexandrie, et de condition servile, elle suivait les leçons d'Origène. Le maître qu'elle servait conçut pour elle une passion violente, mais elle refusa de céder à ses désirs criminels. Pour se venger, ce maître indigne livra Potamienne au gouverneur Aquila en lui promettant une forte somme, s'il parvenait à vaincre ses résistances. La jeune esclave demeura ferme, même au milieu des plus cruelles tortures : jetée dans une chaudière de poix bouillante, elle y expira. C'était au temps de Septime-Sévère (203). Avec Potamienne furent martyrisés Marcelle, sa mère, et plusieurs autres chrétiens. Ils sont nommés au martyrologe romain le 28 juin.

J. Baudot.

POTHIER Joseph, bénédictin de la Congrégation de France, et le restaurateur du chant grégorien, né le 7 décembre 1835, à Bouzemont, dans les Vosges, mort le 8 décembre 1923 : son corps repose à l'abbaye de Clervaux, en Luxembourg. Fils d'un instituteur chantre, le jeune Pothier grandit dans la pratique de l'office divin. Ses goûts le portèrent vers l'état ecclésiastique : devenu prêtre et professeur au petit séminaire de Saint-Dié, la rencontre d'un religieux dominicain l'aiguilla vers l'étude de la liturgie et du chant de cet ordre, et des institutions monastiques : il se tourna bientôt vers l'ordre bénédictin et, en 1860, faisait profession au monastère de Solesmes, entre les mains du célèbre Abbé dom Guéranger (voir Bénédictins, col. 711). Celui-ci discerna les aptitudes du nouveau moine : à dom J. Pothier échut l'exploration des grandes bibliothèques pour y reconnaître les sources originales et contrôler les travaux déjà entrepris sur le chant liturgique (voir Grégorien, I). Dès 1868, le jeune religieux avait terminé la préparation d'une édition du Graduel conforme aux manuscrits anciens, et fixé les principes de la restauration grégorienne. Sa méthode commença à rayonner vers 1875; divers travaux et enfin son mémoire à l'Abbé de Solesmes achevèrent de mettre au point cette méthode. Ce dernier ouvrage parut en 1880, après la mort de dom Guéranger, celui-ci voulant bien d'une restauration pratique des principes d'exécution, à appliquer au chant en usage, mais ne goûtant pas une restitution qu'il estimait surtout archéologique; sous le titre, *Les Mélodies Grégoriennes d'après la tradition*, où est très judicieusement posé et solidement justifié le point de contact entre la pure archéologie et la tradition vivante, ce livre remarquable suscita un émoi considérable parmi les plain-chantistes. A dom Pothier revenait ainsi l'honneur d'avoir découvert et précisé la vraie lecture des anciens neumes, aidée dans son interprétation par les « lettres significatives » et autres signes que portent certains manuscrits; il a fixé, pour la première fois, le rôle de l'accent latin dans la phrase mélodique liturgique, les règles d'adaptation des « timbres » grégoriens reconstitués, créé la science nouvelle de la « paléographie musicale », édité enfin pour la pratique les premiers livres de chant qui, après trois siècles écoulés, fussent conformes aux manuscrits. Leur ensemble comprit plus de onze volumes, dont plusieurs à deux et trois éditions, de 1883 à 1895, et qui constituèrent les « éditions de Solesmes »; de cet ensemble, dom Mocquereau, le principal élève de dom Pothier, donna ensuite des extraits en forme de « Paroissien » sous le nom de *Liber usualis*, qu'il révisa et annota plus tard selon sa propre pédagogie. Entre temps, sur l'inspiration de dom Mocquereau, les moines de Solesmes commençaient une publication intitulée *Paléographie musicale :* continuée jusqu'à maintenant, elle a pour but de reproduire par la phototypie les plus caractéristiques des anciens manuscrits, reproductions complétées par les dissertations sur des sujets s'y rapportant. Le plan en fut écrit par dom Pothier (1888); les premiers volumes parurent sous son inspiration et sa direction, les principaux articles étant rédigés par dom Mocquereau qui y exposait les résultats de cette collaboration concertée. Parmi les autres rédacteurs de ces tomes, figuraient dom Cabrol, dom Cagin, dom Delpech.

En 1893, dom Pothier quittait Solesmes et devenait prieur de l'abbaye de Ligugé, puis du monastère de Saint-Wandrille qu'il était chargé de relever et qui, bientôt, fut aussi érigé en abbaye en sa faveur. Retiré en Belgique avec sa communauté lors des lois françaises sur les religieux, c'est là que vint le trouver, en 1904, l'appel du pape Pie X, résolu à faire profiter l'Église entière de ce qui n'était jusqu'alors que l'apanage d'une congrégation : dom J. Pothier, déjà deux fois honoré d'un bref de Léon XIII, était nommé président de la Commission Pontificale chargée de publier l'Édition Vaticane du chant grégorien de l'Église Romaine. Bientôt, Pie X confiait exclusivement à dom Pothier le soin de rédiger ce travail (24 juin 1905) avec le concours des spécialistes qui voulurent bien l'y aider; c'est donc à lui personnellement que revient l'honneur de cette édition officielle du chant grégorien, depuis les fascicules du « Kyriale » (auxquels dom Mocquereau travailla aussi) en 1905, jusqu'après l'apparition de l'Antiphonaire, résultat définitif d'une somme considérable de travaux et de recher-

ches, édition établie non sur les manuscrits d'une école ou d'une époque déterminée, mais, conformément aux instructions du Saint-Siège, sur l'ensemble des documents traditionnels du chant liturgique de l'Église romaine.

Dom Pothier ne se bornait pas à ces travaux officiels. Depuis 1892, il donnait à la *Revue du chant grégorien* (Grenoble) des articles mensuels, fort appréciés, où furent pendant plus de vingt ans présentés et commentés sous les formes les plus variées, les résultats tangibles des travaux musicaux bénédictins; cette collaboration ne fut interrompue que par suite de la grande guerre de 1914, après laquelle la revue a repris vie sous la direction de dom L. David, actuellement prieur de Saint-Wandrille, et qui depuis longtemps secondait le R^me^ Père. Bien des revues, au cours de cette longue existence, tinrent à honneur de publier aussi diverses études de dom Pothier. En 1901, il avait préparé une collection pratique de chants populaires latins à la sainte Vierge, sous le titre de *Cantus Mariales*, les uns anciens, les autres de sa composition, pièces de la plus grande facilité, destinées aux chœurs modestes; ce recueil apprécié est parvenu à sa troisième édition. Il publia de même douze *Tantum ergo* en style grégorien, et composa nombre de mélodies, les unes pour l'usage courant ou moderne en dehors de l'office, tel l'*Oremus pro pontifice*, les autres pour être incorporés dans le répertoire officiel, comme l'*Alleluia*, *Vox turturis* de la fête de Notre-Dame de Lourdes, le *Beatus quem elegisti* de celle de saint Louis de Gonzague, etc. Et, en dehors du répertoire grégorien des messes et offices, qu'il dut compléter aussi pour les fêtes plus récentes, par d'heureuses adaptations des textes à des mélodies anciennes oubliées, dom Pothier est l'auteur d'un grand nombre de « Propres » de diocèses ou de congrégations, et le correcteur d'autres Propres encore, présentés à son approbation par suite de ses fonctions de président de la Commission Pontificale (voir GRÉGORIEN, Propres).

Telle fut cette vie si bien remplie, et si grandement utile à l'art religieux. On peut rappeler, en rapprochant ces deux appréciations, comment le grand organiste belge Lemmens, au moment où il eut fait la connaissance de dom Pothier, près de Léon XIII à Rome, en 1880, s'écriait : « C'est notre Maître à tous »: et comment la mort de ce moine artiste et de ce religieux modèle fut déplorée par S. S. le pape Pie XI, saluant la mémoire de « ce vénéré et si méritant restaurateur des mélodies grégoriennes, ce digne serviteur de l'Église » (Dépêche du 11 décembre 1923).

A. GASTOUÉ.

POTTIER. — 1. Mgr Pottier est né à Spa, le 22 février 1849, d'une famille laborieuse et foncièrement chrétienne. Après de solides études philosophiques et théologiques à Rome, il y fut ordonné prêtre, le 4 avril 1874, à la basilique de Latran par le cardinal Patrizzi. Déjà docteur en philosophie, il fut reçu docteur en théologie en 1875, et revint en Belgique où il fut successivement professeur de philosophie au petit séminaire de Saint-Trond, supérieur du collège Saint-Quirin à Huy, enfin en 1879 professeur de théologie morale au grand séminaire de Liége. En 1886, une véritable révolution sociale éclata dans le bassin de Charleroi. Une vaste enquête du travail entreprise par le gouvernement révéla d'horribles abus, excès de travail, insuffisance de salaires. Tous les yeux s'ouvrirent. L'abbé Pottier devint alors sociologue, chef d'école, aumônier, et conseil de cercle ouvrier, fondateur de coopératives, de syndicats, de mutualités, orateur de meeting, etc. Dès lors, il se donna tout entier à la question ouvrière. En 1900, épuisé et condamné à un silence absolu pour reposer gorge et poitrine usées, il dut se retirer à Spa. En 1902, le médecin lui conseillant un climat plus doux, il se dirigea vers Rome. Léon XIII le nomma aussitôt professeur intérimaire, puis, en 1904, professeur titulaire, au Collège Léonin qui réunissait les meilleures recrues du clergé italien. En 1912, il fut nommé chanoine de Sainte-Marie-Majeure, puis prélat, enfin protonotaire apostolique. Après la grande guerre, il fut un des membres les plus distingués de l'Union internationale d'études sociales de Malines. Il mourut à Rome le 24 novembre 1923, à l'âge de 74 ans.

2. Ce qui est la caractéristique de Mgr Pottier, ce qui fut sa mission, ce qui restera sa gloire, c'est d'avoir été l'initiateur, le fondateur et le docteur du mouvement social chrétien, et d'avoir ainsi orienté et sauvé la Belgique catholique, en constituant et en dressant devant le socialisme impie et révolutionnaire le solide édifice du catholicisme social. Si des millions d'ouvriers chrétiens sont maintenant réunis en une armée puissante dans la Centrale syndicale belge et dans l'Internationale syndicale chrétienne d'Utrecht, c'est à Mgr Pottier qu'on le doit.

Le premier pas décisif de Mgr Pottier dans la voie sociale et syndicale fut son célèbre rapport au congrès de Liége de 1890. « C'est mon passage du Rubicon, a-t-il écrit plus tard. Il a marqué une phase de mon existence et l'a remplie de maux sans nombre; mais je ne le regrette pas et je referais le même pas sans hésiter, s'il était encore à faire aujourd'hui. » Il ne s'avançait d'ailleurs ainsi qu'avec les encouragements de son saint évêque, Mgr Doutreloux. Un an après, l'encyclique *Rerum novarum* venait lui apporter appui, force et lumière. Ainsi muni d'une doctrine sociale incontestable, il engagea la grande bataille, autant contre le libéralisme économique, qui avait empoisonné même l'atmosphère catholique, que contre le socialisme marxiste, qui séduisait et déchristianisait la classe ouvrière. Ce fut dur, parfois douloureux, mais souverainement utile et consolant par le nombre d'âmes d'ouvriers qu'il conserva à la foi chrétienne au moment tragique où, chez la plupart, l'opposition semblait se dresser entre la religion jusque-là l'honneur de leur vie et leur ardent désir de réformes sociales urgentes dont, jusque-là aussi, seul le socialisme athée semblait prendre l'initiative. Mgr Pottier montrait et prouvait qu'ils pouvaient être, tout ensemble, et de bons chrétiens, et d'ardents réformateurs, et de loyaux démocrates. Les Kurth, les Verhaegen, les Mabille, en Belgique, et à l'étranger, les Harmel, les Decurtins, les Toniolo, les Schaepman, les Goyau, et tant d'autres furent ses amis et ses admirateurs, sans parler de Mgr Doutreloux, qui le fit bientôt chanoine de sa cathédrale.

On trouvera à la *Bibliographie* la liste des ouvrages de Mgr Pottier; tous sont remarquables, et presque tous ils dureront, tant ils sont imprégnés, inspirés de la doctrine sociale de l'Église. Fidèle écho des enseignements des papes, il a fait tout ce qu'il a pu pour donner aux catholiques, trop ignorants des grands courants qui emportent et passionnent le monde, ainsi qu'aux prêtres trop cloîtrés alors dans leurs sacristies, une unité de vues et une unité de programme et d'action avec la notion plus exacte des exigences ou des conséquences de leur catholicisme.

L'homme, en lui, était parfois un peu entier, comme le sont tous les convaincus, et comme sont exposés à l'être les esprits puissants amateurs de synthèses. Mais c'était un saint prêtre, et un cœur d'apôtre. *Per vias rectas* (Par les voies droites) : telle était la devise qu'il avait choisie comme prélat romain. Comme on l'a dit avec raison, il l'a bien portée et pleinement justifiée.

Les principaux ouvrages de Mgr Pottier sont : *La coopération et les sociétés ouvrières*, Liége, 1889; *Ce qu'il y a de*

légitime dans les revendications ouvrières, 1890; *De jure et justitia*, Liége, 1900; *Les directions pontificales et la Démocratie chrétienne*, par G. Goyau, G. Toniolo et A. Pottier, 1901; *La questione operaia*, Rome, 1903, conférences données au Cercle de l'Immaculée à Rome; *La morale catholique et les questions sociales d'aujourd'hui*, deux fortes brochures, Charleroi et Bruxelles, 1920; *Une controverse sur l'improductivité du capital*, 1923. Il faudrait citer aussi de nombreux articles écrits au jour le jour dans des journaux belges comme *Le Pays de Liége*, *Le Bien du peuple*, *La Justice sociale*, etc., ou italiens comme *L'Avvisatore mensile*, *L'Organizatore* de Rome.

Parmi les brochures consacrées à sa mémoire, signalons : *Mgr Pottier*, hommage de ses amis liégeois, Michel Bodeux : abbé Paisse, Ch. de Ponthière, Paul Tschoffen, Karl Hanquet, etc., Bruxelles, 1924; *Le rôle de Mgr Pottier dans le mouvement social contemporain*, par G. Legrand, Paris, 1924.

Paul Six.

POUDRES (Conspiration des). — Jacques Ier, qui succéda à la reine Élisabeth sur le trône d'Angleterre, continua à l'égard des catholiques la politique de persécution inaugurée par ses prédécesseurs. Persécution qui frappait à la fois les personnes et les biens. Parmi les victimes, un notable du comté de Warwick, un descendant d'une ancienne et opulente famille, Robert Catesby, chercha le moyen de mettre un terme à la misère des catholiques, et n'en trouva pas d'autre que de faire sauter le Parlement par une mine. Il se débarrasserait ainsi tout à la fois du roi, des lords et de tous ceux qui avaient contribué par des lois scélérates à martyriser ses coreligionnaires. Comme il ne pouvait tout seul réaliser son audacieux projet, il chercha des complices, au premier rang desquels nous relevons les noms de Thomas Winter, Guy Faukes, Thomas Percy et John Wright, et plus tard de quelques autres, entre autres Tresham. La difficulté était de poser la mine. Percy loua une propriété contiguë au vieux palais de Westminster, sous lequel on découvrit une espèce de cellier propice à ses noirs desseins. On y plaça nuitamment une trentaine de barils de poudre.

L'exécution du complot fut gênée par deux causes, un scrupule de conscience de Catesby et un ajournement imprévu des sessions du Parlement.

Catesby, bien décidé à frapper les coupables, se demandait si, en conscience, il pouvait envelopper dans sa vengeance des innocents tels que femmes et enfants, voire des députés catholiques. Il soumit son scrupule au P. Garnet, provincial des jésuites, à Londres. Celui-ci ne manqua pas de répudier son dessein, qu'il considérait comme criminel en principe. Mais, Catesby refusant de se rendre à ses raisons, il fut décidé qu'on porterait la question en secret au jugement du souverain pontife Clément VIII. La réponse de Rome fut conforme à celle du P. Garnet. Catesby n'en persista pas moins dans son projet : « Cette doctrine de la non-résistance, dit-il, est la cause de tous nos maux; c'est elle qui fait de nous des esclaves. Il n'y a pas d'autorité au monde, pas même celle du pape, qui puisse priver l'homme du droit qu'il a de repousser l'injustice. »

Mais l'occasion d'agir était retardée : le Parlement, d'abord ajourné du 7 février au 3 octobre 1605, fut une seconde fois ajourné jusqu'au 5 novembre. Il eût été bien étrange qu'une fuite ne se produisît pas dans la conspiration. Dans la nuit même du 4 au 5 novembre, une lettre anonyme parvint à lord Mounteagle, puis au roi Jacques Ier, laquelle dénonçait le complot. Catesby et Percy se persuadèrent que le dénonciateur n'était autre que Tresham.

Quel que fût le traître, les conspirateurs furent arrêtés et condamnés aux pires supplices, qu'ils endurèrent stoïquement. Le roi Jacques Ier déclara lui-même que l'Angleterre avait, dans la personne de Faukes, son Scœvola.

Les jésuites, et particulièrement le P. Garnet, furent impliqués dans la « Conspiration des poudres ». Le jugement du P. Garnet dura plusieurs mois. On l'accusait d'avoir participé au complot. Le malheureux provincial dut reconnaître qu'il était au courant de la conspiration, mais il faisait remarquer que ce qu'il savait il le savait sous le sceau de la confession, et qu'un pareil secret, il ne pouvait en conscience le trahir, même pour sauver le roi et le Parlement. C'était là un raisonnement de catholique, de prêtre catholique. Les juges n'en comprirent pas ou refusèrent d'en reconnaître la valeur. Le P. Garnet fut condamné à mort et écartelé vif.

Les suites de la conspiration furent extrêmement graves pour les catholiques anglais. Le roi et le Parlement s'acharnèrent contre eux, en des lois d'exception intolérables. On exigea d'eux un serment d'allégeance qui, malgré la réprobation du pape, demeura désormais abusivement obligatoire.

Voir un récit très détaillé et très important de la « Conspiration des poudres » dans John Lingard, *The history of England*, 10 vol., London, 1854, t. VII, p. 23-51.

E. Vacandard.

POULAIN Augustin-François, écrivain mystique, est né à Cherbourg, le 15 décembre 1836. Après ses études, faites d'abord dans sa ville natale, ensuite au collège des jésuites de Brugelette et à l'École Sainte-Geneviève, il fut reçu à l'École Centrale (1856). Il donna sa démission, entra le 25 octobre 1858 au noviciat des jésuites à Angers, fut successivement surveillant à Metz, étudiant de théologie à Laval et, tout en continuant sa théologie, professeur de mathématiques à l'École Sainte-Geneviève, puis ministre, surveillant. De 1881 à 1897, il est sous-directeur à l'internat des Facultés catholiques d'Angers, puis en 1897-1899 enseigne les mathématiques au scolasticat de Jersey; de 1898 à 1918, il est en résidence à la rue de Sèvres et meurt à l'infirmerie de la rue de Dantzig le 19 juillet 1919.

I. Ouvrages. — De la carrière du surveillant, il reste un charmant opuscule, *L'art de patiner;* de celle du mathématicien, un *Traité de géométrie*, des *Causeries pédagogiques*; mais il est surtout connu par un petit volume sur *La mystique de saint Jean de la Croix*, 1893, et un autre très important sur *Les Grâces d'oraison*. L'aimable confrère qui avait l'air si peu « mystique » l'était plus qu'on ne pensait; au moins une fois, il avait confié à un jeune religieux capable de le comprendre que son expérience mystique allait jusqu'à l'oraison de quiétude, pas au delà; dès son troisième an (1870), peut-être plus tôt, son attention était attirée sur ces questions et la première édition des *Grâces d'oraison*, parue en 1910, témoigne d'une très grande connaissance des auteurs mystiques.

C'est un traité clair, didactique, relativement court, très moderne d'allure et à la portée de tous, donnant à chacun l'impression qu'il comprend ce que l'on avait cru jusque-là inabordable au grand nombre; il peut servir de guide aux « âmes qui commencent à recevoir les grâces mystiques et ne savent comment se débrouiller dans ce monde nouveau », *Préface*, 1re éd., et à ceux qui sont obligés d'en parler.

II. Doctrine. — Après avoir partagé les divers degrés d'oraison en deux grandes catégories : l'oraison *ordinaire* et l'oraison *mystique* ou *extraordinaire*, il donne, IIe partie, des notions générales sur l'union mystique, où il distingue, d'un mot qui lui est propre, les grâces *indéiques*, parce que c'est Dieu lui-même qui s'y manifeste, et les grâces *exdéiques*, ayant un objet différent de Dieu. Dans l'oraison *extraordinaire*, il met quatre degrés : l'oraison de quiétude; l'union

pleine ou semi-extatique; l'oraison extatique où l'âme possède l'union divine à l'état faible d'abord, moyen ensuite, enfin fort; l'union transformante ou déifiante appelée mariage spirituel parce qu'elle est stable et constante. Pour l'auteur, la nature de l'état mystique est caractérisée par deux faits : la présence de Dieu sentie se substituant à la pensée abstractive de Dieu, la possession intérieure de Dieu par une sensation spirituelle analogue à la sensation corporelle et qui s'exerce par une sorte de sens intérieurs : les mystiques parlent souvent de *vue* spirituelle, d'*ouïe* spirituelle.

Le livre fut pour beaucoup dans le renouveau d'intérêt qui s'est attaché à ces questions depuis une vingtaine d'années. Plusieurs ont adopté ses principes, comme le P. Maumigny, M. Caudron et M. Lejeune; d'autres se rencontrent avec lui dans leurs conclusions, P. Roure, D. Lehodey, P. Vermeersch, Mgr Farges; d'autres, M. Pacheu, P. Maréchal, P. de Grandmaison, P. de la Taille, M. Tanquerey, étudient de très près les problèmes que le P. Poulain a soulevés; d'autres, surtout M. Saudreau, se refusent à reconnaître dans la vie spirituelle deux voies spécifiquement distinctes et la connaissance expérimentale de Dieu, comme caractéristique de l'état mystique.

J. V. Bainvel, *Introduction à la 10e édition des Grâces d'oraison du P. Poulain*, Paris, 1923, où l'on trouve toutes les références sur les questions soulevées par le livre.

A. Molien.

POULIN Louis (1862-1924), né à Paris, mort à Saint-Paul-de-Vence (Alpes-Maritimes). Vicaire à Saint-Marcel et à Sainte-Clotilde, curé de Ménilmontant, puis, pendant presque quinze ans, curé de la Trinité. L'abbé Poulin écrivit longtemps dans le journal *La Croix*, où il signait « Le Parisien ». Il publia, entre autres ouvrages, une vie de sainte Clotilde, et surtout ses conférences dialoguées de Saint-Roch avec « Pierre l'Ermite » (l'abbé Loutil) : *Dieu*; *L'âme*; *La religion*; *Les religions diverses*; *Les évangiles et la critique*; *La divinité de Jésus-Christ*; *Nos dogmes dans l'Évangile*. Il disait : « Mon rêve — se réalisera-t-il jamais? — serait de reprendre lentement et avec une patiente érudition ce grand ouvrage en dix volumes, de le revoir, de le compléter, de l'annoter soigneusement, de faire enfin une œuvre solide et durable, capable encore de rendre quelques services à l'Église après moi, pendant un temps. » Il mourut trop tôt pour réaliser son rêve. Et c'est dommage. Mais, telles qu'elles sont, les conférences dialoguées se lisent toujours avec intérêt et profit. Le fond en est solide, et un riche tempérament oratoire s'y révèle constamment. Ceux qui, en France ou à l'étranger, ont entendu l'abbé Poulin et savent que son *action*, un peu théâtrale parfois, était des plus impressionnantes, n'ont pas de peine à le retrouver dans ses livres et à le reconstituer tel qu'on le vit en chaire et dans les nombreuses réunions auxquelles il prodigua sa vie et son talent.

J. Bricout.

POURBOIRE. — Le pourboire, dans notre société égalitaire, se maintient par la cupidité des uns, et par la vanité ou la lâcheté des autres. Aussi le voit-on, quand il a été supprimé ici ou là, renaître « par la force de l'usage et grâce à ceux-là mêmes qui en avaient demandé la suppression ». On a calculé que, avant la guerre, « la somme globale des pourboires, en France, montait à 500 millions » par an; 100 millions rien que pour Paris. Or ces chiffres « devraient être multipliés par 5 ou par 10 aujourd'hui ». L'auteur à qui nous empruntons ces renseignements, *Les dossiers de l'Action populaire*, Édition A, 10 juin 1925, remarque que le pourboire est chose inconnue « chez nos fiers citoyens d'Amérique», mais que, dans notre vieux monde, il est des nations où il sévit plus encore qu'en France. Et il conclut : « Le pourboire est, en somme, une forme de la mendicité, et, par le fait, c'est dans le pays où se trouvent le plus de mendiants que le pourboire est le plus difficile à détrôner. On sait le rôle qu'il joue en Italie, ou mieux encore en Turquie, où de tout temps on en a donné même aux ministres. Rien que ce mot de pourboire n'est-il pas grossier, dégradant, signifiant que le gain, légitime ou non, doit passer en boisson!... Il est fâcheux que chez des peuples libres — fût-ce la Suisse — les mœurs s'accommodent de cet usage. »

J. Bricout.

POURRAT Pierre, né à Millery (Rhône) le 7 février 1871, ordonné prêtre à Paris en décembre 1896. Entré alors dans la compagnie de Saint-Sulpice. De 1897 à 1905, professeur au grand séminaire de Limoges, ensuite au Séminaire Saint-Sulpice à Paris. Rentré à Lyon, son diocèse d'origine, à cause du décret Combes. Professeur au grand séminaire de Lyon de 1905 à 1908, puis supérieur de ce même séminaire de 1908 à 1926. Maintenant, supérieur de la Solitude de Saint-Sulpice à Issy.

Ouvrages. — 1° *La théologie sacramentaire. Étude de théologie positive*. Paris, 1907. Ce travail est une réponse au protestantisme libéral, qui prétend que les dogmes sacramentaires de l'Église catholique sont des doctrines étrangères à la pensée du Christ et des apôtres. Réponse aussi à M. Loisy, pour qui il y a une discordance complète entre les données évangéliques et les définitions sacramentaires du concile de Trente. La méthode historique adoptée par l'auteur était seule capable de réfuter de telles erreurs.

2° La méthode historique semble avoir la faveur de nos contemporains qui l'appliquent à toutes les sciences. Ne fallait-il pas l'appliquer aussi à la spiritualité chrétienne? Jamais encore on n'avait eu la pensée de faire l'histoire générale de la doctrine spirituelle et des diverses écoles de spiritualité. M. Pourrat a commencé ce travail; 3 volumes ont paru jusqu'ici, Paris, 1918, 1921, 1925 : *La spiritualité chrétienne, Des origines de l'Église au Moyen Age*; *La spiritualité chrétienne, Le Moyen Age*; *La spiritualité chrétienne, Les temps modernes, Ire partie, De la renaissance au jansénisme*. L'œuvre se poursuit. Le public l'accueille avec bienveillance et une traduction anglaise en a été faite aussitôt.

Ajoutons que M. Pourrat a donné à ce Dictionnaire quelques bons articles.

J. Bricout.

POUSSIN. — Fils d'un petit gentilhomme du Soissonnais, Nicolas Poussin naquit en 1594 à Villers, près du Grand Andely, dans le Vexin normand. Il n'avait pas plus de seize ans quand il reçut les leçons de Quentin Varin, le peintre amiénois dont l'église Saint-Germain des Prés à Paris possède une *Présentation au Temple*, et qu'il suivit bientôt dans la capitale.

De l'atelier de Varin, Poussin passa dans celui d'un portraitiste flamand, puis d'un autre peintre dont le nom n'est pas connu. C'est une collection de gravures que lui montra le mathématicien Courtois qui lui donna le désir d'aller à Rome pour y étudier sur place Raphaël et Jules Romain. On sait qu'à Paris il connut Philippe de Champaigne, dont la haute conscience et la gravité pensive sympathisaient avec son propre caractère.

Arrivé en 1624 à Rome, Poussin sut s'écarter à la fois des deux courants artistiques rivaux qui y régnaient : le maniérisme des élèves des Carrache et le « romantisme à rebours », le réalisme brutal de Caravage. Parmi les maîtres vivants, c'est le Dominiquin (voir ce nom) qui l'attirait, et une anecdote le montre

tournant le dos à l'œuvre du Guide que les peintres admiraient à l'envi, pour étudier celle du consciencieux Zampieri, si attaché à l'expression.

Les recommandations sur lesquelles il comptait lui firent défaut : ses toiles lui rapportèrent à peine de quoi vivre, mais il supporta la pauvreté avec courage. Son intimité avec deux jeunes sculpteurs lui donna l'occasion d'étudier les statues antiques, et il devait demeurer fidèle à cette école.

Poussin fut un novateur; ce fut l'homme d'une doctrine; et il avait apporté un tel scrupule à la recherche de ses principes, il était si fermement convaincu de leur excellence, qu'il ne soupçonna jamais qu'on pût avoir raison contre eux. Il voyait chez les Grecs la reproduction, l'interprétation des types les plus exquis de la nature, le plus beau répertoire de formes capable de rendre toutes les qualités de jeunesse, de force, de beauté, et c'est pour apprendre à se conformer à la réalité qu'il voulait commencer par les étudier.

Cependant, les toiles de la première partie de sa vie le montrent coloriste somptueux sous l'influence du Titien, et observateur réaliste. S'il aime Raphaël en qui il voit le continuateur des anciens et à qui il emprunte de belles attitudes, il n'est pas moins touché par la beauté plastique dans la nature et par la vie. De cette veine sont la *Léda*, plusieurs *Bacchanales*, l'*Empire de Flore* de Dresde, le *Triomphe de Galathée* de l'Ermitage, l'*Inspiration du poète* du Louvre, le *Bacchus et Midas* de Munich, le *Parnasse* du Prado. La même période voit cependant la production de toiles antiques ou bibliques d'une inspiration plus rigoureusement savante et où l'étude de la nature est remplacée par celle des Grecs : la *Peste des Philistins*, la *Mort de Germanicus*, le *Saint Érasme*, les *Israélites recueillant la manne*, etc.

En 1639, Louis XIII appelait à Paris l'artiste qui reçut un accueil chaleureux ; mais dont le tempérament et l'inspiration antique s'accordèrent mal avec le genre des peintures religieuses qu'on lui demanda : une *Cène*, un *Miracle de saint François*, furent des œuvres froides. Les difficultés qu'il éprouva comme décorateur de la galerie du Louvre et premier peintre du roi le décidèrent à regagner l'Italie et à ne jamais revenir; mais son séjour en France lui avait valu des amitiés et avait servi la diffusion de son art.

Revenu à Rome, il se livra tout entier à la peinture intellectuelle et littéraire dans laquelle sa poursuite d'un idéal l'éloigne parfois de la nature et de la vie mais sans le dépouiller d'un charme subtil. Recherchant les attitudes significatives, avec un sens admirable du mouvement et de la cadence, il veut encore que la peinture ait des « modes » comme la musique, et que la qualité même de la tonalité plus ou moins douce ou brutale, atténuée ou lumineuse, concoure à l'expression. Sa merveilleuse compréhension de la vie antique s'allie à celle de la noble beauté des campagnes romaines, dont il s'inspire pour créer les merveilleux paysages qui servent de cadre à ses tableaux. Leurs grandes lignes s'harmonisent parfaitement aux scènes mythologiques ou bibliques dans lesquelles il concentre ou plutôt généralise les faits de chaque jour, et une infinie poésie s'en dégage.

Très admiré et respecté, ce grand homme, ce « peintre philosophe » était cependant facilement trompé; les détails de la vie courante le rebutaient. Quand il eut perdu sa « bonne femme », il cessa de se défendre. Il mourut peu après, en 1665, à l'âge de soixante et onze ans et fut inhumé à San Lorenzo in Lucina, où Chateaubriand lui éleva en 1829 un monument de marbre blanc. Toutes les écoles de peinture française l'ont salué comme un des maîtres les plus représentatifs de notre art.

Quatremère de Quincy, *Lettres de Nicolas Poussin*, Paris, 1824; Paul Desjardins, *Nicolas Poussin*, Paris, s. d.; L. Hourticq, *De Poussin à Watteau*, Paris, 1923.

Carletta Dubac.

POUVOIR DES CLEFS, expression métaphorique pour désigner la juridiction de l'Église au for interne. — I. Doctrine de l'Église. II. Institution divine. III. Attestations traditionnelles : Le principe. IV. Modalités d'application. V. Convenances théologiques.

I. Doctrine de l'Église. — Seuls, dans l'antiquité, pour justifier le rigorisme qui était à l'origine de leur schisme, les novatiens en arrivèrent à nier le principe même du pardon des péchés par l'Église. Au IVe siècle, une école mitigée lui accordait la rémission des fautes légères; mais, dans l'ensemble, la secte se caractérise par une opposition radicale au pouvoir des clefs. Novatien fut condamné par un concile de Rome (251) et ses disciples furent, dès lors, tenus pour coupables d'hérésie. Denzinger-Bannwart, n. 88, 94, 97. Cependant aucun document du magistère ecclésiastique ne semble avoir expressément visé sa doctrine pénitentielle.

Au XVIe siècle, le protestantisme allait reprendre, d'un point de vue dogmatique, la même hostilité. Luther eut toujours, à cet égard, une attitude hésitante et son Église conserve encore une sorte d'absolution. Mais Calvin écarta délibérément toute intervention humaine en matière de conscience. Aucune autre position n'était logiquement compatible avec la conception protestante d'une religion tout individualiste et de la justification par la seule foi. En conséquence, les textes évangéliques relatifs au pouvoir des clefs furent entendus par les réformateurs du droit de conférer le baptême ou de prêcher l'Évangile qui promet la rémission des péchés.

Contre cette négation, le concile de Trente revendique formellement, pour les Apôtres et leurs légitimes successeurs, le pouvoir de remettre ainsi que de retenir les péchés. Et comme pareille puissance ne se peut justifier que par une institution divine, le même décret définit que telle est la signification de la parole du Christ, dans Joa., XX, 22, 23; l'exégèse contraire est condamnée comme mensongère et violemment détournée du sens littéral. Sess. XIV, c. I et can. 3, Denzinger-Bannwart n. 894, 913.

Depuis, cette interprétation du texte évangélique donnée par les Pères de Trente a été nommément défendue contre la critique moderniste par le décret *Lamentabili*, n. 47, *ibid.*, n. 2047. En même temps que le pouvoir des clefs, l'Église tient à mettre *in tuto* le sens du passage scripturaire qui en est le principal fondement.

II. Institution divine du pouvoir des clefs. — Dans un autre milieu que celui de l'Évangile, l'idée d'une juridiction humaine sur les consciences ne paraîtrait même pas digne d'être prise en considération. Mais on sait que Jésus en a hardiment revendiqué l'exercice pour lui-même, comme en témoigne le cas du paralytique, Matth., IX, 2-8, puis de la pécheresse, Luc., VII, 47-48, et la transcendance de sa personne couvre l'audace de sa prétention qui en est elle-même un signe. Rien d'ailleurs n'entre davantage dans sa mission, qui est de préparer par la purification des âmes l'avènement du royaume. Non seulement donc on ne s'étonne pas qu'il ait pu confier à ses disciples le même pouvoir, mais la logique de son œuvre incite à présumer qu'il en soit ainsi.

En fait, deux témoignages évangéliques portent la trace convergente de cette institution. A la scène de Césarée, Matth., XVI, 19, Jésus confie à Pierre « les clefs du royaume », en ajoutant : « Tout ce que tu lieras sur la terre sera lié dans le ciel et tout ce que tu

délieras sur la terre sera délié dans le ciel. » Une semblable formule se lit un peu plus loin au pluriel, à l'adresse de tous les Apôtres réunis. *Ibid.*, XVIII, 18. Cette image ne peut signifier que le plein pouvoir sur les consciences.

Toutes les précisions nécessaires apparaissent dans Joa., XX, 21-23, où Jésus ressuscité dit à ses disciples : « Comme mon Père m'a envoyé, je vous envoie », et, après avoir soufflé sur eux : « Recevez l'Esprit-Saint; ceux à qui vous remettrez les péchés, ils leur seront remis, et ceux à qui vous les retiendrez, ils leur seront retenus. » Le parallélisme de ce texte avec celui du premier Évangile n'est ni contestable ni contesté : une seule et même idée générale en ressort, dont celui-là énonce le principe et celui-ci détaille l'application.

Pour l'un comme pour l'autre, la critique soulève la question d'authenticité. Ses objections n'ont d'ailleurs aucun point d'appui positif dans la tradition manuscrite et procèdent uniquement de ce postulat que l'on doit exclure de l'Évangile tout ce qui porte la marque ecclésiastique.

A l'encontre de cet *a priori*, on a montré ailleurs, voir ÉGLISE, t. II, col. 1041, 1042, combien sont nombreuses et profondes les attaches de l'Église à l'œuvre de Jésus. Sur cette base, l'institution du pouvoir des clefs tient de sa nouveauté même une première garantie : qui dans l'Église aurait pu ou seulement osé s'arroger pareille prérogative si le Christ n'en eût rien dit? Au demeurant, la présence dans nos relations évangéliques de deux textes formels est l'indice d'un souvenir précis qui reflète l'enseignement du Maître. Le premier porte dans sa frappe hébraïque une preuve supplémentaire d'historicité. Quant au second, il est lié à tout le problème du quatrième Évangile; mais ceux-là mêmes qui ne voudraient pas y trouver un témoignage direct ne peuvent refuser d'y voir un écho des paroles du Christ conservées dans saint Matthieu.

Le sens de ces textes n'offre pas la moindre possibilité de doute. Celui de saint Jean énonce en propres termes un pouvoir sur les péchés, avec la double éventualité de les remettre ou de les retenir. Moins explicite dans saint Matthieu, cet empire sur les consciences en ressort par voie de déduction. Dans les deux cas, il s'agit d'une sentence autoritaire, qui atteint le plus intime des âmes et que Dieu même ratifie. S'il en était besoin, l'exemple de Jésus lui-même ne servirait-il pas à illustrer la nature de la mission qu'il confie aux siens? Aucune raison, d'ailleurs, ne permet de croire, comme le voulait Abélard, qu'il soit ici question d'un privilège personnel et momentané, Denzinger-Bannwart, n. 379 : ce qui est dit par le Christ aux Apôtres vaut également pour leurs successeurs.

Rien de plus vain que les échappatoires de l'exégèse protestante. Il est bien certain que la prédication de l'Évangile inclut le message de la rémission des péchés. Luc., XXIV, 47; cf. I, 77. Mais il ne l'est pas moins qu'ici les textes veulent dire autre chose : en plus d'une promesse, ils comportent la collation d'un pouvoir effectif. Et si ce pouvoir se réalise en partie dans le baptême, Act., I, 38, il ne s'y épuise pas. Au contraire, de même qu'il est expressément question ailleurs de l'ablution baptismale et de ses effets salutaires, Matth., XXVIII, 19 et Joa., III, 5, l'analogie porte à croire que le pouvoir des clefs vise un rite spécial dont la rémission des péchés sera proprement l'objet.

On aimerait pouvoir confirmer ces inductions par la doctrine et la pratique des Apôtres. Ceux-ci donnent bien, en général, leur parole comme à un ministère de réconciliation, II Cor., V, 18; mais deux faits seulement portent la trace lointaine d'un pouvoir sur les péchés après le baptême : savoir le châtiment d'un incestueux par saint Paul, I Cor., V, 5, qui semble avoir été suivi d'un pardon, cf. II Cor., II, 6-10, et l'onction sur les malades prescrite par saint Jacques, V, 10. Rien, en tout cas, ne s'oppose à cette juridiction : le texte de I Joa., V, 16, s'entend d'un péché irrémissible aux yeux de Dieu et ce qui est déclaré « impossible » dans Hebr., VI, 4-8, c'est un nouvel accès à la grâce de l'Évangile et du baptême pour les apostats.

Tout ce qu'on peut dire, c'est que l'Église apostolique est à ce point dominée par le sentiment de la sainteté qui s'impose aux chrétiens que la perspective de péchés postérieurs au baptême restait pratiquement absente de son horizon. Ce qui ne s'oppose pas à l'existence du pouvoir qui lui fut départi en vue de temps moins proches de l'idéal.

III. ATTESTATIONS TRADITIONNELLES DU POUVOIR DES CLEFS : LE PRINCIPE. — Chez les historiens protestants et modernistes du dogme, il est classique de prétendre que l'Église n'a tout d'abord pas eu conscience de pouvoir remettre les péchés. Elle ne serait arrivée à ce concept que lentement, sous la pression que le nombre croissant des pécheurs ne cessa bientôt plus de faire aux exigences de son rigorisme primitif. Le décret *Lamentabili* condamne formellement cette position, n. 46, Denzinger-Bannwart, n. 2046. En quoi il ne fait que produire la doctrine du concile de Trente, sess. XIV, can. 3, *ibid.*, n. 913, qui affirme le pouvoir des clefs « comme l'Église catholique l'a toujours compris dès le commencement ».

Ces enseignements du magistère ne doivent pas empêcher de reconnaître que ce dogme a eu, comme les autres, son développement, en ce double sens que les attestations en deviennent, avec le temps, plus nombreuses et plus nettes. Sans que rien autorise à dire qu'il fut une époque où l'Église ne se reconnaissait pas le droit de réconcilier les pécheurs, les faits attestent qu'au début non seulement l'usage en était rare, mais que personne n'éprouvait le besoin d'en revendiquer le principe. La raison en est que, jusqu'à l'éclosion du schisme novatien, il n'y eut pas de problème dogmatique à ce sujet : la question se posait uniquement de subvenir aux besoins des fidèles. Sur ce terrain pratique et moral, on conçoit sans peine que les circonstances aient eu leur rôle à jouer dans l'épanouissement progressif des pouvoirs détenus par l'Église à l'égard des pécheurs.

Au cours du Ier et du IIe siècles, on ne rencontre pas de témoignage formel sur le pouvoir des clefs. Comme au temps des Apôtres, l'Église aime se présenter comme la communauté des « saints » et ses représentants ne se préoccupent guère du péché que pour le flétrir. Le *Pasteur* d'Hermas (vers 150) est le premier écrit qui pose le problème de la pénitence. Tout en maintenant l'idéal de la pureté chrétienne, il affirme aussi, à l'encontre de « certains maîtres », la possibilité d'un pardon pour le pécheur pénitent. *Mand.*, IV, 3.

On trouve quelques déclarations incidentes dans le même sens chez saint Justin, *Dial.*, 47., *P. G.*, t. VII, col. 577, et Denys de Corinthe, dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, IV, 23, *P. G.*, t. XX, col. 385. Saint Irénée parle occasionnellement de pécheresses qui « font ouvertement leur exomologèse », tandis que d'autres n'en ont pas la force, se condamnant ainsi, soit à perdre tout espoir de recouvrer la vie divine, soit à demeurer toujours dans un état intermédiaire, ni dedans, ni dehors. *Cont. hær.*, I, 13, 7, *P. G.*, t. VII, col. 592. Ces reproches que l'évêque de Lyon adresse aux pécheurs négligents indiquent, par contraste, les biens que la pénitence procure aux autres.

Dans aucun de ces textes, cependant, il n'est proprement question d'une intervention ecclésiastique. Tout au plus se laisse-t-elle deviner dans l'allégorie de la tour longuement développée par Hermas. Cette tour qui s'élève sur les eaux est la figure de l'Église, où les pénitents dûment purifiés retrouvent une place. Voilà pourquoi les anges du Pasteur céleste, qui choisissent ou rejettent les pierres destinées à sa construction, désignent sans nul doute les chefs de l'Église visible et le rôle effectif qu'ils remplissent à l'égard des pécheurs. Pour les autres témoins, on ne peut alléguer que des présomptions générales tirées de la fonction qu'ils reconnaissent à l'évêque en tout ce qui concerne la vie de l'Église. Le terme technique d' « exomologèse » qu'emploie saint Irénée permet de croire que, dès ce moment-là, la pénitence a tous les caractères d'une institution.

Avec le commencement du IIIe siècle apparaissent les premiers témoignages explicites. Tertullien a laissé un traité *De Pœnitentia* (204), très précieux pour le tableau qu'il trace des institutions pénitentielles de l'époque, mais où le rôle de l'Église dans la réconciliation du pécheur est encore entièrement passé sous silence. En revanche, le même auteur y fait nettement allusion dans son *De pudicitia* (217-222), où il admet que « l'Église a le pouvoir de remettre les péchés », 21, et précise même que le pécheur peut « obtenir son pardon de l'évêque », 18, *P. L.*, t. II, col. 1078 et 1070. Seulement, en vertu de ses préventions montanistes, il n'admet l'exercice de ce pouvoir que pour les « fautes légères » et il en veut étendre la possession, non plus aux seuls membres de la hiérarchie, mais à tous les « spirituels » Quant aux péchés graves, ils devraient être tenus pour irrémissibles : le pouvoir des clefs est interprété, en conséquence, d'un privilège personnel aux Apôtres. A travers ces déformations tendancieuses de l'hérésie, on devine la tradition normale de l'Église, qui reconnaissait à ses pasteurs une pleine juridiction sur les consciences au nom des pouvoirs qu'ils tiennent du Christ.

De cette prérogative le célèbre édit de Calliste, qui souleva les protestations de Tertullien, est justement l'application. « A tous ceux qui ont fait pénitence, prononçait le pape, je remets les péchés d'adultère et de fornication. » Dans Tertullien, *De pudicitia*, 1, *P. L.*, t. II, col. 1033, 1; cf. *Philosophoumena*, IX, 12, *P. G.*, t. XVII, 3e p., col. 3386. Par la réfutation que tente de lui opposer son adversaire, on voit que Calliste appuyait expressément cette mesure de miséricorde sur la promesse évangélique, dont Tertullien lui-même ne se croit pas en mesure de contester le sens fondamental. Double preuve que le pouvoir des clefs était déjà dans l'Église un principe traditionnel.

Aussi la correspondance de saint Cyprien témoigne-t-elle de son exercice régulier par le concert qui s'établit entre Carthage et Rome, sous la persécution de Dèce, pour régler la situation des diverses sortes de *lapsi*. Vers la même époque, Origène admet sans hésitation, dans l'Église comme dans l'ancienne Loi, une « rémission des péchés accordée aux hommes par Dieu au moyen du ministère des hommes ». *De orat.*, 28, *P. G.*, t. XI, col. 528, Les *Canons d'Hippolyte* et la *Didascalie des Apôtres* en font un des pouvoir réservés à l'évêque.

Contre cette tradition, paisiblement affirmée en paroles et en actes, se dresse alors pour la première fois l'opposition des novatiens. Après avoir commencé par une simple attitude de rigorisme à l'égard des *lapsi*, ils en vinrent bientôt à repousser l'idée même du pardon des péchés. Mais, sur ce terrain doctrinal, ils furent combattus, dès le IIIe siècle, par saint Cyprien. Au IVe siècle, saint Pacien de Barcelone, saint Ambroise, saint Grégoire de Nazianze et saint Augustin les réfutaient encore. Le concile de Trente, sess. XIV, c. I, Denzinger-Bannwart, n. 894, reflète exactement les données de l'histoire en disant que « l'Église catholique les a toujours condamnés et exclus comme hérétiques ».

Outre sa valeur propre, cette conscience invariable de l'Église n'est-elle pas une nouvelle preuve de l'authenticité des pouvoirs qu'elle tient de son fondateur?

IV. Attestations traditionnelles du pouvoir des clefs : Modalités d'application. — Autant la tradition ecclésiastique présente de fermeté sur le principe, autant elle révèle de modalités différentes dans l'application du pouvoir des clefs. La discipline actuelle de la pénitence n'est survenue qu'assez tard, après un régime dont plusieurs points restent obscurs, mais dont l'histoire peut suffisamment reconstituer les principaux traits.

Dans la primitive Église, la pénitence était publique. Les pécheurs devaient témoigner ouvertement de leur repentir, en se soumettant aux yeux de tous à de dures austérités corporelles. En attendant, ils étaient séparés des fidèles à l'église, privés des sacrements et même de l'assistance à la messe proprement dite. Cet état devait durer un temps plus ou moins long, mais qui atteignait souvent plusieurs années et parfois la vie entière, suivant la gravité des fautes de chacun. Laissées d'abord à l'initiative de l'évêque ou de son représentant, les formes et la durée de cette pénitence furent ensuite, au moins dès le IVe siècle, déterminées par des canons conciliaires qui formaient une sorte de code pénal ecclésiastique. Elle se terminait, en tout cas, par une cérémonie solennelle de réconciliation, qui rendait au pécheur absous ses droits devant l'Église et devant Dieu.

A cette procédure étaient soumises toutes les fautes réputées graves. Tertullien et saint Cyprien attestent déjà la distinction entre péchés mortels, moyens et menus, dont seuls les derniers sont remis par la prière et les bonnes œuvres, tandis que les autres doivent être soumis au jugement de l'Église. Sans être ni très ferme ni très détaillée, la catégorie des péchés graves comprenait des fautes contre Dieu, telles que l'idolâtrie, ou l'impureté, et non pas seulement, comme on l'a prétendu, les manquements aux observances ecclésiastiques. Elle allait même jusqu'aux fautes secrètes : saint Cyprien, *De lapsis*, 27-28, *P. L.*, t. IV, col. 487, 488, mentionne le cas de chrétiens qui expient par la pénitence la seule pensée de l'apostasie.

Les trois péchés d'idolâtrie, d'homicide et d'impureté, furent, au moins pendant un certain temps et dans certains endroits, considérés comme irrémissibles. Celui qui s'en était rendu coupable devait en faire pénitence sans que l'Église lui en donnât jamais l'absolution. Saint Cyprien témoigne que cette discipline sévère était suivie, en Afrique, par son prédécesseur Agrippinus. Le pape Calliste y fit une brèche pour les péchés de la chair, tandis que Tertullien et les montanistes prétendaient en exiger contre lui le maintien intégral.

Telle aurait été, d'après Petau et plusieurs historiens modernes (Batiffol, Funk, Vacandard), la règle ancienne et commune; mais d'autres (d'Alès, Galtier) croient pouvoir réduire cette pratique rigoriste au rang d'un phénomène tout local. Le concile espagnol d'Elvire (306) prévoit encore dix-sept cas où la communion doit être refusée aux pénitents, même à l'article de la mort. Mais le canon 13 de Nicée, Denzinger-Bannwart, n. 57, prescrit, suivant « la loi ancienne et régulière », qu'elle soit toujours accordée aux mourants. Quoi qu'il en soit de l'extension de cet usage, qui reste discutée, la réserve perpétuelle de certaines fautes particulièrement graves ne fut pas, dans l'ancienne Église, un fait inouï.

D'autres formes de rigorisme régnèrent longtemps, sans nul doute possible, à l'état normal. La pénitence était unique, aussi bien que le baptême : dès lors, il n'y avait plus d'absolution ecclésiastique pour les récidivistes. « Cette réconciliation n'est offerte (dans le *Pasteur*) que pour une fois. Le pécheur relaps n'est sans doute pas désespéré; mais il n'a plus rien à attendre de l'Église, qui l'abandonne à la miséricorde divine. La rigueur que montre Hermas sur ce point ne lui est pas particulière : c'est le fait de toute l'Église jusqu'au temps de saint Jean Chrysostome en Orient et jusqu'après saint Augustin en Occident. » A. d'Alès, art. *Pénitence*, dans *Dict. apol. de la foi*, fasc. XVIII, col. 1771.

Cette unique pénitence était indispensable. Un certain nombre de pécheurs n'avaient pourtant pas le courage de s'y soumettre pendant la vie, qui imploraient, à la dernière heure, la grâce de leur réconciliation. Saint Cyprien régla qu'elle ne serait pas accordée à ces retardataires et le concile d'Arles (314) consacre la même discipline pour les apostats. Cette primitive sévérité est rappelée, à titre de souvenir disparu avec les temps de persécution, dans une décrétale d'Innocent Ier (405). Denzinger-Bannwart, n. 95.

Tous ces traits réunis montrent que l'ancienne Église, consciente d'avoir reçu le pouvoir de retenir les péchés aussi bien que de les remettre, refusait, en certains cas, son pardon et le subordonnait toujours à une pénitence des plus sévères. Cette discipline n'était possible qu'avec des communautés peu nombreuses et d'autant plus ferventes. La paix de l'Église changea ces conditions et l'on vit alors ce phénomène que les meilleurs chrétiens sollicitaient le bienfait de l'absolution ecclésiastique pour des fautes légères, tandis que les plus coupables se dérobaient souvent devant ses rigueurs. Cet état des choses imposait à l'Église une adaptation.

Aussi les pasteurs d'âmes furent-ils amenés à réduire les antiques exigences : à côté de la « pénitence plénière », qui subsistait encore pour les grands crimes, un régime plus doux se généralisa pour les autres, qui comportait seulement la privation de l'Eucharistie, mais où tout le reste de la pénitence avait lieu en secret. Dès lors, le traitement individuel des consciences prenait plus de place et l'évêque, pour y pourvoir, devait faire davantage appel au concours des simples prêtres. Juges des dispositions du pénitent, ceux-ci réglaient en conséquence les modalités de son expiation et lui donnaient l'absolution quand ils jugeaient l'épreuve suffisante.

Cette discipline nouvelle, où la pénitence privée se développait en marge de la pénitence publique et tendait à s'en détacher, existait sans doute dès le IIIe siècle, au moins à titre exceptionnel. Elle devint de plus en plus normale à partir du IVe siècle et paraît avoir été en plein exercice à l'époque de saint Augustin. Les retardataires d'abord, puis les relaps, trouvèrent là une ressource, tandis que le cérémonial de la pénitence publique ne s'appliquait plus guère qu'aux péchés publics. Avec le temps, elle finit elle-même par se répéter. Notre Pontifical actuel prévoit, sans distinction, pour le mercredi des cendres de chaque année, une expulsion des pénitents, qui recevaient ensuite leur réconciliation solennelle le jeudi saint.

Il semble que les chrétiens venus des races barbares se soient de moins en moins prêtés à ce cérémonial, qui ne subsista plus qu'en théorie. Pour eux, le principal consistait dans la confession : elle était suivie de satisfactions proportionnées, dont les canons pénitentiels, attestés dès le IXe siècle, fixaient d'avance le tarif. En même temps, l'exemple contagieux des monastères répandait partout l'usage des confessions de dévotion pour les menues fautes quotidiennes. Ainsi l'Église étendait la pratique de la pénitence à un champ d'autant plus vaste qu'elle en rendait moins pénible l'accomplissement.

Sous ces diverses formes, c'est toujours, au fond, le même pouvoir des clefs qui s'applique. Ces variations de la discipline montrent que l'Église l'a successivement adapté aux besoins des âmes et ne peuvent que faire mieux apprécier l'extrême facilité avec laquelle aujourd'hui le pécheur peut recevoir son pardon.

V. Convenances théologiques. — Évidemment l'autorité divine est, en cette matière, la seule raison nécessaire et suffisante. Il s'en faut pourtant que le pouvoir des clefs soit une institution arbitraire. Au regard de la raison croyante, des liens multiples le rattachent à l'ensemble de l'ordre surnaturel.

Il n'est pas besoin de dire que Dieu seul peut remettre les péchés, Marc., II, 7, et que, dès lors, l'Église ne saurait avoir à leur endroit qu'un pouvoir d'emprunt. Mais rien n'empêche qu'à ce titre la juridiction sur les consciences lui soit déléguée. Car Dieu est, à n'en pas douter, libre de ses voies et aucune objection décisive ne s'oppose à l'idée que des hommes puissent, ici comme ailleurs, devenir ses instruments.

Toute l'économie chrétienne de l'Église rend vraisemblable, voire même normale, cette délégation. Étant donnée la fonction médiatrice qui lui est dévolue en tout ce qui concerne la vie spirituelle, voir Église, t. II, col. 1061-1064, on comprendrait mal qu'un fait aussi important que le péché fût soustrait à son action. Du moment qu'elle préside par le baptême à la naissance des âmes, ne doit-elle pas aussi logiquement détenir entre ses mains la grâce de leur résurrection?

Par où l'Église est plus entièrement assimilée au Christ son divin chef, qui, ayant exercé l'un et l'autre pouvoir, a dû, selon toute apparence, les transmettre également tous deux à ses continuateurs. La notion catholique d'une Église investie du droit de remettre les péchés s'harmonise très heureusement avec le mystère de l'Incarnation, tandis que la conception protestante d'une justification tout individualiste rompt les lignes maîtresses du plan divin.

Quelque redoutable qu'il paraisse à l'orgueil humain, le pouvoir ecclésiastique des clefs n'est pas sans offrir un profit appréciable pour les âmes. Du dehors, les incroyants ne savent y voir que la menace des empiétements qu'il semble autoriser. Mais l'assujettissement qu'il impose au ministère des hommes est déjà, pour l'âme religieuse, un commencement d'expiation. Ce qu'il garde de pénible est largement compensé par l'assurance du pardon divin qui en est la contrepartie. Seul le pouvoir des clefs donne leur pleine valeur à ces rites, si consolants et si profondément humains, de la confession et de l'absolution, dont il arrive aux meilleurs parmi les protestants de retrouver la pratique ou tout au moins de regretter le bienfait.

Travaux anciens : D. Petau, *De pœnitentia et reconciliatione veteris Ecclesiæ moribus recepta diatriba*, Paris, 1633, reproduite dans *Theologica dogmata*, Bar-le-Duc, 1870, t. VIII, p. 677-686; J. Morin, *Commentarius historicus de disciplina in administratione sacramenti pœnitentiæ tredecim primis sæculis... observata*, Paris, 1651. — Études récentes : A. Boudinhon, *Sur l'histoire de la pénitence*, dans *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1897, t. II, p. 306-344, 498-524; P. Batiffol, *Les origines de la pénitence*, dans *Études d'histoire et de théologie positive*, 6e édit., Paris, 1920; E. Vacandard, *Les origines de la confession sacramentelle*, dans *Études de critique et d'histoire religieuses*, IIe série, Paris, 1910, p. 51-125; J. Tixeront, *Le sacrement de pénitence dans l'antiquité chrétienne*, Paris, 1914; A. d'Alès.

L'édit de Calliste, Paris, 1914; P. Galtier, *De pœnitentia*, Paris, 1923. On trouvera les thèses de ces deux derniers auteurs résumées par eux-mêmes à l'art. *Pénitence*, dans *Dict. apolog. de la foi*, fasc. XVIII, col. 1755-1865.

Pour connaître les vues historiques des protestants modernes, on peut consulter, avec les précautions qui s'imposent, H. C. Lea, *A history of auricular confession and indulgences*, Philadelphie et Londres, 1896. Tous les travaux catholiques récents indiqués plus haut en fournissent, à divers points de vue, la réfutation. Une systématisation analogue, mais de caractère moins agressif, est entreprise par O. D. Watkins, *A history of penance*, Londres, 1920, t. I.

J. Rivière.

POUVOIR TEMPOREL DU PAPE

(Garanties de droit public exigées par son droit de souveraineté). — I. Ce que fut le pouvoir temporel dans le passé. II. La loi italienne des garanties dans le présent. III. Les protestations et revendications pontificales. IV. Solution territoriale ou solution internationale?

I. Ce que fut le pouvoir temporel dans le passé. — Préparée d'une manière lente et progressive par les circonstances que traversèrent l'Italie et la Papauté depuis la chute de l'Empire d'Occident et les invasions barbares, la constitution d'un domaine territorial indépendant, reconnu au Pontife de Rome en toute souveraineté, fut rendue définitive et stabilisée, à la fin du VIIIe siècle, par la politique et l'épée des rois francs, Pépin le Bref et Charlemagne. Depuis lors, ce petit royaume, établi au centre de l'Italie, tantôt s'étendant à des acquisitions plus lointaines et tantôt se limitant à des frontières plus restreintes, survécut à toutes les vicissitudes et à tous les orages de l'histoire italienne au Moyen Age, puis durant les siècles de la période moderne. Supprimé par la conquête française sous la première République et le premier Empire, le pouvoir temporel fut reconstitué par les traités de 1815. Il subsista jusqu'au règne de Pie IX, c'est-à-dire jusqu'à l'unification politique de la péninsule italienne. Il comprenait, en son dernier état : Rome et la région romaine, la Sabine, le duché de Spolète, la province de Pérouse, la marche d'Ancône, le duché d'Urbino, la Romagne et Ravenne, la province de Bologne. Rome et la région romaine furent annexées en 1870, par voie de conquête, au royaume d'Italie. Les autres États de l'Église avaient été arrachés violemment au Saint-Siège dès l'année 1860.

La raison d'être du pouvoir temporel était de manifester par un signe sensible l'indépendance du Pontife romain à l'égard de toute domination séculière. Sous la sauvegarde du droit des gens, la souveraineté territoriale protégeait le libre exercice de la souveraineté spirituelle. Le pouvoir temporel constituait, pour l'indépendance pontificale, une garantie de droit public.

II. La loi italienne des garanties dans le présent, — Depuis le 20 septembre 1870, date où se consomma l'annexion des anciens États de l'Église au royaume de l'Italie unifiée, le Pape est complètement privé de la garantie qu'une souveraineté territoriale procurait à son indépendance politique. La seule garantie qui lui soit aujourd'hui reconnue officiellement par l'État italien est le statut juridique contenu dans la loi italienne du 13 mai 1871, dite *loi des garanties*.

Ce statut juridique accorde au Pontife romain les privilèges et honneurs d'une personnalité souveraine, avec la jouissance du Vatican, du Latran et du domaine de Castel Gandolpho. La même loi consacre la liberté des Consistoires, Conclaves et Conciles, consacre la liberté des communications postales et télégraphiques du Saint-Siège avec le monde entier, consacre les immunités du corps diplomatique accrédité par le Pape auprès des Puissances séculières et par les Puissances séculières auprès du Pape. Elle assure même au Pontife romain une dotation annuelle correspondant à la somme qui, dans l'ancien budget pontifical, représentait les charges de la Curie romaine et l'entretien des palais apostoliques. La doctrine officielle du monde gouvernemental en Italie fut, durant un demi-siècle, qu'il n'y avait plus et qu'il ne pouvait plus y avoir de question romaine. L'unité territoriale et politique du nouveau royaume, avec Rome pour capitale, était chose à jamais intangible. Quant aux libertés et prérogatives du Saint-Siège dans l'exercice de sa mission religieuse et de sa souveraineté au regard du droit des gens, la loi des garanties donnait, à cet égard, toutes les satisfactions et sécurités désirables. Le Pape n'avait plus qu'à se déclarer désormais content de la condition qui lui était officiellement reconnue, dans la troisième Rome, par l'Italie unifiée.

III. Les protestations et revendications pontificales. — Pas plus que Pie IX, les Papes qui se succédèrent depuis un demi-siècle sur la Chaire de saint Pierre, Léon XIII, Pie X, Benoît XV et Pie XI ne s'accommodèrent du régime institué à Rome et en Italie par l'annexion des anciens États pontificaux et par la loi des garanties. Chacun des Pontifes successifs voulut faire entendre, à chaque occasion opportune, sa protestation péremptoire contre la violation des droits du Saint-Siège et contre la loi des garanties. Chacun d'entre eux déclara insuffisantes et illusoires les sauvegardes législatives destinées à protéger le libre exercice du ministère pontifical. Chacun d'entre eux refusa, d'un geste fier, la dotation financière prévue par la loi. Tous, persévéramment, s'imposèrent pour règle inflexible de ne jamais sortir du Vatican, aussi longtemps que le litige n'aurait pas reçu de solution équitable et de ne jamais poser le pied sur le sol occupé par le pouvoir usurpateur. Un protocole minutieux fut même adopté pour la visite des souverains et chefs d'États au Vatican, de manière à rappeler le caractère anormal et violent de la coexistence, dans Rome, de la souveraineté pontificale et de la souveraineté du roi d'Italie.

Pourquoi pareille attitude de protestation et de résistance, malgré l'incontestable sagesse des dispositions tutélaires qui sont contenues dans la loi des garanties? — Parce que la loi des garanties est, par elle-même, essentiellement insuffisante à plusieurs titres, mais surtout comme étant une loi purement italienne, œuvre unilatérale de l'État italien et de lui seul. L'application, l'interprétation, la modification ou la suppression même de la loi des garanties seraient, juridiquement parlant, une affaire purement italienne, dépendant exclusivement des autorités légales du royaume d'Italie et dans laquelle aucune Puissance étrangère n'aurait aucun moyen officiel d'intervenir efficacement. Cette *italianisation* des garanties de la souveraineté pontificale rend précaire et illusoire l'indépendance du Saint-Siège depuis la chute du pouvoir temporel. La liberté du Pape est à la merci du bon ou du mauvais vouloir d'un gouvernement séculier, de celui-là même qui l'a spolié par une injuste violence de son ancien patrimoine. Tel est le motif primordial de la protestation des Pontifes romains contre l'état de choses établi chez eux en 1870 et 1871.

Sans doute, l'indépendance du Saint-Siège par rapport au royaume d'Italie s'est manifestée avec un incomparable éclat durant tout le demi-siècle d'histoire qui vient de s'écouler. Mais nous en sommes précisément redevables à la protestation même de chacun des Pontifes romains contre la condition violente et anormale qu'il leur fallait subir. Cette protestation permanente en paroles, en actes, en attitudes signi-

ficatives, traduisait et rappelait constamment l'affirmation énergique d'un droit toujours vivant qui ne veut pas périr et qui ne veut pas être oublié des hommes.

La question est devenue, sous certains rapports, plus délicate et plus nuancée au cours des années d'après-guerre, mais surtout depuis l'avènement de la dictature mussolinienne, en octobre 1922. Malgré les ombres du tableau, malgré les péripéties fâcheuses, malgré les incertitudes inévitables de l'avenir, on ne peut contester le très louable assainissement de l'atmosphère politique, les gages authentiquement donnés à la pacification religieuse, les diverses réformes heureuses accomplies dans la législation du royaume. De tels faits, perceptibles à tous les regards, ne peuvent guère ne pas influer sur les dispositions respectives et réciproques du Vatican et du Quirinal. On cite, de part et d'autre, telle ou telle parole, telle ou telle démarche qui, sans rien prouver ni engager d'une manière décisive, indique quelque chose de nouveau, quelque probabilité moins lointaine d'un futur règlement amiable du douloureux différend politique et spirituel entre le royaume unifié d'Italie et la Papauté souveraine.

Quelquefois, les officieux du Quirinal, de la Consulta ou du palais Chigi, prenant leurs désirs pour la réalité, parlent un peu trop vite et un peu trop fort. Ils décrètent que tout va pour le mieux, que l'arrangement désiré ne saurait plus tarder et que la Papauté possède, d'ores et déjà, de la part du gouvernement italien, toutes les satisfactions désirables. Alors, selon un rythme dont on peut prévoir à coup sûr la cadence, le Vatican réplique par une déclaration ou une démarche publique, officielle ou officieuse, qui dément les conjectures prématurées, les commentaires présomptueux, et qui, rappelant les aspects toujours fâcheux de la situation présente, exprime avec netteté la persistance du désaccord, la continuité de la violation du droit, l'absence de réparations effectives sur les points essentiels.

Plusieurs s'étonnent et s'impatientent d'une telle méthode qui, de la part du Vatican, paraît méconnaître les résultats heureux déjà obtenus et souligner avec quelque rigueur les incidents regrettables et dignes de blâme au milieu d'une situation politique et religieuse en voie d'amélioration manifeste.

La raison profonde de la conduite du Saint-Siège demeure pourtant facile à découvrir. Il ne faut pas laisser croire, contrairement à ce que le gouvernement italien aurait tout intérêt à faire admettre en tous lieux, que la Papauté trouve désormais, dans l'Italie unifiée, l'essentiel des garanties et satisfactions qu'elle réclame. On escamoterait ainsi toute solution positive et précise de la question romaine. Par le fait même d'une acceptation apparente de l'état de choses actuel, le Saint-Siège perdrait le bénéfice moral de la revendication obstinée de son indépendance politique. Aux yeux des peuples de tout l'univers, la Papauté semblerait s'*italianiser*, prendre place parmi les institutions de Rome capitale dans l'Italie unifiée. Or, aussi longtemps que des garanties substantielles n'auront pas été obtenues de l'État italien, le signe sensible de la souveraineté pontificale est dans la protestation même de la Papauté, protestation vigoureuse et obstinée, contre la condition violente et anormale du Saint-Siège devant la troisième Rome. Certaines équivoques nouvelles tendant à se produire aujourd'hui, le Saint-Siège s'empresse de les dissiper en rappelant et en réitérant, à propos de chaque incident, sa revendication persistante et sa protestation tutélaire. C'est une vérité, c'est un intérêt d'ordre général qu'il s'agit de sauvegarder.

N'oublions pas, d'ailleurs, que les solutions réclamées par le bon sens et le bon droit font des progrès considérables dans les milieux dirigeants de la politique italienne. Dès l'année 1921, nous avions eu la satisfaction de pouvoir écrire que la question romaine avait reconquis droit de cité dans la grande presse et dans l'opinion publique de la péninsule. On redevenait officiellement libre de professer que les garanties légalement accordées par l'État italien à l'indépendance pontificale n'étaient point suffisantes, et que des garanties nouvelles et meilleures devraient être découvertes pour être consacrées par l'accord amiable des deux pouvoirs en présence. Alors cesserait une compétition pénible, une situation fausse, dont l'Italie unifiée subissait, depuis son origine, le dommage moral. Solution territoriale et solution internationale du problème des garanties de l'indépendance pontificale étaient envisagées avec plus ou moins de compétence, avec plus ou moins de bonheur, dans des journaux qui avaient longtemps soutenu que la question romaine n'existait plus. La loi des garanties avait cessé d'être et de paraître une loi intangible.

Le même phénomène doit être constaté en l'an de grâce 1926, et il prend désormais une amplitude beaucoup plus significative et plus grande. Avec le gouvernement qui préside aujourd'hui aux destinées du royaume, on peut tenir pour certain que, si une question de réelle importance nationale est librement débattue dans la presse italienne, c'est que les maîtres du pouvoir considèrent sans aucun déplaisir l'existence de la controverse et la perspective même des solutions qu'elle suggère. Bien plus, le nouveau statut légal qui régira demain, dans la mesure où le Saint-Siège jugera opportun de s'en accommoder, les rapports de l'autorité séculière avec les institutions ecclésiastiques, comporte une heureuse dérogation à tous les derniers articles de la loi des garanties. Articles concernant le cas où l'*exequatur* du pouvoir civil serait exigible pour les actes du pouvoir spirituel dans le royaume d'Italie. Puisque la loi italienne du 13 mai 1871 subit pareille transformation à propos du statut légal des diocèses et de leurs pasteurs, pourquoi n'en subirait-elle pas également d'autres, beaucoup plus importantes, à propos des garanties mêmes de l'indépendance pontificale? Voilà le problème qui prend place aujourd'hui dans l'actualité politique.

IV. Solution territoriale ou solution internationale? — Les deux systèmes concevables de garantie se rattachent à la solution *territoriale* et à la solution *internationale*.

Solution *territoriale* par la reconnaissance de la souveraineté du pape sur un territoire déterminé, même fort exigu, qui lui appartiendrait avec pleine et entière indépendance politique.

Solution *internationale* au moyen d'un protocole diplomatique qui consacrerait toutes les franchises, libertés et immunités du Saint-Siège et de la Curie pontificale en les faisant garantir par la communauté des Puissances (tout au moins des Puissances qui entretiennent des relations diplomatiques avec le Vatican). Dans l'éventualité d'une violation des immunités pontificales par le gouvernement italien, chacune des Puissances contractantes se trouverait habilitée pour requérir et pour exiger officiellement (sur demande du Saint-Siège) le respect et l'observation du pacte international, c'est-à-dire le respect et l'observation des droits et libertés du Pape.

Cette deuxième solution, d'allure plus nouvelle, présenterait l'intérêt de concorder assez exactement avec des situations juridiques plus ou moins analogues qui tendent à se multiplier dans le monde international contemporain. Aussi trouve-t-elle fré-

quemment un accueil favorable dans les milieux juridiques et diplomatiques où l'on a occasion de la produire, fût-ce dans telle ou telle des Universités romaines. *Internationaliser* le problème des garanties pourrait sauvegarder politiquement la souveraineté pontificale en évitant au Saint-Père tous les embarras, tous les risques du gouvernement temporel d'un territoire indépendant. La solution internationale demeure une sérieuse et intéressante possiblité pour l'avenir.

Mais nous avons le devoir de constater que, dans le présent, elle ne paraît rallier ni le suffrage des interprètes les plus qualifiés de la politique du Saint-Siège ni le suffrage des dirigeants de la politique italienne.

Le monde officiel italien consentirait moins difficilement à concéder au Saint-Père une enclave indépendante qu'à reconnaître aux Puissances étrangères un droit de regard et de contrôle sur l'application et l'observation par l'Italie du statut international de la Papauté. Cette intrusion d'autres États dans le règlement d'une affaire de garanties et de franchises que l'État italien s'était réservée, jusqu'aujourd'hui, d'une manière exclusive serait considérée par M. Mussolini et son entourage comme une humiliation inacceptable pour la fierté jalouse de la nation italienne.

Autour du Vatican, chez les amis de la Papauté, la solution internationale est, pour d'autres motifs, considérée avec quelque défiance. On garde une prédilection pour la tradition romaine qui incarne dans un signe perceptible, corporel, la garantie, la réalisation ou la translation du droit. On envisage comme problématique une garantie juridique et concrète de souveraineté qui ne se fonde pas solidement sur un territoire. On redoute qu'un protocole diplomatique soit insuffisant pour rendre discernable à tous les regards l'indépendance politique du Pontife romain par rapport à la nation sur le sol de laquelle il continuerait à résider. Supposez, vous dira-t-on par exemple, que le nonce apostolique à Paris prenne logement chez son collègue l'ambassadeur d'Espagne. Tous les protocoles du monde qui déclareront que le nonce est, lui aussi, un ambassadeur égal à tous les autres et même le premier en dignité des ambassadeurs, n'empêcheront pas le public de considérer le nonce apostolique comme devenu plus ou moins le vassal et le client de l'ambassade espagnole. Ainsi arrivera-t-il, longtemps encore, dans tout régime où le Pape s'accommoderait bénévolement de résider, même avec les plus hautes garanties internationales, sur le territoire du royaume d'Italie.

Reste donc la perspective d'une solution territoriale, correspondant aux revendications traditionnelles du Saint-Siège et envisagée aujourd'hui avec moins de répugnance par le gouvernement mussolinien. De part et d'autre on sera facilement d'accord pour vouloir que le territoire soit de dimensions restreintes. La Papauté ne peut souhaiter les riques et les complications politiques d'une population nombreuse avec un prolétariat turbulent. Le royaume d'Italie ne considérerait pas comme admissible d'aliéner une superficie étendue, importante, du sol national. Quelques-uns de ses jurisconsultes réduiraient volontiers le royaume pontifical au seul territoire du Vatican lui-même : car, d'après eux, le Pape ne posséderait le Vatican, depuis 1870 et 1871, qu'à titre de jouissance et d'usufruit; on le lui concéderait désormais en pleine propriété et souveraineté. Cette perspective n'est pas accueillie comme sérieuse par les juristes catholiques. Le territoire d'un palais et d'un jardin ne suffirait évidemment pas à rendre discernable au grand public que le Pape ne résiderait plus dans le royaume d'Italie, mais posséderait un domaine indépendant où lui seul serait souverain. Abstenons-nous de mentionner aucune conjecture précise sur les frontières éventuelles de la future enclave pontificale. Mais il s'agirait, tout au moins, d'une principauté de Monaco ou de Liechstenstein. Telles sont, à l'heure actuelle, les conceptionsque l'on étudie avec quelque complaisance dans les milieux où l'on cherche à résoudre, selon les exigences du droit et les conseils de l'équité, la question romaine, le problème de l'indépendance du Saint-Siège.

Actes de Pie IX, Léon XIII, Pie X, Benoît XV et Pie XI. Spécialement, le *Syllabus* de 1864, dont les propositions 75 et 76 renvoient aux diverses déclarations antérieures de Pie IX entre 1849 et 1862. Il faut signaler, parmi les Actes de Léon XIII, la lettre du 15 juin 1887, au cardinal Rampolla, où la revendication du pouvoir temporel est motivée avec plus d'ampleur et d'insistance que partout ailleurs. Dans le *Livre Blanc* du Saint-Siège sur *la Séparation de l'Église et de l'État en France* (1905), consulter le chapitre VIII et les documents XXIV-XXVII. Pie IX a formulé, dans l'encyclique *Ubi arcano Dei*, les revendications traditionnelles de la papauté.

Parmi les plus récentes publications : Jean Carrère, *Le Pape*, Paris, 1924; Henri Cousin, *Le Temporel des Papes et la Question romaine*, Besançon, 1922; abbé de Dartein, *La Question romaine*, Strasbourg, 1919; Dublanchy, *La voix de Pierre pour l'indépendance du Pape*, Paris 1920 et 1926; Yves de La Brière, *Les Luttes présentes de l'Église*, Paris, 1913-1925, t. I, II, III et VI; Du même, *L'Organisation internationale du monde contemporain et la Papauté souveraine*, Paris, 1924; Charles Loiseau, *La Nouvelle Question romaine*, dans *Politique romaine et Sentiment français*, Paris, 1922; abbé Périer, *La Souveraineté pontificale, le Pape est-il un souverain?* Paris, 1921; abbé Ségaux, *L'Indépendance du Pape et le Pouvoir temporel*. Paris, 1905. — Pour la période des grandes luttes autour du pouvoir temporel, il faut se reporter aux ouvrages généraux d'histoire religieuse et profane, mais surtout aux œuvres et aux biographies du cardinal Pie, de Mgr Dupanloup, de Mgr Parisis, de Mgr Plantier, ainsi que de Louis Veuillot, de Montalembert, d'Émile Keller, d'Émile Ollivier, de Charette, de Lamoricière et autres contemporains notables du règne de Pie IX.

Yves de La Brière.

PRAT Ferdinand, né à Huparlac (Aveyron) en 1857, ordonné prêtre en 1887. Professeur d'exégèse et de langues orientales à Melès (Espagne), Vals-près-Le-Puy, Rome, Enghien (Belgique). De 1914 à 1918, aumônier militaire; chevalier de la Légion d'honneur, croix de guerre. Consulteur de la Commission biblique. Le P. Prat appartient à la Compagnie de Jésus. Parmi ses principaux ouvrages, il faut mentionner : *Le Code du Sinaï*, 1904; *La Bible et l'histoire*, 1904; *Origène, le théologien et l'exégète*, 1907; surtout, *La théologie de saint Paul*, 2 vol., 1908-1912 (13e édit., 1926), et *Saint Paul* (coll. *Les Saints*), 1922 (15e édit., 1926). Sa collaboration à nos grands dictionnaires et à nos savantes revues est très appréciée.

J. Bricout.

PRAVIEUX Jules est né à La Machine dans la Nièvre en 1866, et il y est pieusement décédé en 1926. Il étudia d'abord le droit et fut avocat à la Cour d'appel de Paris; puis il s'est consacré uniquement à la littérature. Ses romans, *L'Ami des jeunes*, *Monsieur l'Aumônier*, *Le vieux célibataire*, *Oh! les hommes! journal d'une vieille fille*, *Séparons-nous*, *Mon mari* (recueil de contes), *Sans lumière*, *Le nouveau docteur*, *S'ils connaissaient leur bonheur*, *Le vicaire et le romancier*, *Ce qu'elles font d'un homme*, etc., ont été accueillis avec une faveur qu'on réserve d'ordinaire aux livres à scandale. C'est qu'ils débordent de vie, d'entrain, d'émotion, de verve et qu'ils sont habilement composés. « M. J. Pravieux, dit M. Jean Morienval, est un des écrivains qui connaissent le mieux la composition du roman. » Cela est fort bien vu. Dans ce temps où beaucoup d'écrivains laissent courir leur

plume au hasard de l'inspiration ou bien encore s'imaginent faire œuvre d'art en dérobant leur pensée sous les triples voiles de symboles nuageux vaguement esquissés, c'est un délassement et c'est un vrai régal de tomber sur un auteur qui parle clair et va droit à son but. Le style, alerte, coloré, pétillant d'esprit, avec parfois de soudains reflets de douce mélancolie ou l'enfièvrement de la passion, charme par sa diversité et son adaptation parfaite aux sentiments exprimés. Les personnages ont le relief de la réalité, et, bons ou mauvais, M. Pravieux sait les présenter de telle sorte qu'on s'intéresse à eux. D'ailleurs il n'y a guère de gredins fieffés dans son œuvre. Ceux qui le paraissent au début montrent bien par la suite qu'ils sont victimes de préjugés inconscients, ou de passions mal surveillées, mais qu'au fond, ce sont de braves gens; — et, mon Dieu! ce n'est pas si faux que d'aucuns le croient. En tout cas mieux vaut pécher par optimisme que par misanthropie chagrine. M. J. Pravieux, n'a rien d'un misanthrope; il est franchement gai, d'une gaîté saine, drue, communicative. C'est que, si d'un côté il aperçoit fort bien et note avec une finesse malicieuse les vices ou les travers des gens, de l'autre son vigoureux bon sens et son grand esprit de foi lui rappellent que la grâce divine corrige bien des choses et que la Providence veille toujours. Aussi la conclusion de ses romans est-elle optimiste, parfois trop, car hélas! dans la vie, les choses s'arrangent moins bien que dans ses romans et il est dangereux de donner à croire aux âmes naïves qu'elles trouveront le bonheur ici-bas. Et puisque je suis au chapitre des réserves, je noterai que les plaisanteries sont parfois forcées, que certains propos sont alambiqués et qu'on discerne trop aussi le coup de pouce de l'auteur dans la marche des événements. Par contre, il faut louer sans réserve ce qu'on pourrait appeler le substratum idéologique de son œuvre. M. Pravieux ne compose pas ses romans pour le simple plaisir de conter; il expose, il développe, il prouve de véritables thèses. Oh! sans pédantisme, ni parti pris. La leçon ressort toute seule des événements, comme elle le fait dans la réalité pour qui sait voir, et cette leçon est excellente. Ce sera par exemple l'utilité du célibat ecclésiastique (*Le vieux célibataire*), les dangers du féminisme (*Oh! les hommes!*), le rôle bienfaisant du prêtre (*Monsieur l'Aumônier, L'Ami des jeunes, Sans lumière*), le bonheur de la vie champêtre (*S'ils connaissaient leur bonheur*), la nécessité de la foi (*Le vicaire et le romancier*), etc. Toujours l'agrément très vif du récit se double d'un enseignement profitable et cela, encore une fois, sans nuire en rien — bien au contraire — à la valeur proprement littéraire de l'œuvre. Aussi n'hésiterai-je pas à ranger M. Jules Pravieux parmi les maîtres du roman catholique contemporain.

Léon Jules.

PRÉDESTINATION, acte par lequel Dieu fixe les destinées de chacun. I. Le problème. II. Doctrine catholique sur le terme du salut : Fait de la prédestination divine. III. Conditions du salut : Fait de la responsabilité personnelle. IV. Essais d'explication théologique.

I. Problème de la prédestination. — Quiconque croit en l'immortalité de l'âme et en la justice divine ne saurait échapper à cette conclusion évidente que toute créature raisonnable se trouve, au sujet de ses destinées éternelles, devant cette redoutable alternative : ou le salut ou la damnation. L'un et l'autre représentent un terme, le terme définitif, que deux agents contribuent à préparer de loin, savoir la grâce de Dieu et le libre arbitre humain.

Mais ce qui pour nous se déroule dans le temps est prévu et voulu par Dieu de toute éternité. Dès lors, la question se pose de savoir dans quelles conditions se produit le décret qui arrête nos destinées, s'il y a place en Dieu pour la faveur ou s'il est soumis à une loi de justice, si toutes les créatures se trouvent, à cet égard, dans un état d'égalité ou s'il y a pour quelques-unes des privilèges. On voit par là que le problème existerait tout entier dans l'ordre naturel : l'économie surnaturelle où nous sommes ne fait que le compliquer en épurant notre notion de Dieu et accusant la gravité de l'alternative.

Prise au sens large, la prédestination est synonyme de la Providence qui dirige les créatures raisonnables vers leur fin. Au sens propre, ce terme désigne le décret précis qui en destine efficacement certaines à obtenir leur salut. Encore ce décret peut-il être envisagé à deux moments, et l'on distingue alors la prédestination à la grâce, qui est le point de départ dans les voies du salut, ou à la gloire, qui en est le point d'arrivée. Cette dernière a pour corrélative la réprobation, quand le salut est, au contraire, manqué.

Le problème est ici d'harmoniser les deux facteurs qui président à notre destinée, c'est-à-dire de concilier la souveraine indépendance de Dieu avec la responsabilité personnelle de l'homme. Deux erreurs opposées se sont produites à ce sujet : à gauche, celle du pélagianisme qui ramène toute l'affaire du salut aux seuls efforts de l'homme, dont Dieu ne ferait qu'entériner les résultats; à droite, celle du prédestinatianisme, professée dans le haut Moyen Age par quelques disciples excessifs de saint Augustin et devenue plus tard le dogme des calvinistes, où la créature est sacrifiée à l'initiative de Dieu qui vouerait d'avance certains hommes au mal et à l'enfer comme d'autres au ciel.

Entre ces deux extrêmes, l'Église enseigne la réalité de la prédestination, mais entendue de telle sorte que, si la distribution des grâces comporte des privilèges, chacun néanmoins en reçoive de suffisantes et, par là, devienne véritablement responsable de ses destinées éternelles. Ce qui revient à envisager l'économie de la Providence divine par rapport au terme et aux conditions du salut.

II. Doctrine catholique sur le terme du salut : Fait de la prédestination divine. — Il n'y a pas sur ce point de définition proprement dite. Mais la pensée de l'Église s'est affirmée à propos des erreurs prédestinatiennes, dont la condamnation a pour but de préserver le fait essentiel de la prédestination en la dégageant de tout excès. Elle ressort également du magistère ordinaire, témoin la mention du « livre de la prédestination bienheureuse » qu'on lit au missel romain, dans la secrète spéciale pour le temps du Carême.

La doctrine catholique en la matière peut se résumer dans les principes suivants : que Dieu est l'agent nécessaire de notre salut, qu'il distribue à certaines âmes des faveurs de choix, que le résultat en est par lui connu d'avance et fixé une fois pour toutes dans ses décrets. De ces trois propositions, la première énonce le dogme même de la grâce, la second exprime un fait certain, la troisième est un simple corollaire de la prescience divine. C'est dire que le fait de la prédestination, qui résulte de leur ensemble, est un élément incontestable de la foi chrétienne.

En effet, il n'est pas de doctrine plus constanste dans l'Écriture que celle du souverain domaine de Dieu sur nous. Cette vérité, qui remplit tout l'Ancien Testament, est appliquée par saint Paul, soit, d'un point de vue individuel, à l'élection des fidèles dans le Christ, Rom., viii, 28-30, cf. Eph., i, 11, soit au cas général de la réprobation des Juifs au profit des Gentils, Rom., ix, 6-33 et x, 19- xi, 35, fait de providence collective à l'égard des deux peuples dont la réper-

cussion est évidente sur les destinées de leurs membres respectifs. Saint Pierre présentait également les chrétiens comme des « élus », I Petr., I, 1, 2, et l'Apocalypse, VIII, 3-17, prolonge les suites de cette élection jusque dans l'éternité. Cf. XXI, 27 et XXII, 19, où est mentionné le « livre de vie ». Aussi la croyance en la prédestination fut-elle toujours, au moins sous forme pratique, dans la tradition de l'Église, d'où saint Augustin n'a fait que la dégager explicitement.

Mais la prédestination des élus ne saurait aller sans la réprobtaion des autres, qui en est la contre-partie. Aussi, dans le quatrième Évangile, XVII, 12, Judas est-il présenté comme un « fils de perdition », cf. II Thess., II, 3, expression hébraïque pour dire réprouvé par Dieu, et saint Paul prévoit expressément, Rom., IX, 21, que le céleste ouvrier puisse tirer de la même masse des « vases d'ignominie » aussi bien que des vases d'honneur ».

De son côté, l'expérience montre combien inégales sont les conditions morales où vivent les hommes. Ce qui permet d'augurer, à la fin de cette vie, la même différence dans leurs destinées éternelles. Or, à moins de nier Dieu, on ne peut douter que tout cela ne soit prévu et voulu par lui. En ce sens, le mystère de la prédestination s'impose à toute théodicée qui se préoccupe de suivre jusqu'au bout les rapports qui existent entre la Providence divine et les êtres doués de raison.

III. Doctrine catholique sur les conditions du salut : Fait de la responsabilité personnelle. — Autant il y a lieu d'affirmer le fait de la prédestination, autant il faut maintenir qu'elle n'est pas et ne saurait être inconditionnée. Elle est, au contraire, subordonnée à l'usage du libre arbitre, de telle sorte qu'il n'y a pour l'homme de gloire ou de damnation qu'il ne l'ait méritée.

La foi catholique à ce sujet s'énonce nettement dans la collecte quadragésimale, où il est dit que « Dieu a pitié de tous ceux qu'il prévoit devoir être siens par la foi et les œuvres ». Chaque fois que l'Église s'est trouvée en présence d'une poussée trop grave de prédestinatianisme, elle a précisé que les décrets divins supposent toujours l'exercice préalable de notre liberté. Ainsi au concile d'Orange (529), Denzinger-Bannvart, n. 200; à l'adresse des Espagnols par la voix d'Hadrien Ier (785), *ibid.*, n. 300; au concile de Chiersy contre Gottschalk (853), *ibid.*, n. 316, 317; au concile de Valence (855) contre Scot Érigène, *ibid.*, n. 321, 322.

Deux points plus particulièrement odieux de l'erreur prédestinatienne ont été spécialement désavoués par l'Église : l'un d'après lequel la puissance divine prédestinerait certains hommes au mal, doctrine condamnée aux conciles d'Orange et de Valence, *ibid.*, n. 200 et 322, l'autre d'après lequel le Christ ne serait pas mort pour tous les hommes, thèse censurée aux conciles de Chiersy, puis de Valence, *ibid.*, n. 318, 319 323, et, plus tard, contre les jansénistes, *ibid.*, n. 1096, 1294, 1382.

En effet, la révélation divine est d'accord avec la saine philosophie, voir Libre arbitre, pour reconnaître à l'homme la liberté : ce qui le laisse « dans la main de son conseil », Eccli., XV, 14, c'est-à-dire arbitre de ses destinées. Sans doute cette liberté a besoin de la grâce et Dieu distribue ses dons avec une souveraine indépendance. Plus encore, l'Écriture tout entière accrédite l'idée d'une situation privilégiée faite à Israël d'abord, puis aux chrétiens. Mais ces libres faveurs de Dieu s'entendent sous réserve du principe supérieur qu'il veut le salut de tous et qu'il leur en accorde les moyens. Voir Grace, t. III, col. 538, 539. Imaginer qu'il vouerait directement certains hommes au mal est une monstruosité contraire à tous ses attributs, spécialement contredite par les promesses de miséricorde et de pardon indéfini que l'Ancien aussi bien que le Nouveau Testament prodiguent aux pécheurs.

A ces principes sur l'universelle volonté salvifique de Dieu les jansénistes ont opposé le texte où Jésus refuse de prier pour le monde, Joa., XVII, 9 : parole qui signifie une prédilection pour les siens sans indiquer une sélection absolue. Non moins à tort on a voulu exploiter les endroits où le Christ est dit mourir pour « beaucoup », Matth., XX, 28 et XXVI, 28 : hébraïsme qui désigne seulement un grand nombre et, loin d'exclure l'universalité, peut, comme dans Rom., V, 18, 19, en être synonyme.

Les prédestinatiens de tous les temps ont surtout invoqué la doctrine de saint Paul, qui, non content d'exclure les œuvres humaines de l'élection pour la ramener tout entière au bon plaisir divin, Rom., IX, 11-16, ajoute que Dieu « endurcit qui il veut », *ibid.*, 18, comme il l'a fait pour le Pharaon. Et à qui serait tenté de se plaindre il oppose, *ibid.*, 19-21, la suprême volonté de Dieu, qu'il ne craint pas de comparer à l'arbitraire du potier par rapport à l'œuvre de ses mains.

Il est bien vrai que l'Apôtre parle ici de l'appel des Gentils à la foi et non pas de la prédestination; mais ses principes ne semblent-ils pas avoir une portée absolument générale? La solution est plutôt à chercher dans le caractère littéraire du morceau, qui souligne avec de fortes images un aspect de la question sans prétendre l'exposer tout entière. Un peu plus loin, X, 12, Dieu n'est-il pas présenté comme « riche [de grâces] envers tous ceux qui l'invoquent » ? Telle étant la notion que l'Apôtre a de Dieu, il faut évidemment entendre que, si l'appel divin est toujours gratuit, le résultat en est subordonné à la coopération de chacun. L'endurcissement du pécheur ne peut signifier que le refus de ces grâces de choix qui sont départies à de plus favorisés.

De même on a pu relever chez saint Augustin des formules excessives, où la part de l'homme dans le salut semble entièrement disparaître devant celle de Dieu. Mais l'Église ne s'est jamais solidarisée avec tout le système augustinien. Ce n'est pas dans un seul de ses docteurs, mais dans sa tradition intégrale, qu'il faut chercher sa pensée, qui fut toujours d'associer l'action de la cause seconde aux initiatives de la Cause première.

Tout système qui, sous prétexte de grandir Dieu et de glorifier sa grâce, aboutirait à méconnaître le rôle nécessaire du libre arbitre créé, doit être écarté au double nom de la raison et de la foi. La responsabilité personnelle de l'homme est si peu incompatible avec la prédestination divine qu'elle en est, au contraire, la condition.

IV. Essais d'explication théologique. — De ces principes complémentaires les théologiens se sont appliqués à faire une synthèse cohérente. Leurs systèmes sont construits en fonction de leurs prémisses respectives sur la science et l'action de Dieu, qui commandent toute la conception de la Providence surnaturelle. Aussi retrouve-t-on ici les mêmes écoles irréductiblement opposées qu'en matière de grâce et de concours divin.

Le débat classique roule sur la question de savoir si la prédestination à la gloire est ou non antérieure à la prévision de nos mérites. Dans l'ordre de l'exécution, tout le monde accorde que la priorité appartient à ceux-ci. En est-il de même dans l'ordre de l'intention? Leur théorie de la science moyenne permet aux molinistes de répondre par l'affirmative, tandis que leur postulat de la prédétermination physique amène les thomistes à la solution contraire pour la prédestination proprement dite; car, pour eux aussi, la

réprobation ne peut que suivre la connaissance de nos mérites. Évidemment ce point particulier ne saurait être jugé pour lui-même : tout dépend de l'appréciation portée sur le système général dont il fait partie.

Ce n'est d'ailleurs là que l'aspect le plus superficiel ou le plus secondaire du problème. Tout le monde, en effet, est d'accord pour reconnaître que la prédestination à la première grâce, y compris celle de la foi, et tout de même à la dernière ou persévérance finale, est absolument gratuite. Autant dire que, prise dans son ensemble comme rapport entre notre vie morale et nos destinées éternelles, la prédestination ne dépend que de Dieu.

En effet, entre tous les plans possibles du monde, Dieu en a, de fait, choisi un, dans lequel il se trouve que, par le jeu de son libre arbitre, Pierre sera sauvé et Paul damné, tandis qu'il aurait pu en adopter tout autre dans lequel Pierre et Paul auraient eu des destinées inverses. Personne ne conteste que ce choix initial ne soit absolument libre, et c'est là le mystère insondable de la prédestination devant lequel l'attitude religieuse et soumise de saint Paul, Rom., IX, 20 et XI, 33-35, s'impose à tout croyant.

Quant à savoir les raisons de cette préférence divine, il est assez aléatoire d'y faire entrer, avec l'école thomiste, une prédilection spéciale pour les élus, qui aurait pour conséquence une certaine aversion pour les futurs réprouvés. Mieux vaut dire, avec l'école moliniste, que, dans ses décrets éternels, Dieu n'est guidé que par des fins générales propres à faire éclater sa gloire. Il nous suffit de savoir que le plan actuel du monde est bon en soi et digne de sa divine sagesse, encore qu'il comporte comme revers l'inévitable déchéance de tels ou de tels individus.

Rien donc ne peut faire que l'homme n'ait à s'incliner avec crainte et tremblement devant l'abîme des voies divines, dont le secret lui échappe encore que son sort éternel y soit lié. C'est pourquoi le concile de Trente définit, à l'encontre des protestants, qu'à moins d'une révélation spéciale personne ne peut avoir la certitude de sa propre prédestination. Sess. VI, c. XII, XIII et can. 15, 16, Denzinger-Bannwart, n. 805, 806 et 825, 826. Il reste à chacun le devoir de correspondre fidèlement aux grâces qui lui sont offertes pour son salut, de manière à « rendre certaine par ses bonnes œuvres sa vocation et son élection », II Petr., I, 10. « Que ferais-tu, dit à l'âme inquiète l'auteur de l'*Imitation*, I, 25, 2, si tu étais assurée de ta persévérance? Fais dès maintenant ce que tu voudrais faire alors et tu seras en paix. »

F. Prat, *La théologie de saint Paul*, t. I, Paris, 1908, p. 329-376; E. Portalié, art. *Augustin* et *Augustinisme*, dans *Dict. de théol. cath.*, t. I, col. 2383-2404, 2515-2561; S. Thomas, *Sum. theol.*, p. Iª, q. XIX, XXIII-XXIV; Molina, *Concordia liberi arbitrii cum gratiæ donis*, q. XXIII; Lessius. *De prædestinatione et reprobatione.*

J. Rivière.

1. PRÉDICATION (Droit canonique). — Notre-Seigneur a confié à son Église le dépôt de la foi pour que, avec l'assistance continuelle de l'Esprit-Saint, elle garde saintement et expose fidèlement la doctrine révélée. Il s'ensuit que, de droit divin, et indépendamment de tout pouvoir civil, l'Église a le droit et le devoir d'enseigner à toutes les nations la doctrine évangélique. C. 1322.

Cette mission de prêcher la foi catholique a été principalement confiée au souverain pontife pour toute l'Église, et aux évêques pour leurs diocèses. C. 1327. Ces derniers sont en effet, sous l'autorité du souverain pontife, les vrais maîtres et docteurs des fidèles dont ils ont la charge. C. 1326.

Les évêques sont obligés de prêcher personnellement l'Évangile, si aucun empêchement légitime ne les en excuse; et de plus, ils doivent se faire aider, non seulement par les curés, mais encore par d'autres hommes capables, pour remplir ce ministère de la prédication d'une matière utile aux âmes. C. 1327.

Personne n'a le droit d'exercer le ministère de la prédication, s'il n'en a reçu mission du supérieur légitime, soit qu'il lui ait donné un pouvoir spécial à cet effet, soit qu'il lui ait conféré un office (v. g. celui de curé ou de chanoine théologal) comportant en droit ce ministère. C. 1328. Voir Inst. de la Consistoriale, 28 juin 1917, a. 3, 4.

La prédication de la parole de Dieu comprend l'enseignement du catéchisme, les prédications proprement dites et les missions.

I. L'enseignement du catéchisme. — Nous en avons parlé à propos des devoirs des curés, t. II, col. 653. Ajoutons, avec le Code, que si l'Ordinaire du lieu juge l'aide des religieux nécessaire à l'enseignement du catéchisme, les supérieurs religieux même exempts, s'ils en sont requis par ledit Ordinaire, sont obligés par eux-mêmes ou par leurs sujets religieux, de donner au peuple cet enseignement, surtout dans leurs propres églises, sans détriment cependant de la discipline régulière. Can. 1334. Non seulement les parents et ceux qui tiennent leur place, mais les maîtres aussi et les parrains ont l'obligation de veiller à ce que tous ceux qui leur sont soumis ou confiés reçoivent cet enseignement. C. 1335.

C'est à l'Ordinaire du lieu qu'il appartient de réglementer dans son diocèse l'enseignement de la religion au peuple et même les religieux exempts, lorsqu'ils donnent cet enseignement à des non-exempts, sont obligés d'observer ses prescriptions. C. 1336.

II. Les prédications proprement dites. — 1° *Permission de prêcher.* — *a*) *Qui la donne.* — Seul l'Ordinaire du lieu peut accorder aux clercs séculiers et aux religieux non exempts le pouvoir de prêcher sur son territoire. C. 1337. Si la prédication ne s'adresse qu'à des religieux exempts, profès ou novices, ou à d'autres personnes vivant jour et nuit dans leur maison (serviteurs, élèves, hospitalisés), et qu'il s'agisse d'un institut de clercs, c'est à leur supérieur, conformément aux Constitutions, à donner le pouvoir de prêcher. Dans ce cas, leur supérieur peut donner ce pouvoir même à des clercs séculiers ou appartenant à une autre société religieuse, pourvu qu'ils aient été jugés aptes par leur propre Ordinaire ou supérieur. Si la prédication s'adresse à d'autres, ou même à des moniales soumises à des réguliers, c'est à l'Ordinaire du lieu où doit se faire la prédication qu'il appartient de donner le pouvoir de prêcher même à des religieux exempts. Quant au prédicateur qui doit parler à des moniales exemptes, il doit avoir de plus la permission de leur supérieur régulier. Si la prédication s'adresse aux membres d'un institut laïque, même exempt, le pouvoir de prêcher doit être donné par l'Ordinaire du lieu, mais le prédicateur ne peut pas s'en servir sans le consentement du supérieur religieux. C. 1338.

Les Ordinaires des lieux sans une raison grave ne doivent ni refuser le pouvoir de prêcher aux religieux présentés par leur supérieur, ni leur retirer ce pouvoir une fois donné, surtout s'il s'agit de refuser ou de retirer ce pouvoir à tous les prêtres d'une maison religieuse en même temps. Pour utiliser le pouvoir donné, les prédicateurs religieux ont besoin en outre de la permission de leur supérieur. C. 1339.

b) *Comment on la donne.* — Ce n'est qu'après s'être assuré de la bonne conduite d'un sujet, de sa science suffisante (que l'on constatera ordinairement par un examen, à moins qu'il ne s'agisse d'un prêtre connu par ailleurs pour sa science théologique), que l'Ordinaire du lieu ou le supérieur religieux donneront le pouvoir

ou la permission de prêcher. C'est là une grave obligation de conscience. Si, une fois ce pouvoir (ou cette permission) accordé, ils constatent que le prédicateur n'a pas les qualités nécessaires, ils doivent révoquer ce pouvoir (ou cette permission). S'ils ont des doutes sur sa doctrine, ils doivent — même par un nouvel examen, si c'est nécessaire — acquérir une certitude sur ce point. Le retrait du pouvoir (ou de la permission) de prêcher est susceptible de recours : mais ce recours n'est pas suspensif. C. 1340.

On ne doit pas inviter à prêcher des prêtres étrangers au diocèse, soit séculiers, soit religieux, avant d'avoir obtenu la permission de l'Ordinaire du lieu où doit se faire la prédication. Celui-ci, à moins d'être certain par ailleurs de leur capacité, ne donnera pas la permission avant d'avoir obtenu du propre Ordinaire de ces prêtres un bon témoignage de leur doctrine, de leur piété et de leur conduite. Cet Ordinaire a l'obligation grave de conscience de répondre selon la vérité.

La permission doit être demandée en temps utile : c'est-à-dire, en général, dit l'Instruction du 28 juin 1917 (n. 7), deux mois à l'avance. Mais ceci n'est qu'une indication, et l'évêque a toute liberté de déterminer un temps plus long ou plus court. Cette permission doit être demandée par le curé, s'il s'agit d'une église paroissiale (ou d'une autre église qui en dépende); par le recteur, s'il s'agit d'une église soustraite à l'autorité du curé; par la première dignité, avec le consentement du Chapitre, s'il s'agit d'une église capitulaire; par le directeur ou le chapelain de la confrérie, s'il s'agit d'une église appartenant à ladite confrérie; enfin par celui qui de droit accomplit les fonctions liturgiques, s'il s'agit d'une église paroissiale qui soit en même temps église capitulaire, ou église d'une confrérie. C. 1341.

2° *Les prédicateurs.* — C'est seulement aux prêtres ou aux diacres que doit être donné le pouvoir de prêcher; les autres clercs ne doivent le recevoir que dans des cas particuliers et pour un motif raisonnable laissé au jugement de l'Ordinaire. Quant aux laïques, fussent-ils religieux, il leur est interdit de prêcher à l'église. C. 1342.

Les Ordinaires des lieux ont le droit de prêcher dans n'importe quelle église, même exempte, de leur territoire. S'il ne s'agit pas de grandes villes, l'évêque a même le droit d'interdire de prêcher aux fidèles dans les autres églises du même lieu, au moment où il doit ou donner lui-même ou faire donner devant lui, pour un motif public et extraordinaire, un sermon annoncé aux fidèles. C. 1343. Pour les *curés*, voir t. II, col. 653.

3° *Le temps de la prédication.* — En dehors de l'homélie habituelle faite par le curé à ses paroissiens les dimanches et jours de fêtes de précepte (voir Curés, *loc. cit.*), le Code souhaite qu'une brève explication de l'Évangile ou de quelque point de la doctrine chrétienne soit donnée dans toutes les églises ou oratoires publics pendant les messes auxquelles assistent les fidèles les jours de fêtes de précepte. Si l'Ordinaire du lieu en a fait une loi, et a donné à ce sujet les directions opportunes, non seulement les prêtres séculiers, mais les religieux, même exempts, même dans leurs propres églises, devront s'y conformer.

Les Ordinaires des lieux doivent veiller à ce que pendant le Carême, et même, s'ils le jugent utile, pendant l'Avent, des prédications plus fréquentes soient faites aux fidèles dans les églises cathédrales et paroissiales. Les chanoines et les autres membres du Chapitre sont obligés (à moins d'un empêchement légitime) d'assister à ces prédications si elles ont lieu dans leur propre église tout de suite après l'office du chœur. L'Ordinaire peut même les y contraindre, même par des peines canoniques. C. 1346.

4° *La manière de prêcher.* — Les directives données par le Code aux prédicateurs ont été citées, t. II, col. 653. On en trouvera, à l'article suivant, un excellent commentaire dans l'encyclique de Benoît XV, *Humani generis*, du 15 juin 1917 et dans l'instruction de la Consistoriale, du 28 juin 1917, n. 19-29.

5° *Sanctions.* — S'il arrivait, ce qu'à Dieu ne plaise, qu'un prédicateur répande des doctrines fausses ou scandaleuses, on devrait lui appliquer les peines prévues au canon 2317 (voir Peines ecclésiastiques); et, s'il s'agissait d'hérésie, procéder contre lui conformément au droit. C. 1347.

L'interdiction de prêcher, au moins pour un temps et pour tel lieu, peut aussi être portée contre quiconque a perdu l'estime publique, même sans qu'il y ait de sa faute, si son ministère se trouve de ce fait nuisible ou du moins stérile. Instr. cit., n. 31.

N. B. — On doit encourager et exhorter avec soin les fidèles à assister fréquemment aux prédications. C. 1348.

III. Les missions. — Les Ordinaires doivent veiller à ce que, tous les dix ans au moins, les curés fassent donner une mission dans la paroisse. Pour cette organisation des missions, le curé, même religieux, doit s'en tenir aux prescriptions de l'Ordinaire du lieu. C. 1349.

Les Ordinaires des lieux et les curés doivent considérer les non-catholiques de leurs diocèses et paroisses comme confiés à leur sollicitude pastorale. Dans les autres territoires, tout ce qui concerne les missions auprès des non-catholiques est réservé exclusivement au Saint-Siège. C. 1350. Voir Missions.

F. Cimetier.,

2. PRÉDICATION (Pratique). — En divers articles précédents, on a dit ce que le *Codex juris canonici* prescrit sur l'enseignement du catéchisme et la prédication. De plus, en maints endroits de ce Dictionnaire, à propos de certains sermons ou de certains prédicateurs, on a émis discrètement certaines appréciations ou critiques dont peut-être quelques-uns pourront faire leur profit. On se bornera donc à signaler ici ce que, du point de vue pratique, il paraît bon de souligner : 1° dans l'encyclique *Humani generis* et les règles édictées par la S. Congrégation Consistoriale au sujet de la prédication de la parole de Dieu; 2° dans trois ou quatre sermons de Bossuet sur cette matière; 3° dans les *Leçons sur l'art de prêcher* de M. Mourret; 4° dans l'ouvrage du P. Plus : *Prédication « réelle » et « irréelle »*. Il s'agit de la prédication proprement dite plus que de l'instruction catéchistique même des adultes.

I. Encyclique *HUMANI GENERIS* et Règles édictées par la Consistoriale. — 1° *L'encyclique.* — La parole de Dieu n'est pas aussi efficace qu'elle devrait l'être. Benoît XV, dans son encyclique du 15 juin 1917, en indique les causes. « Elles semblent, à première vue, dit-il, se ramener à trois : ou le ministère de la prédication est assumé par qui n'est pas autorisé à l'exercer; ou le prédicateur s'en fait une fausse conception; ou il ne s'acquitte pas de cette fonction de la manière qu'il faudrait. » (Je cite la brochure de la Bonne Presse.) Ne nous arrêtons qu'aux deux dernières causes. Le pape déplore, entre autres choses, que certains prédicateurs se laissent surtout guider par le désir de la vaine gloire, s'étudiant à traiter des sujets trop élevés et peu proportionnés à leur auditoire ou traitant de sujets dans lesquels il n'entre rien de sacré, employant ce geste et ce style qui ne conviennent qu'au théâtre, dans une réunion populaire ou dans un journal, s'inspirant moins des Livres saints et des Pères que des écrits de non-catholiques, tombant dans cette

grande volubilité « dont ils rebattent les oreilles tout en soulevant l'admiration de leurs auditeurs, sans leur apporter rien de bon qu'ils puissent remporter chez eux ». Saint Paul, continue Benoît XV, enseigne par son exemple ce qu'il faut faire pour prêcher comme il convient. Quelle excellente préparation de l'esprit et du cœur l'Apôtre apporta au ministère de la parole! Comme il prêcha Jésus-Christ, et Jésus-Christ crucifié, sans recourir au langage de la sagesse humaine, et ne voulant plaire qu'au Christ!

2° *Les règles de la Consistoriale.* — Pour la mise en pratique de l'enseignement et des prescriptions de l'encyclique *Humani generis*, la Consistoriale établit, le 28 juin 1917, le règlement « qui, disait-elle, devra être pour les Ordinaires une norme sûre dans une matière de si grande importance ». Cinq chapitres.

a) *Par qui et comment doivent être choisis les prédicateurs de la parole de Dieu.*

b) *Comment doit se constater l'idonéité du prédicateur.*

c) *Ce que l'on doit observer ou éviter dans la prédication sacrée.* Nous reproduisons ce troisième chapitre en entier :

19. — Parce que « les choses saintes doivent être traitées saintement », qu'aucun prédicateur n'accepte de prêcher avant de s'être préparé dignement et d'une façon prochaine par l'étude et la prière.

20. — Que les sujets de prédication soient essentiellement sacrés (*Cod.*, can. 1347). Si le prédicateur veut traiter des sujets qui ne sont pas strictement sacrés, dignes cependant de la maison de Dieu, il devra demander et obtenir la permission de l'Ordinaire du lieu; faculté que celui-ci n'accordera jamais qu'après mûre réflexion et pour raison de nécessité. Cependant, il est toujours absolument défendu à tout prédicateur de traiter dans les églises un sujet politique.

21. — Qu'il ne soit permis à personne de prononcer des éloges funèbres qu'avec le consentement préalable et explicite de l'Ordinaire, qui, avant d'accorder son consentement, pourra même exiger qu'on lui remette le manuscrit.

22. — Que le prédicateur ait toujours sous les yeux et qu'il mette en pratique la recommandation de saint Jérôme à Népotien : « Lisez plus souvent les divines Écritures; bien plus, que le livre de la lecture sacrée ne quitte jamais vos mains... Le sermon d'un prêtre doit être alimenté par la lecture des Écritures. » A l'étude des saintes Écritures il joindra celle des Pères et des docteurs de l'Église.

23. — On n'usera qu'avec la plus grande sobriété des citations ou témoignages des auteurs profanes et surtout des hérétiques, apostats et infidèles; on ne fera jamais appel à l'autorité des personnes encore vivantes. La foi et l'honnêteté chrétienne des mœurs n'ont pas besoin de ces témoins et de ces défenseurs.

24. — Le prédicateur ne doit pas ambitionner les applaudissements des auditeurs, mais rechercher uniquement le salut des âmes et l'approbation de Dieu et de l'Église. « Que votre enseignement à l'église ne suscite pas les acclamations du peuple, mais ses gémissements. Que les larmes des auditeurs soient votre louange. » (Saint Jérôme à Népotien.)

25. — L'usage, accepté en quelques lieux, de faire de la publicité dans les journaux ou sur des feuilles volantes, avant la prédication, pour attirer les auditeurs, ou après, pour faire l'éloge de l'orateur, doit être absolument réprouvé et condamné, quel que soit le prétexte invoqué pour le justifier en vue du bien. Que les Ordinaires, autant qu'ils le pourront, aient soin d'empêcher cette pratique.

26 — Quant au mode de prêcher, rien de mieux à prescrire que l'avertissement donné par saint Jérôme à Népotien : « Je ne veux pas que vous soyez un déclamateur qui crie et bavarde sans raison, mais un prédicateur profondément versé sur les mystères divins. C'est la caractéristique des hommes sans culture de se faire admirer par la foule ignorante, grâce à l'abondance et au torrent des paroles... Rien n'est, en effet, plus facile que de tromper par le verbiage une vile populace et une assemblée d'ignorants qui, ne comprenant pas, admirent d'autant plus. »

27. — Le prédicateur mettra son raisonnement et son langage à la portée de l'intelligence des auditeurs; dans l'action et le débit, il observera la modestie et la gravité qui conviennent à celui qui remplit le rôle d'ambassadeur du Christ.

28. — Qu'il se garde toujours et avec grand soin du danger de faire de la prédication un métier pour vivre, « en cherchant ses intérêts et non ceux de Jésus-Christ ». Qu'il ne soit pas « avide de lucre honteux » et qu'il ne se laisse pas tenter par la séduction de la vaine gloire.

Qu'il ne se permette jamais d'oublier ce que saint Jérôme, d'accord avec la doctrine de l'Évangile, des apôtres et l'exemple des saints, rappelait à Népotien : « Que vos actes ne donnent pas l'occasion de confondre vos discours; il serait à craindre que, lorsque vous viendriez à parler dans l'église, quelqu'un ne réponde, à part soi : Pourquoi donc ne faites-vous pas ce que vous dites? Celui qui, le ventre plein, parle de jeûnes, est un maître bien efféminé... Il faut qu'il y ait chez le prêtre concordance entre la bouche, l'esprit et les mains. »

d) *A qui et comment on doit défendre de prêcher.*

e) *De la préparation éloignée au ministère de la prédication.* Nous citons de nouveau :

34. — Les Ordinaires et supérieurs des religieux sont strictement tenus de former leurs propres clercs à une sainte et salutaire prédication, dès leur jeunesse, au cours de leurs études, soit avant, soit après la réception du sacerdoce.

35. — Ils auront donc soin que ces clercs, pendant leur cours de théologie, soient initiés aux divers genres de prédication; qu'ils aient sous la main et qu'ils goûtent les chefs-d'œuvre que les saints Pères ont laissés dans tous les genres de discours, sans oublier ceux qui se présentent partout dans les saints Évangiles, les Actes et les Épîtres des Apôtres.

36. — De même, les Ordinaires veilleront à ce que les jeunes gens soient formés à l'action et au débit convenant à la prédication, afin qu'ils aient cette gravité, cette simplicité et cette correction qui n'ont rien de théâtral, mais qui conviennent à la parole de Dieu et prouvent que le prédicateur parle avec conviction et avec cœur et qu'il a en vue la fin sublime de son ministère.

37. — Pendant qu'on travaillera à cette formation dans les séminaires et les maisons d'études, les supérieurs examineront quel genre de prédication répond mieux aux dispositions de chacun des élèves, afin d'en informer ensuite l'Ordinaire.

38. — Les Ordinaires s'efforceront de parfaire, même après la réception des ordres sacrés, cette première formation que les clercs ont reçue dans les séminaires ou les maisons d'études.

39. — En tenant compte des informations reçues sur chacun d'eux, ils les exerceront tout d'abord par des prédications plus faciles et plus humbles, comme la catéchisation des enfants, l'explication brève de l'Évangile et autres exercices semblables.

40. — Les Ordinaires pourront enfin prescrire à leurs clercs de subir, durant une certaine période, un examen sur la prédication (oral et écrit), et qui aura lieu chaque année à la curie, selon la méthode qu'ils jugeront la meilleure, conformément aux prescriptions du Code pour les examens annuels des clercs après leur ordination sacerdotale.

Il faut souhaiter que, partout où ces sages prescriptions peuvent être suivies, elles le soient en réalité et dans toute la mesure du possible.

II. Trois sermons et un panégyrique de Bossuet. — Les sermons « sur la parole de Dieu » ou « sur la prédication », notamment sur les dispositions avec lesquelles il faut l'entendre, sont innombrables. On n'en citera que trois de Bossuet, auxquels on ajoutera son panégyrique fameux de saint Paul. *Œuvres oratoires de Bossuet*, édit. Lebarq, Urbain et Levesque.

1° T. III, p. 241-267 : Sur la soumission due à la parole de Jésus-Christ. Ce sermon, prêché le 22 février 1660, fait partie du carême des Minimes. Texte, Matth., XVII, 5 : « Celui-ci est mon Fils bien-aimé, dans lequel je me suis plu : écoutez-le. » *Ipsum audite.* Il est « trois grands obstacles qui nous empêchent d'écouter le Sauveur Jésus et de nous soumettre à sa parole : sa doctrine est certaine, mais elle est obscure; ses préceptes sont justes, mais difficiles; ses promesses infaillibles, mais fort éloignées. Cependant la scène du Thabor, ce qui s'y passe et ce qui s'y dit, surtout l'ordre que Dieu nous donne d'écouter son Fils, doivent nous persuader d'écouter humblement ce divin Maître. « Écoutons sa doctrine céleste, sans que l'obs-

curité nous arrête [1er point] ; écoutons ses commandements, sans que leur difficulté nous étonne [2e point] ; enfin écoutons ses promesses, sans que leur éloignement nous impatiente [3e point]. »

2° T. III, p. 617-642 : Sur la parole de Dieu. Ce beau sermon, prêché, le 13 mars 1661, devant la reine (sans doute la jeune et pieuse Marie-Thérèse), fait partie du carême des Carmélites. Même texte que pour le précédent : ...*Ipsum audite*. Il y a un tel rapport entre l'autel et la chaire que quelques docteurs anciens, entre autres saint Augustin, ont enseigné aux fidèles « qu'ils doivent approcher de l'une et de l'autre avec une vénération semblable ». Bossuet veut donc approfondir « ce secret rapport entre le mystère de l'eucharistie et le ministère de la parole » : « je ne trouve rien de plus efficace, dit-il, pour attirer le respect à la sainte prédication, ni rien aussi de plus convenable pour expliquer les dispositions avec lesquelles il la faut entendre. »

Ce rapport dont nous parlons, consiste en trois choses que je vous prie d'écouter attentivement.

Je dis premièrement, Chrétiens, qu'avec la même religion que vous désirez que l'on vous donne à l'autel la vérité du corps de Notre-Seigneur, vous devez désirer aussi que l'on vous prêche en la chaire la vérité de sa parole. C'est la première disposition; mais il faut encore pousser plus avant. Car, comme il ne suffit pas que vous receviez au dehors la vérité de ce pain céleste, et que vous vous sentez obligés d'ouvrir la bouche du cœur plutôt même que celle du corps, ainsi, pour bien entendre la sainte parole, vous devez être attentifs au dedans et prêter l'oreille du cœur. Ce n'est pas assez, Chrétiens, et voici la perfection du rapport et la consommation du mystère. Comme, en recevant dans le cœur cette nourriture sacrée, vous devez tellement vous en sustenter qu'il paraisse à votre bonne disposition que vous avez été nourris à la table du Fils de Dieu, ainsi vous devez profiter de sorte de sa parole divine qu'il paraisse par votre vie que vous avez été instruits dans son école.

Dans les trois parties de son discours, Bossuet établit donc que nous devons : 1. écouter au dehors la vérité de la parole de Jésus-Christ; 2. écouter au dedans sa prédication intérieure; 3. l'écouter par une fidèle pratique, en nous montrant ses disciples par l'obéissance.

Bien des passages seraient à citer. En voici quelques-uns, à titre d'exemples :

L'éloquence, pour être digne d'avoir quelque place dans les discours chrétiens, ne doit pas être recherchée avec trop d'étude. Il faut qu'elle semble venir comme d'elle-même, attirée par la grandeur des choses, et pour servir d'interprète à la sagesse qui parle [Notre-Seigneur Jésus-Christ]... Ainsi le prédicateur évangélique, c'est celui qui fait parler Jésus-Christ. Mais il ne lui fait pas tenir un langage d'homme, il craint de donner un corps étranger à sa vérité éternelle : c'est pourquoi il puise tout dans les Écritures, il en emprunte même les termes sacrés, non seulement pour fortifier, mais pour embellir son discours. Dans le désir qu'il a de gagner les âmes, il ne cherche que les choses et les sentiments. Ce n'est pas, dit saint Augustin, qu'il néglige les ornements de l'élocution quand il les rencontre en passant, et qu'il les voit fleurir devant lui par la force des bonnes pensées qui les poussent; mais aussi n'affecte-t-il pas de s'en trop parer... Vous voyez par là, Chrétiens, ce que vous devez attendre des prédicateurs. J'entends qu'on se plaint souvent qu'il s'en trouve peu de la sorte; mais, mes Frères, s'il s'en trouve peu, ne vous en prenez qu'à vous-mêmes : car c'est à vous de les faire tels... Oui, mes Frères, c'est aux auditeurs de faire les prédicateurs. Ce ne sont pas les prédicateurs qui se font eux-mêmes...

Assistez saintement et fidèlement à la sainte prédication. Mais cette assistance extérieure n'est que la moindre partie de votre devoir. Il faut prendre garde que de vains discours, ou des pensées vagues, ou une imagination dissipée ne fasse tomber du cœur la sainte parole. Si, dans la dispensation des mystères, il arrive par quelque malheur que le corps de Jésus-Christ tombe à terre, toute l'église tremble, tout le monde est frappé d'une sainte horreur. Et saint Augustin nous a dit que ce n'est pas un moindre mal de laisser perdre inutilement la parole de vérité... Mais il me semble que vous me dites que nous n'avons pas sujet de nous plaindre du peu d'attention de nos auditeurs. Non seulement ils sont attentifs, mais ils pèsent exactement toutes les paroles, et ils en savent remarquer au juste le fort ou le faible. Pendant que nous parlons, dit saint Chrysostome, on nous compare avec les autres et avec nous-mêmes, le premier discours avec les suivants, le commencement avec le milieu; comme si la chaire était un théâtre où l'on monte pour disputer le prix du bien dire. Ainsi je confesse qu'on est attentif, mais ce n'est pas l'attention que Jésus demande... Pour être attentif à la parole de l'Évangile, il ne faut pas ramasser son attention au lieu où se mesurent les périodes, mais au lieu où se réglent les mœurs; il ne faut pas se recueillir au lieu où l'on goûte les belles pensées, mais au lieu où se produisent les bons désirs; ce n'est pas même assez de se retirer au lieu où se forment les jugements, il faut aller à celui où se prennent les résolutions. Enfin, s'il y a quelque endroit encore plus profond et plus retiré où se tienne le conseil du cœur, où se déterminent tous ses desseins, où se donne le branle à ses mouvements, c'est là qu'il faut se rendre attentif pour écouter parler Jésus-Christ...

Un des plus illustres prédicateurs, et sans contredit le plus éloquent qui ait jamais enseigné l'Église, je veux dire saint Jean Chrysostome, reproche souvent à ses auditeurs qu'ils écoutent les discours ecclésiastiques de même que si c'était une comédie... C'est que souvent ils semblaient émus; il s'élevait dans son auditoire des cris et des voix confuses qui marquaient que ses paroles excitaient les cœurs Un homme un peu moins expérimenté aurait cru que ses auditeurs étaient convertis; mais il appréhendait, Chrétiens, que ce ne fussent des affections de théâtre, excitées par ressorts et par artifices; il attendait à se réjouir quand il verrait les mœurs corrigées, et c'était en effet la marque assurée que Jésus-Christ était écouté. Ne vous fiez donc pas, Chrétiens, à ces émotions sensibles, si vous en expérimentez quelquefois dans les saintes prédications. Si vous en demeurez à ces sentiments, ce n'est pas encore Jésus-Christ qui vous a prêchés; vous n'avez encore écouté que l'homme; sa voix peut aller jusque-là; un instrument bien touché peut bien exciter les passions. Comment saurez-vous, Chrétiens, que vous êtes véritablement enseignés de Dieu? Vous le saurez par les œuvres...

3° T. IV, p. 172-192 : Sur la prédication évangélique. Ce sermon, prêché devant Louis XIV, le 26 février 1662, fait partie du carême du Louvre. Il a été rédigé avec le plus grand soin, et Lebarq écrit à ce propos : « Tant d'application aurait-elle été en pure perte? et faut-il admettre avec Gandar, *Bossuet orateur*, p. 401-407, que, malgré les améliorations de détail, Bossuet, en reprenant ce sujet déjà traité dans le carême des Carmélites,... « n'a pas toujours réussi, « je ne dirais pas à se surpasser, mais à se retrouver « égal à lui-même »? On ne conteste pas toutefois d'heureuses modifications, « pour corriger ce qu'il y avait « de trop artificiel dans la division, et, du même coup, « donner aux trois points du sermon un objet plus « distinct, un ordre plus rigoureux et des proportions « plus exactes. » Pour moi, ajoute Lebarq, je suis surtout touché de ce que ce discours a gagné en solidité; et j'y vois une admirable préface non seulement à tous les carêmes, mais à tous les sermons du monde. »

Le discours précédent, chez les Carmélites, avait été donné le second dimanche de Carême (évangile de la Transfiguration); celui-ci l'a été le premier dimanche (évangile de la Tentation de Notre-Seigneur). C'est à ce dernier évangile que Bossuet emprunte donc son texte, Matth., IV, 4 : « L'homme ne vit pas seulement de pain, mais il vit de toute parole qui sort de la bouche de Dieu. » Ou les hommes, dit Bossuet, ne connaissent pas la vérité, ou ils n'y pensent pas, ou ils n'en sont pas touchés : la prédication, 1. s'ils ne sont pas bien instruits, leur découvrira ce qu'ils ignorent; 2. s'ils sont assez éclairés, les fera penser à ce qu'ils savent; 3° s'ils y pensent sans être émus, fera entrer dans le fond du cœur ce qui ne fait qu'effleurer la surface de leur esprit.

4° T. II, p. 316-341 : Panégyrique de saint Paul. Ce

discours, si justement célèbre, a été prêché à Paris, à l'Hôpital général, le 30 juin 1657 : il est donc antérieur aux trois sermons dont nous venons de parler. Mais c'est déjà la même façon, toute chrétienne et tout apostolique, de concevoir la prédication.

Bossuet a pris pour texte, II Cor., XII, 10 : « Je ne me plais que dans mes faiblesses, car lorsque je me sens faible, c'est alors que je suis puissant. » Il ne considère saint Paul que dans les emplois de l'apostolat qu'il réduit à trois chefs : la prédication, les combats, le gouvernement ecclésiastique. Or, en tout, saint Paul, qui se dit et se sent faible, se dit et se sent fort. « Tant il est vrai, s'écrie l'orateur, que dans toutes choses il est puissant en ce qu'il est faible, puisqu'il met la force de persuader dans la simplicité du discours [1er point], puisqu'il n'espère vaincre qu'en souffrant [2e point], puisqu'il fonde sur la servitude toute l'autorité de son ministère [3e point] ! Voilà, Messieurs, trois infirmités, dans lesquelles je prétends montrer la puissance du divin Apôtre. »

Ne nous arrêtons qu'au premier point. « N'attendez pas, Chrétiens, de ce céleste prédicateur ni la pompe ni les ornements dont se pare l'éloquence humaine. Il est trop grave et trop sérieux pour rechercher ces délicatesses; ou, pour dire quelque chose de plus chrétien et de plus digne du grand Apôtre, il est trop passionnément amoureux des glorieuses bassesses du christianisme, pour vouloir corrompre par les vanités de l'éloquence séculière la vénérable simplicité de l'Évangile de Jésus-Christ. » Sa personne est « méprisable », sa doctrine est choquante. Mais alors, « grand Paul », cherchez des termes polis, « couvrez des fleurs de la rhétorique cette face hideuse de votre Évangile, et adoucissez son austérité par les charmes de votre éloquence. » Non, l'Apôtre ne cherchera pas « de vains ornements à ce Dieu qui rejette tout l'éclat du monde » et « ne veut être connu que des humbles ». « Abaissons-nous donc à ces humbles : faisons-leur des prédications dont la bassesse tienne quelque chose de l'humiliation de la croix, et qui soient dignes de ce Dieu qui ne veut vaincre que par la faiblesse. » Et Bossuet de poursuivre magnifiquement :

C'est pour ces solides raisons que saint Paul rejette tous les artifices de la rhétorique. Son discours, bien loin de couler avec cette douceur agréable, avec cette égalité tempérée que nous admirons dans les orateurs, paraît inégal et sans suite à ceux qui ne l'ont pas assez pénétré; et les délicats de la terre, qui ont, disent-ils, les oreilles fines, sont offensées de la dureté de son style irrégulier. Mais, mes Frères, n'en rougissons pas! Le discours de l'Apôtre est simple, mais ses pensées sont toutes divines. S'il ignore la rhétorique, s'il méprise la philosophie, Jésus-Christ lui tient lieu de tout; et son nom qu'il a toujours à la bouche, ses mystères qu'il traite si divinement, rendront sa simplicité toute-puissante. Il ira, cet ignorant dans l'art de bien dire, avec cette locution rude, avec cette phrase qui sent l'étranger, il ira en cette Grèce polie, la mère des philosophes et des orateurs; et, malgré la résistance du monde, il y établira plus d'églises que Platon n'y a gagné de disciples par cette éloquence qu'on a crue divine. Il prêchera Jésus dans Athènes, et le plus savant de ses sénateurs [saint Denys d'Aréopagite] passera de l'Aréopage en l'école de ce barbare. Il poussera encore plus loin ses conquêtes, il abattra aux pieds du Sauveur la majesté des faisceaux romains en la personne d'un proconsul [Sergius Paulus], et il fera trembler dans leurs tribunaux les juges devant lesquels on le cite. Rome même entendra sa voix; et un jour cette ville maîtresse se tiendra bien plus honorée d'une lettre du style de Paul adressée à ses citoyens, que de tant de fameuses harangues qu'elle a entendues de son Cicéron.

C'est que dans les épîtres de Paul il y a « une certaine vertu plus qu'humaine qui persuade contre les règles, ou plutôt qui ne persuade pas tant qu'elle captive les entendements; qui ne flatte pas les oreilles, mais qui porte ses coups droit au cœur ».

Aimons donc, aimons, Chrétiens, conclut Bossuet, la simplicité de Jésus, aimons l'Évangile avec sa bassesse, aimons Paul dans son style rude, et profitons d'un si grand exemple. Ne regardons pas les prédications comme un divertissement de l'esprit; n'exigeons pas des prédicateurs les agréments de la rhétorique, mais la doctrine des Écritures. Que si notre délicatesse, si notre dégoût les contraint à chercher des ornements étrangers pour nous attirer par quelque moyen à l'Évangile du Sauveur Jésus, distinguons l'assaisonnement de la nourriture solide. Au milieu des discours qui plaisent, ne jugeons rien de digne de nous que les enseignements qui édifient; et accoutumons-nous tellement à aimer Jésus-Christ tout seul dans la pureté naturelle de ses vérités toutes saintes, que nous voyions encore régner dans l'Église cette première simplicité qui a fait dire au divin Apôtre : « *Cum infirmor, tunc potens sum* : Je suis puissant parce que je suis faible»; mes discours sont forts parce qu'ils sont simples; c'est leur simplicité innocente qui a confondu la sagesse humaine. »

III. Les *Leçons sur l'art de prêcher* de M. Mourret (Paris, 1909). — Ce volume se compose de vingt-quatre « lettres à un jeune vicaire » (p. 1-338) et de sept « appendices » (p. 339-435).

1° *Lettres.* — Il y a un art de parler en public, utile et même nécessaire (I, II), fût-ce pour ceux qui ont « le don », qui sont doués d'un tempérament oratoire (XVI). L'auteur insiste sur les diverses préparations qui s'imposent au prédicateur. Préparation lointaine (III-XV) : *Infunde quod effundas*, disait saint Bernard : étudier la Bible, la théologie dogmatique et morale, l'apologétique, l'histoire, surtout l'histoire de l'Église et l'hagiographie, la théologie ascétique et mystique; il y a également une préparation lointaine du style, de la voix et du geste (étude des orateurs sacrés, art de la lecture, etc.). Préparation prochaine (XVII-XXI) : invention des idées, disposition ou plan, rédaction, revision ou critique du discours. Préparation immédiate, et à l'œuvre (XXII). Puis vient une lettre (XXIII) sur les diverses formes de la prédication (l'auteur ne traite pas de la prédication de circonstance, qu'il se borne à énoncer au début), et une autre lettre (XXIV), la dernière, sur l'importance de l'enseignement de la prédication.

2° *Appendices.* — 1. Règles de la Compagnie de Jésus sur l'art de prêcher; 2. Lettre de saint François de Sales sur la prédication; 3. Instruction de Bossuet sur le style et la lecture des écrivains et des Pères de l'Église pour former un orateur; 4. Maximes du P. de Ravignan sur la prédication; 5. Troisième congrès de l'Alliance des grands séminaires, tenu à Paris les 21-22 juillet 1908; 6. Programmes d'exercices facultatifs de prédication rédigés par les élèves du séminaire de Saint-Sulpice; 7. L'art de bien respirer.

A noter, p. 383, ce mot de saint François de Sales : « Il est toujours mieux que la prédication soit courte que longue, en quoi j'ai failli jusqu'à présent, et je veux m'en corriger, car pourvu que le sermon ait duré une demi-heure, cela suffit. » On fera bien aussi de ne pas accabler les mêmes auditeurs de sermons par trop fréquents.

Du P. de Ravignan, cette parole sur les modèles à étudier (p. 400) : «... Pour nos prédicateurs français : Bourdaloue, Bourdaloue encore, c'est le roi... » On sait que le dominicain Monsabré était du même avis que l'éminent jésuite. — Ravignan attache un grand prix à la composition, au plan : « C'est là l'important, c'est presque tout » (p. 401). — Pour une « station » du moins, il veut qu'un discours soit *pourri*, oui *pourri* dans la mémoire. Prenez garde de laisser tomber cette faculté : c'est une perte que rien ne supplée. »

Çà et là, M. Mourret montre excellemment que toute la vie du prêtre peut lui servir pour la prédication : exercices de piété, oraisons, examens de conscience, récitation du bréviaire, catéchismes, confessions et directions, œuvres, etc.

IV. *PRÉDICATION « RÉELLE » ET « IRRÉELLE »* DU P. PLUS (Paris, 1923). — A la suite de Newman et, plus récemment, du Rev. W. B. O' Dowd, de la maison Saint-Charles, à Oxford, le P. Raoul Plus, S. J., a utilement insisté sur les conditions de « réalité » d'une prédication. Son petit livre est à méditer : ce sont bien des *Notes pratiques pour le ministère paroissial.*

Quatre conditions, dit-il, doivent être remplies : que le *prédicateur* soit « réel »; que le *sujet* soit « réel »; que le *style* enfin et le *débit* soient « réels ».

1° « *Réalité* » *du prédicateur* (p. 13-29). — *Vivre sa parole, meilleur moyen qu'elle soit vécue. Pour cela, oraison, sainteté. Les trois grands ennemis de la conviction : timidité, accoutumance, vanité.* — Seuls les grands amis de Dieu rencontrent cette « note indéfinissable », cette puissance de persuasion, que possédait le curé d'Ars. « Ce dernier d'ailleurs possédait, en plus de la sainteté, les dons de l'image et du détail pittoresque. »

2° « *Réalité* » *du sujet* (p. 30-53). — *Le grand thème : nos réalités surnaturelles. Le présenter de façon actuelle. Les sermonnaires; la scolastique; la tradition oratoire.* — Il est peu de prédicateurs qui « disent quelque chose à quelqu'un »... De Maury, Louis XVI disait un jour : « Si l'abbé nous avait parlé un peu de religion, il nous aurait parlé de tout. » En 1800, Maury brûla ses sermons prêchés à la cour, ne voulant plus se souvenir du temps où, suivant son expression, « on n'osait pas prononcer le nom de Jésus-Christ »... « N'importe quel auditoire, réserve faite d'exceptions rares, écrit le P. Plus, est accessible à n'importe quelle vérité chrétienne, *à condition* que le prédicateur proportionne son enseignement au degré de capacité intellectuelle et surnaturelle de ceux qui écoutent. Autrement dit, la *matière* est hors de cause, mais il y a la *manière* »... « La prédication manque parfois d'*éternité.* On peut dire qu'elle manque davantage d'*actualité*... Non seulement le choix du sujet veut une adaptation, mais encore le choix des preuves ou, en tout cas, leur mise en œuvre. »... « Les sermons des autres sont la plaie de notre prédication personnelle », et tout autant les sermons qu'on promène en tous lieux comme « un petit bagage passe-partout : « l'auditeur aime le pain frais »... Du sermonnaire, dont on ne fait pas un judicieux usage, il est juste de dire : « C'est le *dormi secure;* mais des deux côtés, du côté du prédicateur, sans doute, mais aussi et plus sûrement encore du côté de l'auditoire. »... Il est un adage aussi vrai en art oratoire qu'en philosophie : Il n'y a de réel que l'individuel. Et c'est pourquoi chaque prédicateur doit « faire *sa* théologie. Non pas se créer à soi-même ses dogmes, évidemment; mais s'assimiler personnellement les dogmes. Que notre théologie soit vraiment nôtre. Qu'elle ait passé par nos moelles, se soit infusée dans notre sang, qu'elle vivifie notre âme et soit vivifiée par elle. »... Le prédicateur limitera son sujet, « de façon à être le plus loin possible du sermon - traité, du sermon - grande thèse »... « L'idéal ne semble-t-il pas d'unir ce qui fait le triomphe des prédicateurs anglais là où ils sont les meilleurs, et ce qui fait la force des prédicateurs français là où ils sont éminents : un plan puissant et net, et un développement habile et nuancé; mélange heureux de plantations rectilignes à la Le Nôtre et d'allées onduleuses suivant tous les détours de l'âme? » « Ne pas conclure, observe le P. Plus, qu'un discours n'a pas besoin d'être précis, divisé, autant que possible facile à retenir dans ses grandes lignes. Dieu nous préserve des sermons-fouillis! Il a sûrement horreur d'être ennuyeux, mais avant tout, ou mieux tout autant, être clair. »

3° « *Réalité* » *du style* (p. 54-71). — « *Style de Dieu* » *et « style ecclésiastique ». Sage réalisme : Notre-Seigneur, les prophètes, saint Paul, les Pères; l'observation directe. Écrire ou improviser?* — Huysmans distinguait « l'onction » d'avec « la vaseline sacrée »... « Il n'y a pas d'idée philosophique », au témoignage de M. Bergson, et le P. Plus ajoute, ni théologique, « si profonde ou si subtile, qui ne puisse et ne doive s'exprimer dans le langage de tout le monde. »... « Mgr d'Hulst, à propos des citations de l'Écriture, fait justement remarquer que l'idéal est moins d'en sertir son texte que d'en adopter, pour son style à soi, la vigueur imagée. » C'était aussi le sentiment du P. Longhaye. Parlons, nous, comme il parlerait lui, saint Paul, à notre place... « Pour avoir le style répondant adéquatement à la pensée — celle-ci étant supposée vigoureuse — faudra-t-il écrire ou parler d'abondance? » A cette question notre auteur, d'accord avec la plupart des théoriciens, répond :

— L'improvisation pure et simple, sans aucune préparation immédiate, *jamais* [surtout pour certains sujets particulièrement délicats];

— Le développement trouvé sur place, après réflexion appropriée et construction préalable et par écrit d'un schéma plus ou moins développé : *oui*, quand on aura acquis, par la pratique de la parole, la certitude, non seulement de trouver ses mots, mais de trouver, pour traduire sa pensée, des mots vigoureux et prenants;

— Au début du ministère, et pendant de longues années, *écrire*, en se déshabituant au fur et à mesure de l'asservissement du texte manuscrit, si, en chaire, une expression jaillit plus heureuse.

4° « *Réalité* » *du débit* (p. 72-90). — *Difficultés du local, du monologue. Préparation technique et préparation psychologique. Parler sur notes? Être direct, livrer son âme. Prédication par « sans fil ».* — La « réalité » du débit : « C'est pour un très grand nombre la pierre d'achoppement... L'orateur de la chaire est la victime du vaste local et de la forme monologuée. » Combien, une fois en chaire, *chantent* au lieu de parler!... « Dans les maisons d'études, disait un lieutenant-jésuite, le P. Decroix, mort à la dernière guerre, on s'occupe d'art oratoire. Il le faut, mais, à mon avis, moins il y a d'art et mieux c'est. Ce qu'il importe de préparer, c'est l'âme. Avoir quelque chose à dire, le dire avec une conviction sentie, avec des termes qui soient siens et qui soient à la portée de ceux qui écoutent, ajouter à cela le désir ardent de faire du bien : c'est tout. Cela implique évidemment une préparation intellectuelle et religieuse intense, mais enfin préparation d'âme. Ne pas perdre son temps à soigner trop, ce qui amène souvent à mettre l'accessoire avant le principal. » De ce « petit traité de rhétorique », retenons ici que « ce qu'il faut éviter à tout prix, c'est le conventionnel ». On donnera « le moins possible à la parole cet air « appris » ou « récité », qui diminue si cruellement parfois la « réalité » du discours... Évitons pourtant, sous couleur de « réalité », d'imiter de maladroite façon le naturel; c'est alors le triomphe du factice. »... Peut-on monter en chaire avec des notes? « Et pourquoi pas, si cela doit aider la mémoire, ajouter à l'assurance, et ne paralyser en rien l'action oratoire. » Mais ces notes, comme disait Chamfort à propos de la facilité, « le meilleur usage qu'on peut en faire est de ne pas s'en servir », « au moins, ajoute le P. Plus, dans les moments où il faut être plus prenant »... On évitera d'« enfler ou forcer la voix pour aboutir, grâce à du conventionnel ou à du factice, à ce beau résultat : *le ton prédicateur.* » Chanter, crier, et, pardessus le marché, d'une voix prétendument pathétique ou, encore, solennelle : se peut-il imaginer quelque chose de plus faux et de plus ennuyeux?... La prédication par le « sans fil », soit! « Mais l'orateur n'est pas qu'une voix. Delsarte, *Pratique de l'art oratoire*, c. II, p. 41, affirme qu'un homme de parole agit plus par son geste et par son attitude, par toute sa personne, que par sa parole. Et cela peut jusqu'à un certain point se soutenir. De tout orateur puissant on

aimera toujours à voir, comme pour Démosthène jadis, « le monstre lui-même ».

Conclusion. — Le prédicateur ne doit jamais négliger de préparer consciencieusement son sermon. Il possédera à fond et très nettement son sujet. Il se précisera à lui-même le but déterminé qu'il veut atteindre dans le sermon qu'il prépare. Il ne dira pas trop de choses et évitera d'être abstrait. Il ne prononcera pas un mot qui risque d'être incompris des auditeurs à qui il a affaire. Il parlera et se gardera du « ton prédicateur ». Même quand il aura l'habitude de la chaire, il préparera avec un soin spécial le début et la fin de son discours, afin d'entrer en matière d'une façon appropriée et pour ne pas se perdre en une péroraison interminable et pénible. Se rappelant le mot de La Bruyère, il prêchera « simplement, fortement, chrétiennement ». Bien qu'il doive être et rester lui-même, il aimera à lire ceux de nos prédicateurs français qui peuvent lui être le plus utiles, anciens ou modernes : Bossuet, Bourdaloue, Massillon, Besson, Monsabré, Gibier, Désers, etc. Je ne lui conseille pas — tout au contraire — de se mettre à l'école des orateurs protestants (Gabriel Monod, Eugène Bersier, Charles Wagner, etc.); on trouve chez nous tout ce qu'on peut chercher chez eux, et l'on y trouve en plus une doctrine pure et ferme.

Outre les documents officiels et ouvrages mentionnés au cours de l'article, on lira avec profit : Longhaye, *De la prédication, grands maîtres et grandes lois*; Hamon, *Traité de la prédication*; Monsabré, *La prédication, avant, pendant et après;* Isoard, *De la prédication;* Guesdon, *Cours d'éloquence sacrée, théorie et pratique;* Gondal, *Parlons ainsi, de la voix et du geste.*

Comme recueils d'œuvres oratoires, on cite Migne, d'Hauterive, Guillemin, Hondry, etc. Mais tous, à des degrés divers, laissent à désirer... Il nous manque aussi une bonne histoire générale de la prédication en France.

J. Bricout.

PRÉFACE. — I. Notion. II. Préfaces de consécration de personnes. III. Préfaces de consécration de choses. IV. Préfaces de la messe.

I. Notion. — La notion de préface est, en liturgie, une de celles qu'il est le plus difficile et le plus important de déterminer. Essayons, sans nous engager en des discussions érudites, de donner une idée juste de ce qu'est la « préface ».

1. *Emplois disparus du mot préface.* — Le sacramentaire gallican dit *missale gothicum* emploie le mot *præfatio, præfatio missæ* pour désigner la formule liturgique qui ouvre la messe. Cette formule n'est pas la première oraison de la messe répondant à notre collecte; c'est une allocution au peuple, où le célébrant lui rappelle quel mystère ou quel saint on célèbre et l'invite à prier en conséquence. Après la *præfatio* vient la *collectio*. A l'art. Liturgies, nous avons cité la *præfatio missæ* du jour de l'Épiphanie.

Le sacramentaire gélasien d'Angoulême emploie le mot *præfatio* dans un sens tout voisin. On y relève des expressions telles que les suivantes : *Præfatio ad electos die quo symbolum eis traditur.* Préface aux élus le jour où on leur remet le symbole. C'est une allocution de l'évêque ou du prêtre aux élus par laquelle s'ouvre la cérémonie de la tradition du symbole. — *Præfatio ostiarii, Præfatio ordinationis subdiaconi.* Ces expressions désignent les invitatoires au peuple qui précèdent les oraisons de bénédiction, dans l'ordination du portier et du sous-diacre.

Dans toutes ces expressions le mot *præfatio* est à peu près l'équivalent de notre mot préface, au sens de préface d'un livre. Cet emploi du mot *præfatio* se trouve ainsi attesté pour le VII^e^ et même le VI^e^ siècle.

On sait que cet emploi du mot préface a disparu de nos livres liturgiques.

2. *Des deux emplois actuels du mot préface.* — Dans nos livres liturgiques d'aujourd'hui nous avons conservé un double emploi du mot préface.

De ces deux emplois le plus connu est celui du mot préface pour désigner le début de la grande prière eucharistique à la messe, c'est-à-dire le *Vere dignum* jusqu'au *Sanctus*. Cet emploi du mot préface remonte au moins au sacramentaire grégorien.

Le Pontifical emploie le mot préface dans un sens plus complet. Il désigne par ce mot non plus seulement le *Vere dignum*, mais toute la grande prière qui commence par ces mots, pour les ordinations, la consécration des vierges, la dédicace des églises, la consécration des autels, la consécration du chrême, etc. Par cet emploi du mot préface le Pontifical rejoint de très anciens textes, tels que la notice du pape Gélase au *Liber pontificalis :* il y est dit que Gélase composa des préfaces, *sacramentorum præfationes.* Ces *præfationes*, ce sont des prières solennelles de consécration.

Si maintenant nous comparons l'un à l'autre les deux emplois actuels du mot préface, il nous apparaît que le premier est une exception par rapport au second. En effet, dans toutes les prières de consécration, sauf dans la messe, le mot préface désigne la prière de consécration entière, et non pas seulement le *Vere dignum.*

3. *Qu'est-ce donc qu'une préface?* — Nous définirons donc la préface, en général, une prière solennelle d'action de grâces au cours de laquelle s'accomplit une consécration.

On peut discuter si cette définition s'applique aussi à la messe. Nous croyons qu'elle lui est tout à fait applicable. Il faut considérer en effet, au point de vue historique, que le *Vere dignum* primitif se soudait étroitement à la consécration. Voyez Messe, *Histoire de la messe.* Il faut considérer aussi, au point de vue liturgique actuel, que le thème du *Vere dignum* ne s'achève pas au *Sanctus*; il reprend à la fin du canon et le *Per ipsum* n'est qu'un *Vere dignum* retourné : *Vere dignum... nos tibi gratias agere... per Christum Dominum nostrum; Per ipsum... est tibi... omnis honor et gloria.* Ainsi donc, dans la messe la consécration se trouve enveloppée dans l'action de grâces et l'on a droit de regarder la grande prière qui va du *Vere dignum* au *Pater* comme une *préface*, suivant la définition générale que nous venons de donner de ce mot; mais au cours de cette *préface* se sont introduits des éléments nouveaux qui ne se sont pas introduits dans les autres préfaces consécratoires.

4. *Importance des préfaces consécratoires dans la liturgie.* — Les préfaces consécratoires constituent le morceau essentiel des plus solennelles fonctions liturgiques. On pourrait même dire que la présence de la préface discerne les fonctions liturgiques les plus importantes, et marque notamment le passage de la simple bénédiction à la consécration.

Considérons par exemple les cérémonies d'ordination. On y peut distinguer deux groupes : d'une part, les ordres mineurs et le sous-diaconat; d'autre part, le diaconat, le presbytérat, l'épiscopat. — On sait que le sous-diaconat, en Occident, est rangé parmi le ordres majeurs depuis que l'obligation du célibat lui a été annexée; mais primitivement il s'apparentait aux ordres mineurs, et c'est encore aux ordres mineurs qu'il s'apparente dans la liturgie. — Examinons quelles différences, dans les textes, séparent les deux groupes d'ordinations. Les ordres mineurs et le sous-diaconat comportent une simple bénédiction (invitatoire au peuple et oraison de l'évêque). A partir du diaconat, la bénédiction se transforme en consécration; on retrouve encore l'invitatoire au peuple et l'oraison de bénédiction, mais cette oraison se développe en une préface d'action de grâces, au cours de laquelle et en vertu de laquelle le candidat est consa-

cré en son nouveau ministère. — En cet examen, bien entendu, sous les additions des siècles je dégage la ligne antique et au besoin la rétablis; ainsi dans le Pontifical actuel du diaconat la préface suit immédiatement l'invitatoire et l'oraison *Exaudi Domine* se trouve rejetée après la vêture; mais la place normale de cette oraison serait après l'invitatoire et avant la préface comme dans le Sacramentaire grégorien.

Ces observations liturgiques peuvent avoir leur retentissement en théologie; elles invitent à voir la vraie *forme* du sacrement dans ces préfaces que le Sacramentaire gélasien et le grégorien appellent à bon droit *consecratio*.

5. *Caractères généraux des préfaces consécratoires.* — Toutes les préfaces consécratoires portent premièrement avec elles un caractère de *prière solennelle*. Ce caractère s'affirme dans le dialogue qui précède les préfaces. L'Église n'adresse pas à son peuple d'invitation à prier plus imposante que ce dialogue, légué par les premières générations chrétiennes à toutes les liturgies.

En cette prière solennelle le célébrant s'adresse à Dieu *au nom de tout le peuple*. La préface répond parfaitement à l'idée qu'exprimait déjà, dans la langue liturgique des vieux Romains le latin *præfari* : réciter en nom collectif une formule rituelle.

Cette solennelle prière collective est une prière d'*action de grâces :* entendez ce mot dans la plénitude de son sens. Ce n'est pas seulement un remericement pour les bienfaits reçus. C'est l'expression du sentiment qui se dégage de la rencontre de la créature et du Créateur : *Vere dignum... nos tibi gratias agere*. C'est un acte de reconnaissance de Dieu. Nos pères des Églises des Gaules appelaient justement le *Vere dignum : Contestatio*. Cette prière atteste vraiment le domaine souverain de Dieu. Nous disons encore dans le même sens à la fin de la préface de la messe : *supplici confessione*. La préface c'est une confession suppliante.

Enfin les préfaces sont des *prières consécratoires*. Comme nous venons de le dire, la préface prend son point de départ dans une oraison qui présente à Dieu l'offrande, l'oblation d'une personne ou d'une chose. Cette oraison enferme déjà une idée de bénédiction. La préface reprend ce thème, le développe, l'agrandit et au cours d'une solennelle action de grâces demande à Dieu de consacrer l'oblation qui lui a été présentée.

6. *De l'attitude à garder pendant la préface.* — Tout ce que nous venons de dire marque assez en quelle attitude pénétrée de religion il convient de s'associer à la préface. *Sursum corda*, a prononcé le prêtre et l'assistance de répondre : *Habemus ad Dominum*. Tout l'extérieur doit manifester que les cœurs sont vraiment en haut, tournés vers le Seigneur.

L'ignorance liturgique retentit dans la pratique. On imagine que le *Vere dignum* à la messe n'est qu'une *préface* au sens vulgaire du mot, et l'on attend pour se lever que cette préface soit finie et que la grande prière eucharistique commence, comme si le *Vere dignum* ne faisait pas partie de la prière eucharistique, lui qui en est précisément la solennelle expression. Rester assis durant la préface est proprement intolérable. Saint Justin n'indique-t-il pas dès le milieu du IIe siècle que toute l'assemblée se lève pour la grande prière?

II. Préfaces de consécration de personnes. — 1. *Préfaces d'ordination.* — Le Pontifical romain contient les préfaces d'ordination du diaconat, du presbytérat, de l'épiscopat. Il contient même, si l'on y fait bien attention, une double préface pour le presbytérat. En effet, la belle prière *Deus sanctificationum omnium auctor*, qui suit maintenant la vêture de la chasuble, est l'ancienne préface du presbytérat suivant l'antique rite gallican. Ce texte forma doublet de bonne heure avec la préface romaine dans les sacramentaires romano-gallicans. Le Sacramentaire gélasien appelle la préface romaine *consecratio* et la fait suivre de la préface gallicane sous le nom de *consummatio*.

Ces préfaces d'ordination constituent donc, avec les oraisons auxquelles elles font suite, la partie la plus ancienne du pontifical des ordinations. Elles étaient vraiment la forme du sacrement; l'imposition des mains les accompagnait.

Ces textes sont en général fort beaux. Mais le plus beau sans doute c'est ce *Deus sanctificationum omnium auctor*, qui consacra au presbytérat le clergé des Églises mérovingiennes. Ne résistons pas au désir de le citer :

O Dieu, auteur de toutes sanctifications, à qui appartient de vraiment consacrer et de pleinement bénir, Toi, Seigneur, sur ces tiens serviteurs que nous dédions à l'honneur du presbytérat, répands le présent de ta bénédiction : que par la gravité des mœurs et par la règle de vie ils se trouvent eux-mêmes vieillards, formés par ces disciplines qu'à Tite et à Timothée Paul exposa; que sur ta loi jour et nuit méditant, ce qu'ils auront lu ils le croient ; ce qu'ils auront cru ils l'enseignent; ce qu'ils auront enseigné ils le pratiquent; justice, constance, miséricorde, force, qu'ils montrent en eux toutes les vertus; qu'ils instruisent par l'exemple, qu'ils confirment par la parole, qu'ils gardent pur et immaculé le don de leur ministère; pour le service de ton peuple qu'ils transforment le pain et le vin au corps et au sang de ton Fils par une bénédiction immaculée; et par une inviolable charité croissant en l'homme parfait, à la mesure de l'âge de plénitude du Christ, au jour du juste et éternel jugement de Dieu qu'ils ressuscitent la conscience pure, la joie intacte, remplis de l'Esprit-Saint.

2. *La consécration des vierges.* — Voici encore un texte ancien. La préface de consécration des vierges figure dans le sacramentaire léonien. Elle reste le morceau essentiel de cette grande fonction liturgique. Nous ne pouvons traduire ici ce morceau un peu long. La première partie est un hymne à la virginité et une action de grâces à Dieu qui seul l'inspire. La suite formule les prières pour les vierges.

3. *Autres préfaces de bénédiction de personnes.* — Le pontifical romain contient encore des préfaces : pour la bénédiction d'un abbé par autorité apostolique, pour la bénédiction de l'abbesse, pour la bénédiction et le couronnement de la reine

4. *La réconciliation des pénitents.* — Le Sacramentaire gélasien contenait les formules pour la réconciliation collective des pénitents le jeudi saint. Cette fonction est depuis longtemps tombée en désuétude. Cependant on la trouve encore dans le pontifical romain avec d'ailleurs des textes différents du gélasien. Nous ne songeons pas ici à étudier ces textes. Ce que nous voulons noter, c'est qu'en cette imposante fonction le morceau central était encore une préface. La préface ici n'était plus une consécration, mais une absolution.

III. Préfaces de consécration de choses. — 1. *La consécration du cierge pascal.* —Nous avons parlé de ce texte à l'art. Cierge pascal et à l'art. Paques C'est le célèbre *Exultet* ou plutôt le morceau qui suit. Dans le Sacramentaire gélasien d'Angoulême l'*Exultet* est appelé *præfatio* et le *Vere dignum* qui suit s'appelle *consecratio*. Comme on le sait, ce morceau de consécration du cierge pascal est un hymne à la nuit qui vit tant de mystères, et au cierge même qui illumine l'assemblée chrétienne, durant la veillée de cette nuit.

2. *Préface de consécration de l'eau baptismale.* — Le Sacramentaire grégorien d'Hadrien appelle *benedictio fontis* tout le morceau de bénédiction de l'eau baptismale en la veillée de Pâques. Le Gélasien d'Angoulême appelle *benedictio* l'oraison initiale et intitule

consecratio fontis le texte qui suit. Nous notons ces différences pour marquer que *bénédiction* et *consécration* sont parfois employés synonymement, mais quoi qu'il en soit du nom, la préface indique toujours une bénédiction particulièrement solennelle.

Nous avons étudié la consécration des fonts à l'art. PAQUES. C'est une louange de l'eau et un appel à l'Esprit qui la doit féconder pour qu'elle enfante de nouveaux fils à Dieu.

3. *Préface de bénédiction du chrême.* — On sait qu'à la messe du jeudi saint l'évêque bénit l'huile des infirmes, l'huile des catéchumènes et le saint chrême. Nous avons étudié cette fonction à l'art. HUILES. Notons ici que la préface est réservée à la bénédiction la plus solennelle, celle du saint chrême.

4. *Préfaces de la dédicace de l'église et de la consécration de l'autel.* — Nous avons également étudié ces textes art. DÉDICACE et AUTEL.

5. *Préface de la bénédiction du cimetière.* — La bénédiction solennelle du cimetière comporte une préface. Voir CIMETIÈRE. Ici encore la préface est bien la marque d'une bénédiction plus solennelle, d'une consécration définitive à un usage religieux. Le pontifical lui-même, d'ailleurs, emploie aussi le mot de consacrer à propos du cimetière.

Nous avons étudié également la préface du pontifical pour la réconciliation de l'église et du cimetière.

IV. PRÉFACES DE LA MESSE.— 1. *Notes d'histoire sur les préfaces de la messe.* — Dans les divers articles consacrés aux fêtes et aux temps liturgiques nous étudions les diverses préfaces du missel romain. Nous présentons donc seulement ici quelques remarques.

A l'origine il semble que la préface soit un texte invariable, le même pour toutes les messes. C'est une préface de ce genre que nous présente la *Tradition d'Hippolyte*. Voir art. MESSE. Dans cette préface s'introduisent le *Sanctus*, puis divers textes d'offrande. Le *Vere dignum* se détache ainsi du reste de l'*eucharistie*, forme un petit morceau à part, qui se diversifie selon les circonstances. Chaque messe possède alors son *Vere dignum* propre, c'est l'état de choses que nous présentent le Sacramentaire léonien et certains manuscrits du gélasien. Dans le rite gallican ce sont tous les morceaux de l'eucharistie qui varient avec les messes : la *Contestatio*, le *Vere Sanctus*, le *Post mysterium*. Voir LITURGIES.

Puis à Rome on tend à restreindre la variété des préfaces : le Sacramentaire grégorien d'Hadrien (édition Lietzmann) n'en contient plus qu'un petit nombre. C'est ce petit nombre que nous avons connu, avant les plus récents décrets liturgiques. En plus de la préface commune le missel romain offrait des préfaces spéciales pour Noël, l'Épiphanie, le Carême, la Passion, Pâques, l'Ascension, la Pentecôte, la Trinité, la sainte Vierge, les Apôtres. En tout dix préfaces propres, toutes en usage depuis le IX^e^ siècle au plus tard. Voici que tout récemment le missel vient de recevoir, coup sur coup, trois nouvelles préfaces : celle de saint Joseph, la préface des Morts empruntée aux Églises de France, la préface de la fête du Christ-Roi. Si la liturgie poursuivait dans cette voie du retour à une plus grande variété des préfaces, il y aurait une mine à exploiter dans les anciens sacramentaires.

2. *Les préfaces propres des Églises de France.* — Un certain nombre d'Églises de France ont gardé, de leurs liturgies particulières certaines préfaces propres. Citons notamment la préface de l'Avent, celle du Saint-Sacrement, la préface de la Dédicace, la préface de Tous-Saints. Plusieurs patrons de diocèses ont aussi leur préface particulière.

En général, ces préfaces des Églises de France s'étendent en assez longs développements. D'une facture moins sûre que les vieilles préfaces romaines, elles sont toutefois pleines de richesses. Voyez la préface de la Dédicace à l'art. DÉDICACE. Voici la préface de l'Avent, exceptionnellement brève :

Vraiment il est digne... par le Christ notre Seigneur. C'est lui qu'au genre humain perdu, en ta miséricorde et ta fidélité tu promis comme Sauveur, pour que sa vérité instruisît les ignorants, que sa sainteté justifiât les impies, que sa vertu secourût les infirmes. Puisque donc proche est le temps où viendra celui que tu dois envoyer, puisque luit le jour de notre délivrance, en cette foi de tes promesses nous exultons de pieuse joie. Et c'est pourquoi avec les anges et les archanges...

3. *Excellence de la préface de la messe.* — Toutes les préfaces sont des prières d'action de grâces, donc des eucharisties; mais l'action de grâces de la messe est l'eucharistie par excellence.

Dans la division adoptée pour cet article nous avons distingué les préfaces de consécration de personnes et les préfaces de consécration de choses. La grande prière eucharistique de la messe tient, pourrait-on dire, des unes et des autres. A son point de départ une oraison d'offrande, l'*oratio super oblata*, présente à Dieu les oblations des fidèles. Comme toutes les préfaces, la grande prière eucharistique reprend ce thème et l'élargit; mais le mystère qui s'accomplit au cours de cette grande prière ne consacre pas seulement à Dieu les offrandes présentées, il les vivifie et les divinise; et quand nous reprenons, à la finale, le thème de l'eucharistie, c'est le Christ même que nous offrons à Dieu et qui rend grâces avec nous.

La messe est la merveille de la liturgie et du christianisme, mais la préface eucharistique de la messe est une merveille dans la merveille.

Pierre PARIS.

PRÉHISTORIQUE (HOMME). — I. L'homme préhistorique d'après la science. II. Religions préhistoriques.

I. L'HOMME PRÉHISTORIQUE D'APRÈS LA SCIENCE. — Sur la Préhistoire, sa nature, son intérêt, ses méthodes, voir art. ARCHÉOLOGIE PRÉHISTORIQUE, PALÉONTOLOGIE. On traitera ici trois questions de détail : I. Classification et chronologie préhistoriques; II. Civilisations préhistoriques : industries, arts, rites funéraires; III. Races humaines préhistoriques et problème des origines. Une double sélection s'imposait : sélection des faits enregistrés, sélection des interprétations émises. De cette sélection, le caractère a été tout pratique, comme l'ordonnance même de l'article. Le lecteur voudra bien s'en souvenir à l'occasion. Une étude de ce genre ne peut ni ne doit tourner au manuel, si élémentaire qu'on le conçoive. Elle n'en est que l'introduction ou le prologue et permet simplement de le consulter et d'en tirer profit avec plus de rapidité.

I. CLASSIFICATION ET CHRONOLOGIE PRÉHISTORIQUES. — Pour établir une classification des terrains et partant des temps quaternaires on fait appel à diverses données, stratigraphiques, paléontologiques, archéologiques.

Les données stratigraphiques ne sauraient suffire : les terrains quaternaires, nombreux et très variés (dépôts marins, glaciaires, alluviaux, de remplissage...) sont isolés ou juxtaposés plutôt que superposés. A signaler spécialement les formations glaciaires qui apportent à la Paléontologie de précieux renseignements et d'utiles termes de comparaison.

L'étude de la Paléontologie est déjà plus féconde. Les espèces « éteintes » (éléphant antique, mammouth, rhinocéros de Merck, rhinocéros à narines cloisonnées, ours des cavernes...), les espèces « émigrées » lors d'un changement de climat vers des régions plus propices (renne vers les climats froids, hippopotame vers les climats chauds) fournissent d'excellents points de repère. Deux grandes divisions : *pleistocène* (formes

botaniques et zoologiques actuelles dans une proportion considérable) et *holocène* (faune entièrement composée de formes actuelles). Certaines espèces étant caractéristiques d'un climat chaud ou froid, on a pu distinguer dans le pleistocène, pour l'Europe occidentale tout au moins, trois faunes successives :

1° une faune chaude : hippopotame, éléphant antique, rhinocéros de Merck;

2° une faune froide (froid humide) : mammouth, rhinocéros à narines cloisonnées, ours des cavernes;

3° une faune froide (froid sec) : renne. Ce sont là de bons fossiles, mais il faut encore compter avec la complexité de la géographie zoologique : complexité qui rend très délicat l'établissement de synchronismes à grandes distances. « Des milliers d'années, peut-être, écrit avec un peu de vivacité J. de Morgan, séparent les mammouths figurés dans nos cavernes magdaléniennes de ceux dont on retrouve les restes dans les plaines glacées de la Sibérie. Ne voyons-nous pas aussi que le bœuf musqué a été l'un des hôtes de nos vieux pays, et qu'aujourd'hui, il est cantonné dans le nord du Groenland et dans les îles de la baie de Baffin? Ceci est un fait actuel; mais, si ces troupeaux avaient disparu, serions-nous autorisés à ranger dans la même période l'existence de ces animaux dans toutes les régions où il a vécu? certes non! » (*La Préhistoire orientale*, I, p. XI).

La méthode archéologique est la plus ancienne en date : elle est basée sur la diversité des industries humaines. C'est ainsi que l'on a pu distinguer une phase *paléolithique* — qui se confond en grande partie avec le pléistocène des géologues — pendant laquelle l'homme ne sait façonner les pierres qu'en les taillant par éclats, et une phase *néolithique* qui voit apparaître le polissage de la pierre. Certains admettent à l'origine, vers la fin du tertiaire, une phase *éolithique* (voir plus loin) et d'autres, de jour en jour plus nombreux, groupent les civilisations de transition (entre paléolithique et néolithique) en une phase spéciale, dite *mésolithique*. De fait l'azilien diffère tellement du magdalénien que l'abbé Breuil a pu, à ce sujet, parler de « révolution » et, d'autre part, le campignien, qui ne connaît pas encore le polissage du silex et à peine la domestication des animaux, s'essaye déjà à l'art de la céramique. Pourtant, si les civilisations précédentes restent confondues sous la dénomination commune de *paléolithiques*, on ne voit pas que le nouveau terme suggère à l'esprit une réalité appréciable.

Ces phases se subdivisent elles-mêmes et chacune de ces subdivisions a emprunté son nom à celui des localités où avaient été faites les découvertes les plus caractéristiques : *Chelléen* (Chelles, Seine-et-Marne); *Acheuléen* (Saint-Acheul, Somme); *Moustérien* (grotte du Moustier, Dordogne); *Aurignacien* (Aurignac, Haute-Garonne); *Solutréen* (Solutré, Saône-et-Loire); *Magdalénien* (La Madeleine, à Tursac, Dordogne); *Azilien* (Mas-d'Azil, Ariège); *Tardenoisien* (La Fère-en-Tardenois, Aisne); *Campignien* (Campigny, Seine-Inférieure); *Robenhausien* (palafitte de Robenhausen, près de Zurich).

Cette classification vaut surtout pour l'Europe centrale et occidentale, et des « synchronismes à longues distances » décidés *a priori*, ou basés sur de vagues similitudes de technique, nous réserveraient, ici encore, de désagréables surprises. Le facteur humain est trop variable, dans l'espace comme dans le temps, pour que l'évolution d'une industrie donnée suive partout — et comme forcément — une marche identique; telle industrie sera ici parfaitement représentée; là on en cherchera peut-être vainement les traces. Trop rigide, notre classification risquerait fort de « craquer » ce ne sont pas les faits qui doivent s'adapter à la classification; c'est elle qui est tenue de s'élargir et de se conformer aux observations. Défions-nous des synthèses préconçues et des généralisations hâtives : il est temps, en préhistoire, de se familiariser avec les exigences d'une sévère méthode « historique ». Il ne faudrait point toutefois, poussant ces réserves à l'extrême, se croire autorisé à délaisser les dénominations d'âge, de période, de phase... et à préférer une terminologie d'où toute signification chronologique serait bannie, ce qu'a fait J. de Morgan dans son *Humanité préhistorique*. [*Voir le premier tableau à la page suivante.*]

Quelques remarques sur ce tableau. 1° Pour le synchronisme des phases glaciaires et des industries paléolithiques, j'ai suivi Boule, *Hommes fossiles*, p. 48. Ce n'est pas que ce synchronisme soit accepté sans conteste, même de tous les savants français. Rappelons les deux opinions extrêmes. L'une, à laquelle est attaché le nom du chef des glaciéristes allemands, Penck, fait remonter le chelléen jusqu'à la deuxième interglaciation; l'autre, celle de Boule, le rabaisse jusqu'à la troisième. En 1909, un élève de Penck, l'abbé Obermaïer, a pesé de tout son poids dans la balance en se ralliant nettement à la conception de Boule, de plus en plus répandue et à laquelle on peut pratiquement s'en tenir. Le Dr Mayet lui-même (de la Faculté des Sciences de Lyon), dont la classification s'écartait notablement de celle de Boule, tend actuellement, à la suite des recherches de Dépéret, à s'en rapprocher, dans les grandes lignes tout au moins. [*Voir le deuxième tableau à la page suivante.*]

2° On n'attachera pas trop d'importance à la séparation du tertiaire et du quaternaire. On a fait, à certains moments, beaucoup de bruit autour de l'*Homme tertiaire* : il n'en sera parlé ici qu'incidemment. Il n'y a pas lieu en effet de se laisser embarrasser par une question de nomenclature (voir les divergences des auteurs dans Haug, *Traité de géologie*, Paris, 1908-1911, II, p. 1766 sq.). Le problème de l'Homme tertiaire n'a qu'un intérêt secondaire, il se confond avec celui de l'antiquité de l'humanité.

L'antiquité de l'homme est la question qui préoccupe le plus le grand public. On ne se contente pas d'une chronologie *relative*, on réclame une chronologie *absolue*, exprimée en dates. « Or, il faut l'avouer loyalement, la réponse est le plus souvent impossible dans l'état actuel de la science » (Boule, *op. cit.*, p. 56). Vers 2500 av. J.-C. finit, dans nos régions, le néolithique : c'est la seule date un peu précise que l'on puisse fournir. L'extrême fin du régime glaciaire, le départ du renne, les premiers apports des civilisations néolithiques remonteraient vraisemblablement à 8000 ou 9000 av. J.-C., au moins. Quant aux époques géologiques ou phases archéologiques plus anciennes, les évaluations proposées ne reposent sur aucune base solide. Il est certes des chiffres fantastiques, il en est par contre de manifestement insuffisants. Si, en effet, pendant le pléistocène supérieur, notre globe n'a pas subi de bien grandes modifications, il en fut tout autrement au cours des périodes précédentes. N'oublions pas, pour ne donner qu'un exemple, qu'au début du quaternaire, l'Angleterre n'était qu'un prolongement de notre pays. Au moment où l'homme fait son apparition dans la vallée de la Somme, le Pas de Calais n'existe pas : il constitue une ligne de partage des eaux séparant les versants de deux grands fleuves, celui de la « Mer du Nord » et celui de la « Manche »; la Somme n'est alors qu'un affluent de ce dernier. Il faut descendre jusqu'au pleistocène supérieur pour trouver la Picardie dans son état actuel. « Alors qu'au début du quaternaire (la Somme) déposait à Amiens ses alluvions à l'altitude de 70 m. (Saint-Acheul, Montières, 4e terrasse), les Mousté-

Divisions géologiques			Phénomènes géologiques	Caractères paléontologiques	Divisions archéologiques
Quaternaire	Holocène ou actuel		Alluvions récentes, climat voisin de l'actuel	Espèces actuelles et animaux domestiques	Métaux Néolithique : Robenhausien... Mésolithique : Azilien, Tardenoisien...
	Pléistocène	supérieur	Dépôts supérieurs des grottes Climat froid, sec steppes ou toundras. *Phase postglaciaire*	Époque du Renne	Paléolithique : Sup. Magdalénien, Solutréen, Aurignacien
		moyen	Grands dépôts de remplissage des cavernes Moraines de la *dernière grande phase glacière* Climat froid, humide	Époque du Mammouth	Moyen : Moustérien
		inférieur	Alluvions des terrasses moyennes et inférieures *Grande phase interglaciaire* Moraines de *l'avant-dernière grande phase glaciaire*	Époque de l'Hippopotame	Inf. Acheuléen, Chelléen
Tertiaire	Pliocène	supérieur	Grande phase interglaciaire Grande phase glaciaire	Époque de l'Éléphant méridional	Éolithique ?

Glaciations	Penck	Boule	Mayet 1	Mayet 2
1re glaciation				
1re interglac.				
2e glaciation				
2e interglac.	Chelléen		Chelléen	
3e glaciation	Moustérien		Acheuléen	Préchelléen
3e interglac.	Moustérien	(Préchelléen) Chelléen	Moustérien	Chelléen
	Solutréen	Acheuléen		
4e glaciation		Moustérien	Aurignacien	Acheuléen Moustérien Aurignacien
Postglaciaire	Magdalénien	Aurignacien Solutréen Magdalénien	Aurignacien (Solutréen) Magdalénien	Aurignacien (Solutréen) Magdalénien

riens construisirent leurs huttes sur ses rives au niveau des ballastières d'Etouvy à Montières (alt. 20 m.) Combien de millénaires a-t-il fallu pour effectuer ce creusement de 50 m.? Il est difficile de l'évaluer d'une manière précise, mais nous savons que, pendant ce temps considérable, la faune froide contemporaine des hommes de Spy avait remplacé dans notre vallée deux autres faunes différentes qui s'étaient elles-mêmes successivement remplacées depuis la fin du pliocène... Pendant la même période, la configuration de notre littoral picard a également bien changé. Des oscillations très lentes du sol (affaissements et

soulèvements) produisent, tantôt l'envahissement de la Manche et la formation du Pas de Calais, tantôt une communication terrestre avec l'Angleterre. Ces mouvements... donnent une idée de la durée considérable de l'époque quaternaire » (Commont, *Hommes contemporains du renne...*, p. 4, 5). Aussi les conclusions de Boule sont-elles, à mon sens, très sages : « ...tout concourt à nous donner l'impression qu'un immense laps de temps sépare notre époque de celle de nos origines... Dès lors, si aucun des chiffres proposés pour la durée des temps quaternaires et pour l'antiquité de l'Homme chelléen ne saurait satisfaire notre besoin de précision, aucun ne saurait nous surprendre et encore moins nous effrayer » (*op. cit.*, p. 62, 64). *A fortiori*, est-il besoin de l'ajouter, si l'existence d'un hominien « tertiaire » venait à être un jour, sur des témoignages décisifs et indiscutables, démontrée.

II. Civilisations préhistoriques. Industries, arts, rites funéraires. — A chacune des phases signalées plus haut, correspondent diverses civilisations, que nous révèlent les vestiges industriels ou artistiques des gisements, grottes et sépultures (cf. art. Archéologie préhistorique).

L'*outillage lithique* est varié, complexe : les formes en sont nombreuses. Les formes typiques peuvent seules figurer dans les manuels, mais à côté d'elles, que d'éclats utilisés d'instruments « amorphes », d'outils de fortune. Ceux-ci abondent en certaines stations. « Lorsqu'on parle des types caractéristiques d'une industrie déterminée, on entend indiquer... que ces types constituent les formes prédominantes ou les mieux définies de cette industrie. Mais outre ces formes caractéristiques, on rencontre maintes fois, à chaque niveau de l'âge de la pierre, d'autres formes diverses, plus ou moins nombreuses » (Déchelette, *Manuel*, I, p. 98). Cet avertissement est à retenir. De plus, quand il s'agit de rattacher tel ou tel instrument à une phase déterminée, la typologie seule est une base parfois bien fragile et délicate à édifier, surtout si l'on est en présence d'objets isolés, et par surcroît, de trouvailles de surface. Combien de silex, par exemple, retouchés d'un seul côté, à face d'éclatement nette et lisse, qui n'ont rien de moustérien, mais sont, tout simplement, néolithiques! « Il est de la dernière imprudence de s'en rapporter aux formes de quelques objets, et il ne faut jamais conclure sans avoir envisagé l'industrie tout entière... Il est impossible de raisonner autrement que sur un ensemble et même quand cet ensemble semble autoriser des assimilations, il ne faut pas négliger les différences d'ambiance des deux industries que l'on compare l'une à l'autre » (J. de Morgan, *Préhist. orientale*, I, p. 141).

On sait l'importance considérable qu'a prise l'étude de l'*art préhistorique*, art mobilier, art pariétal surtout (cf. art. Breuil). Chaque année, la science s'enrichit de nouveaux documents; et tous sont soigneusement comparés, chronologiquement situés. L'examen des murailles a permis en effet de porter très loin les investigations sur l'évolution des techniques artistiques. Souvent les panneaux rocheux ont successivement reçu des peintures à espaces de temps plus ou moins éloignés; les dessins se recouvrent, s'oblitèrent ainsi mutuellement, les plus anciens toujours sous-jacents à l'ensemble des autres phases. Nous signalerons les plus célèbres de ces manifestations artistiques. Disons dès maintenant que, pratiquement, les grottes et rochers ornés peuvent être classés en trois groupes principaux : grottes françaises : Font-de-Gaume, Les Combarelles, La Mouthe, Cap blanc (Dordogne), Gargas, (Hautes-Pyrénées), Marsoulas, Montespan (Haute-Garonne), Pair-non-Pair (Gironde), Tuc d'Audoubert, Trois-Frères (Ariège), Cabreret, (Lot)...; grottes cantabriques : Altamira, La Pasiega, Hornos de la Peña...; grottes de l'Espagne méridionale et orientale : Cogul, Alpera, La Pileta...

De quels soins les préhistoriques entouraient-ils la dépouille de leurs semblables? A-t-on constaté, au cours des fouilles, l'existence de *rites funéraires?* et lesquels? Gabriel de Mortillet n'en trouvait aucune trace pendant tout le paléolithique; pour lui, le « culte des morts » ne commençait qu'avec le néolithique. Alors, on pouvait hésiter et douter; il n'en est plus de même aujourd'hui. Au paléolithique supérieur, magdalénien, aurignacien, les preuves abondent. Aux yeux de tout esprit non prévenu, l'attitude du squelette, les ornements, les outils qui l'accompagnent démontrent amplement la préoccupation de pourvoir à la survivance du mort. Au chelléen, à l'acheuléen, par contre, aucun indice de ce genre : tout le monde est également d'accord. Qu'en est-il au moustérien? C'est ainsi qu'actuellement se circonscrit le problème. On en trouvera plus bas les données, aussi détaillées que possible. Le développement ne paraîtra pas hors de proportion, si l'on songe qu'il s'agissait cette fois, et sur un point capital, de suppléer les manuels.

1° *Industrie éolithique.* — On désigne sous le nom d'éolithes, des silex primitifs et grossiers, sans forme intentionnelle, qui, à l'aide de quelques retouches, auraient été utilisés par un ancêtre tertiaire. Après avoir fait couler beaucoup d'encre, les éolithes étaient rentrés dans l'ombre : on se rendait compte que « nous n'avons aucun moyen infaillible de distinguer des accidents naturels des produits d'une taille intentionnelle rudimentaire » (Boule, *op. cit.*, p. 137). Les silex pliocènes d'Ipswich leur ont donné un regain d'actualité. D'anciens adversaires des éolithes, Capitan, Breuil surtout, ont étudié le gisement, passé en revue les causes naturelles auxquelles on pouvait faire appel, compression, écrasement, roulage, chocs..., qui acceptent « comme très vraisemblablement taillés... un nombre important d'éclats absolument impossibles à distinguer des silex classiques » (Breuil, *Les industries pliocènes de la région d'Ipswich*, dans *Revue anthropologique*, 1922, p. 228). De fait, j'ai examiné, en compagnie de l'abbé Breuil, quelques-uns de ces éclats. Je dois l'avouer, si j'en eusse trouvé de semblables en plein quaternaire, en une simple station de surface, je n'aurais pas hésité un instant sur leur origine humaine. N'empêche, la réserve s'impose; l'existence d'une industrie tertiaire, vraisemblable, et fort probable même, n'est pas encore basée sur des témoignages indiscutables, ni surtout indiscutés.

2° *Chelléen.* — Le « coup-de-poing » domine : c'est un rognon de silex plus ou moins amygdaloïde, taillé à grands éclats sur les deux faces, à talon épais. Au début (*préchelléen*), il est rudimentaire; à la fin, il devient plus régulier, plus aplati, plus allongé. On retrouve cet instrument jusque dans l'aurignacien, où il disparaît. A côté du « coup-de-poing », divers outils de fortune, de technique différente, aux retouches plus localisées.

Le chelléen pur est assez rare. Principaux gisements : vallées de la Marne, de la Somme, de la Tamise; Torralba (Vieille Castille)... En Afrique, le chelléen paraît largement représenté, mais la plupart des instruments ont été recueillis en des stations de surface (gisements bien datés, Ternifine, près de Mascara, lac Larar, près de Tlemcen); il est d'ailleurs difficile de l'y distinguer de l'acheuléen.

3° *Acheuléen.* — Coups-de-poing de même type mais minces, plus finement taillés. Nombreux éclats à bords retouchés avec soin : on peut y reconnaître les prototypes des divers outils des phases plus récentes, couteaux, racloirs, pointes, grattoirs (sur la valeur de ces termes, voir art. Archéologie préhistorique).

Gisements très nombreux et distribués sur une

large zone : Europe, Afrique, Syrie-Palestine, Inde... On a trouvé des instruments de type acheuléen à Trenton (États-Unis) et sur d'autres points du nouveau continent. Leur âge, toutefois, est discuté, par des savants américains surtout. Ceux-ci constatent bien l'existence en leur pays d'outils comparables à nos « coups-de-poing », mais n'admettent pas pour autant que l'homme ait vécu en Amérique aux temps paléolithiques : les « paléolithes » seraient relativement récents (néolithiques) et d'origine indienne.

4° *Moustérien.* — Types dominants de l'industrie lithique : pointes triangulaires ou lancéolées taillées et retouchées sur une seule face (le tranchant et le bord sont régularisés par des retouches faites à la pression, l'autre restant lisse); disques; racloirs (même technique) retouchés en arc de cercle sur l'un des bords latéraux; blocs polyédriques (pierres de jet?). — Des *os* sont utilisés comme enclumes et retouchoirs dans la fabrication des outils en silex.

Appartiennent au moustérien un assez grand nombre d'ossements humains dont les conditions de gisement ont fait légitimement songer à une *sépulture intentionnelle*. Relevons les plus récentes — qui sont aussi les plus probantes — de ces découvertes (pour le détail et la bibliographie, voir mon article *Rites funéraires paléolithiques*, dans *Revue des Sciences religieuses*, 1925, p. 697 sq.).

La Chapelle-aux-Saints (Corrèze), 1908 (voir art. Bouyssonie). Le squelette gisait au fond d'une fosse à peu près rectangulaire (1 m. 45 de long., 1 m. de larg., 0 m. 30 env. de prof.) artificielle, creusée dans le sol marneux de la grotte. Le corps était étendu sur le dos (orientation Est-Ouest), la tête à l'Ouest, calée par quelques pierres vers un coin de la fosse. Le bras droit était probablement replié, la main ramenée vers la tête, l'autre étendu le long du corps. Les jambes étaient repliées, renversées sur la droite. C'est l'attitude dite « accroupie ». La tête avait été protégée par trois ou quatre larges plaques osseuses. Au-dessus, à proximité de la main, une patte de grand bovidé; en arrière, une portion notable de colonne vertébrale de renne; pièces de venaison, offrande alimentaire sans doute, mise à la portée du défunt pour sa nourriture. Dans la fosse, pas de mobilier funéraire bien caractérisé; mais à proximité du squelette, les plus belles pièces en silex, outils et armes placés là, peut-être, pour l'usage ou la défense du mort.

Le Moustier (Dordogne); fouilles Hauser, 1908. Pas de fosse, mais squelette gisant sur le flanc droit, le bras droit replié sous la tête, la main en arrière, le bras gauche étendu. La tête reposait sur une sorte d'empierrement de lit de silex. Le nez était protégé par deux morceaux de silex; sous le coude droit, un autre silex creusé en forme de rigole, s'adaptant à la partie supportée. Près de la main gauche, un magnifique « coup-de-poing », déposé évidemment à dessein, et, un peu plus loin, un racloir.

Le Moustier; fouilles Peyrony, 1914. Ossements (fœtus ou tout jeune enfant) déposés dans une fosse tronconique. Celle-ci, très nette, traversait deux niveaux de coloration différente; les matériaux de remplissage se distinguaient très bien des parois et du fond par leur nature et leur couleur.

La Ferrassie (Dordogne); fouilles Capitan et Peyrony, 1909-1921. La station de La Ferrassie est particulièrement intéressante. Il s'agit en effet d'un abri utilisé pendant fort longtemps. Les couches ont une coloration spéciale, ce qui permet de les distinguer très facilement; chaque niveau correspond à l'habitat d'une population déterminée avec outillage caractéristique (de bas en haut : cailloutis stérile — acheuléen-moustérien — aurignacien inférieur — aur. moyen — éboulis et pierrailles — aur. supérieur — pierrailles et humus). C'est tout à fait à la base des couches de la zone inférieure du niveau moustérien « dans une position stratigraphique idéale » qu' ont été trouvés successivement des ossements appartenant à cinq squelettes. Squelette n° 1. Pas de fosse, mais attitude accroupie et orientation E.-O. (la tête à l'occident). Une pierre plate avait été placée au-dessus de la tête et deux autres sur chacune des épaules, en guise de protection; au-dessus du corps, pour le même motif probablement, de grandes esquilles d'os d'animaux. — Squelette n° 2. A 0 m. 50 du précédent. Même orientation E.-O. (tête au levant), même attitude; par contre, ni esquilles d'os, ni pierres protectrices. — Squelettes n^{os} 3, 4 et 5. Trois quelettes d'enfants (n° 5, fœtus ou très jeune sujet), chacun dans une petite fosse hémisphérique. Juste au-dessus des fosses et à leur surface, de très beaux silex taillés, pointes et racloirs. — Squelette n° 6. Une grande fosse à parois abruptes, à plan incliné. Un squelette d'enfant sans crâne gisait dans la partie la plus profonde et la plus étroite; ses membres étaient repliés dans l'attitude de ceux des squelettes 1 et 2. Le corps était orienté E.-O., les pieds vers le couchant. Au-dessus des ossements, trois superbes instruments : une pointe et deux grands racloirs. Le crâne n'était pas en place, mais à 1 m. 25 au sud, vers l'autre extrémité de la fosse. Malgré tout le soin apporté à l'exhumation (les terres ont été criblées et lavées), il n'a été trouvé ni une dent, ni un morceau de mâchoire : « Il semblerait donc que la tête n'était pas entière quand elle a été placée là. Elle avait été séparée du tronc avant ou au moment de l'inhumation et ensevelie en même temps que le reste du corps puisqu'elle reposait, elle aussi, directement sur le sol rougeâtre » (*Revue anthropol.*, 1921, p. 386). A peu près au milieu de la fosse et au-dessus, un bloc de calcaire, de forme triangulaire était renversé : l'un des angles recouvrait le crâne, la face inférieure présentait une cupule et une série de cupulettes disposées symétriquement deux à deux (régularité et disposition témoignent en faveur d'un travail humain).

Ainsi, les peuplades moustériennes de la Dordogne et de la Corrèze inhumaient leurs morts selon des rites déterminés. Il ne nous est pas loisible de généraliser. A Krapina (Croatie) par exemple, les restes humains, appartenant à divers individus (10 à 12 crânes, plus de cent fragments, 144 dents isolées...), étaient si brisés qu'on n'a pu restaurer aucune partie du squelette d'une façon satisfaisante. Quelques ossements, trouvés dans les foyers, étaient calcinés, ce qui complique le problème d'un soupçon d'anthropophagie. A la Quina (Charente; fouilles du D^r Martin; depuis 1905), les dépôts ont livré de nombreux débris humains, dispersés, appartenant à une vingtaine de sujets. Ici, pas de cannibalisme (on n'a constaté, sur les os, nulle trace de décarnisation, de coupure ou de raclage); mais, de même qu'à Krapina, pas le moindre indice de sépulture. On voit combien, à la même époque et à des distances peu éloignées, peuvent différer les coutumes et partant les idées et préoccupations qui s'y rattachent.

Gisements : France, Belgique (Spy), Angleterre, Allemagne, Suisse, Autriche, Russie, Nord de l'Afrique... Normalement, ce sont des gisements à faune froide; Taubach, près Weimar, Grimaldi (grotte du Prince), près Menton, Montières, près Amiens, présentent un facies moustérien à faune chaude (chelléenne).

5° *Aurignacien.* — Outillage lithique très varié : grandes lames à belles retouches marginales caractéristiques de la période à son apogée; lames à dos abattu; couteaux à pointe incurvée; grattoirs carenés; apparition du burin (burin sur angle de lame,

burin en bec de flûte). — Début du travail de l'os, de l'ivoire : poinçons, pointes de sagaies, pointes à base fendue, objets de parure.

Débuts des arts décoratifs, gravures au trait sur os, ivoire, bois de renne, pierre (rhinocéros de la grotte du Trilobite, Arcy-sur-Cure, Yonne; galets de la Colombière, Ain); gravures pariétales (Pair-non-Pair). Sculptures en ronde bosse; bas-reliefs humains de Laussel; statuettes féminines (le plus souvent stéatopyges) du Mas d'Azil, de Brassempony (Landes), de Grimaldi, de Lespugue (Haute-Garonne), de Willendorf (Basse-Autriche), Vistonitzé (Moravie, 1926). La peinture pariétale débute par des estampages de mains cernées de noir et de rouge (Gargas, Altamira), des dessins linéaires, rehaussant parfois les traits gravés.

Sépultures : Paviland (pays de Galles), Cro-Magnon Combe-Capelle (Dordogne), Grimaldi, Solutré (découverte, en 1923-1924, de 5 squelettes orientés O.-E., le visage tourné vers le levant, avec dalles (protectrices?) au niveau de la tête pour les 4 premiers; fouilles Mayet-Arcelin).

Autres gisements : France : Abri Audi, La Gravette (Dordogne), Font-Robert (Corrèze), Chatelperron (Allier), Solutré (où le fameux dépôt connu sous le nom de « magma de cheval » (aurignacien supérieur) constitue un excellent point de repère stratigraphique). Belgique, Allemagne, Autriche, Italie (Otrante), Nord de l'Afrique. Syrie (Antelias).

6° *Solutréen.* — Pointes de silex « en feuille de laurier », minces, fragiles à surface entièrement couverte de belles retouches, d'autant plus fines qu'elles se rapprochent des bords («...aujourd'hui encore, ce sont des pointes à morphologie solutréenne que fabriquent certains sauvages de l'Amérique du Nord, des populations du centre africain, des Australiens et, il y a peu d'années encore, les Aïnos du Japon ». Capitan, *Préhist.* p. 40). Pointes « à cran », dont la base est fortement entaillée d'un seul côté en forme de soie. Sur la fin, apparition de l'aiguille à chas, en os ou en ivoire. Productions artistiques rares et souvent rudimentaires.

Sépultures : Langerie-Haute (Dordogne) (?). Predmost (Moravie) : une vingtaine de squelettes, sous un véritable « couvercle » de pierres protectrices. Brünn (Moravie) : squelette richement paré, entouré de disques en pierre et en os, parmi lesquels une statuette masculine (?) en ivoire. Neu-Essing (Bavière) : squelette noyé dans une couche d'ocre, mais sans mobilier funéraire. Au Placard (Charente), des calottes craniennes avaient été façonnées en forme de coupes, pratique que l'on retrouve au cours de la phase suivante.

Gisements : en France surtout; quelques-uns en Espagne, Allemagne, Autriche, Russie. Aux yeux de certains, le solutréen ne serait qu'une industrie collatérale, ayant évolué en même temps que se succédaient les dernières phases de l'aurignacien et les premiers termes du magdalénien.

7° *Magdalénien.* — L'industrie de la pierre est en regression : ce n'est plus la minutie solutréenne. « S'il est un fait certain en préhistoire, c'est que les premiers magdaléniens ne sont pas des solutréens évolués : c'étaient bien des nouveaux venus..., aussi inhabiles dans l'art de tailler et de retoucher le silex que leurs prédécesseurs y excellaient » (Breuil, *Subdivisions du paléol. sup.*, p. 37). Les burins abondent; de même les grattoirs sur bout de lame, simples ou doubles, sans retouches marginales; abondent aussi les outils de fortune et les lames sans retouches. Outillage microlithique varié : lamelles à dos abattu; perçoirs, utilisés sans doute pour la gravure sur os ou sur pierre. L'outillage et l'armement en os se perfectionnent et se développent considérablement : harpons à une ou deux rangées de barbelures; pointes de sagaies à base biseautée; propulseurs (de sagaies) finement sculptés; bâton dits « de commandement » (dont l'usage reste énigmatique), généralement gravés et percés d'un ou plusieurs trous; poinçons; lissoirs; aiguilles à chas finement polies; épingles; pendeloques.

L'art mobilier et l'art pariétal atteignent leur apogée. Cet art est animalier : sur les parois des cavernes sur les galets ou os gravés, défile toute la faune de l'époque : bisons, mammouths, rennes, cerfs, chevaux, ours,... etc. C'est bien là un art de chasseurs, expression même du milieu qui l'a enfanté. Mention spéciale est due à de curieux modelages en argile : bisons du Tuc d'Audoubert, ourson sans tête et félins... de Montespan. L'homme est rarement représenté (excepté pourtant dans une zone d'un caractère tout particulier, est et nord-est de l'Espagne). De ces figures, certaines sont informes, grotesques : celles des Combarelles et de Marsoulas sont de véritables caricatures. D'autres sont bizarres. Sur un galet de La Madeleine, on reconnaît nettement un homme, avec œil rond, long nez pointu et barbe, mais l'individu porte un masque en avant de la face. Retenons aussi les « diablotins » du bâton gravé de l'abri Mège (Teyjat, Dordogne); le « danseur à tête d'ours » du Mas-d'Azil (sur rondelle d'os), personnage ithyphallique à museau de carnassier. Retenons surtout le petit chef-d'œuvre qu'est le « sorcier » de la caverne des Trois-Frères : c'est un homme (le corps est nu et l'on ne peut douter du sexe) incliné en avant, dansant et faisant le beau; au bas du dos est fixée une queue postiche terminée par une petite rosette de poils.

Pour exécuter leurs décorations pariétales, les magdaléniens semblent avoir choisi de préférence les parties les plus obscures des grottes (pas exclusivement toutefois, il est des gravures ou peintures à proximité de l'entrée, il en est même sur rochers en plein air). Pénétrons, par exemple,dans la caverne de Font-de-Gaume. C'est un long boyau d'environ 120 m. avec trois ramifications de 15, 21 et 48 m. Jusqu'à 65 m. il n'offre rien de particulier : le corridor mesure 1 à 2 mètres de large; parfois, il est haut de 1 m. 50 à 2 mètres, ailleurs il s'abaisse au point que pour avancer il faut se plier en deux. A 65 mètres, derrière une colonne de stalagmites et à une hauteur de 3 à 4 m., on distingue les premières gravures; et l'on arrive à un passage difficile que d'anciens visiteurs du pays ont surnommé le Rubicon, étroite ouverture, située à 1 m. 70 du sol; c'est alors qu'on est largement récompensé de sa peine : derrière ce guichet s'étalent les plus magnifiques peintures de Font-de-Gaume. La grotte voisine des Combarelles débute par un couloir étroit et bas. Bien qu'on ait facilité le passage en creusant les gravats qui ont exhaussé le sol de 0 m. 40 à 0 m. 70, il faut le plus souvent marcher courbé en deux; de temps en temps le corridor s'élargit un peu, on se redresse pour respirer un moment : on est vraiment mal à l'aise dans ce boyau; et ce n'est qu'à 119 mètres de l'entrée qu'apparaissent, des deux côtés, les premières gravures nettes; lorsqu'on arrive au terme de l'excursion souterraine, on est à 234 mètres de l'entrée. Au Tuc d'Audoubert, c'est au fond de la grotte, à 700 mètres de l'entrée, qu'ont été trouvés les deux bisons d'argile.

A l'intérieur même des grottes, l'artiste a souvent cherché les emplacements les plus inattendus et les moins accessibles. A Font-de-Gaume, la salle dite « des Petits bisons » est un diverticule fort restreint; sur la gauche, un entablement qui s'avance en diminue encore l'espace et cinq personnes y sont bien mal à l'aise. Les innombrables galeries de la Cueva de la Pileta sont tapissées de dessins jusqu'en leurs recoins les plus périlleux, et les inventeurs ont décoré du nom de « sanctuaire » un réduit où il est presque impossible

de se tenir debout et qui contient les plus beaux spécimens de la grotte. La hauteur du plafond où furent exécutées les splendides polychrômes d'Altamira varie de 1 à 2 mètres seulement. Pour circuler sous quelques-unes des plus belles figures, il faut fléchir les genoux et baisser la tête. Les artistes magdaléniens ont donc rempli leur besogne dans des conditions extraordinairement pénibles. (Pour l'*interprétation* de tout ce qui précède, voir *infra*, RELIGIONS PRÉHISTORIQUES.)

Sépultures : Laugerie-Basse (attitude accroupie et parure de coquilles méditerranéennes); Chancelade (Dordogne) (même altitude); Les Hoteaux (Ain; it. avec interversion des fémurs, ce qui appuie l'hypothèse d'un décharnement présépulcral); grotte de l'Homme, à Arcy-sur-Cure (petit ossuaire?); Obercassel, près Bonn (deux squelettes colorés en rouge et recouverts de larges dalles de basalte); Halling, comté de Kent (attitude repliée?).

Gisements très nombreux dans presque toute l'Europe, en France en particulier.

8° *Mésolithique.* — Facies industriels variés, plus ou moins localisés, successifs ou synchroniques suivant les régions. Citons l'*Azilien* (plus d'art animalier, galets coloriés, harpons plats, outillage paraissant dériver de l'aurignacien), dans le sud-ouest de la France, à Oban, en Écosse et à Ofnet, en Bavière (?) (gisement connu par son ossuaire de crânes orientés face à l'occident et engobés dans une masse d'ocre. Le *Tardenoisien* (outillage microlithique) en Angleterre, Belgique, France, Allemagne, Russie, Espagne, Portugal, Égypte et Afrique du Nord (*Capsien*, de Gafsa, en Tunisie). Le *Campignien* (pics, tranchets, céramique...) en France, Belgique et Europe du Nord.

9° *Néolithique.* — Si l'on accepte le Mésolithique, le Néolithique se confond avec la phase *Robenhausienne.* Qu'on ne se fasse pas illusion, pour autant. Ici encore, les facies seront variés. Les haches polies et les pointes de flèches ont été recueillies en abondance, mais insuffisamment étudiées et rarement avec méthode. A la céramique, il conviendra de faire appel, chaque fois qu'on le pourra; c'est le seul moyen d'approfondir notre connaissance du néolithique, bien superficielle, malgré les apparences (voir les études très suggestives de Forrer, conservateur du musée préhistorique et gallo-romain de Strasbourg). Les monuments que l'on rapporte à cette période, monuments dits « mégalithiques », dolmens (chambres sépulcrales), menhirs (destination énigmatique), cromlechs ont depuis longtemps retenu l'attention des savants. La distribution géographique en est très étendue, celle des dolmens surtout : de la Scandinavie jusqu'en Afrique du Nord et du Portugal aux Indes et au Japon. Naturellement, on ne se hâtera pas de synchroniser tous ces monuments (néolithique et âge du bronze). Ont-ils une origine unique et répondent-ils tous à une même conception? On ne saurait le dire. « Leur manque absolu dans certaines régions, où pourtant les grosses pierres ne font pas défaut, empêche d'y voir un produit naturel de l'architecture à ses débuts : leur distribution reste encore un mystère à éclaircir » (S. Reinach, *Catal. illustré*, II, p. 27). « Comme dans un grand nombre de questions de préhistoire, les conclusions exclusives sont inexactes et là aussi la *relativité* joue un grand rôle... » (Capitan, *op. cit.*, p. 83).

III. RACES HUMAINES PRÉHISTORIQUES. LE PROBLÈME DES ORIGINES. — En tout ce qui concerne les faits, on peut suivre Boule, *Les Hommes fossiles*, 2e édit., Paris, 1923 (voir art. BOULE). — Même remarque que plus haut au sujet de la classification : ce qui suit est basé sur des découvertes *européennes :* hors de l'Europe, la paléontologie humaine est trop peu connue pour autoriser vue d'ensemble ou conclusions.

1° Au NÉOLITHIQUE, nous rencontrons, en tous pays, des types multiples, aux variétés nombreuses. Dolichocéphales (têtes longues), brachycéphales (têtes courtes), mésaticéphales (têtes moyennes) se coudoient et se croisent, en proportions diverses suivant les régions. Et ces proportions sont telles que déjà se dessine, en ses grands traits, la répartition géographique des trois principaux types physiques (nordique, alpin, méditerranéen) que les anthropologues ont su dégager de l'étude des variétés et sous-races dont l'amalgame constitue l'Europe ethnique de nos jours et les continents limitrophes (voir art. RACES.)

2° Au cours du PALÉOLITHIQUE SUPÉRIEUR, les hommes, dans l'ensemble, ne diffèrent pas plus des hommes actuels que ceux-ci ne diffèrent entre eux (= *Homo sapiens*). Sans recourir à des procédés d'analyse trop subtils, on peut distinguer trois races principales, présentant des affinités avec chacune des trois grandes divisions actuelles (blancs, jaunes et nègres) : races de Cro-Magnon, de Chancelade et de Grimaldi.

La race de *Cro-Magnon* (abri-sous-roche, Eyzies, Dordogne : *aurignacien supérieur*; cf. sup.) est dolichocéphale. Le crâne n'est pas fuyant, mais très haut, redressé, la capacité crânienne est élevée (1600 cm³ environ). Les arcades sourcilières ne surplombent pas la face : par contre les pommettes sont très saillantes et le prognathisme très accusé. Le fémur est long et droit; le tibia est généralement aplati en lame de sabre (platycnémie). Les proportions des membres sont assez harmonieuses; les empreintes musculaires dénotent une grande vigueur : la taille, d'ailleurs, est très élevée (1 m. 85 env.). Les « Cro-Magnon » semblent s'être constitués dans les pays méditerranéens et largement développés dans l'Europe occidentale et méridionale. Nombreuses sont les stations où l'on a retrouvé leurs restes. La race n'a pas disparu de nos contrées avec la fin des temps quaternaires. Non seulement on peut en suivre les rejetons au cours du néolithique, mais, de nos jours encore, on en signale des survivances : elle apparaîtrait sporadiquement dans certaines régions de la France, notamment en Dordogne.

Les « *Chancelade* » (*magdalénien*), dont nous possédons peu de représentants, sans être très éloignés des Cro-Magnon, « nous montrent un groupe déjà évolué dans une direction assez différente, probablement sous un ciel plus septentrional. Ils seraient venus supplanter plus ou moins les Cro-Magnon vers la fin du pléistocène et se seraient plus tard retirés vers le Nord, à l'aurore des temps actuels, et en même temps que le renne, sous la poussée de nouveaux envahisseurs » (Boule, *op. cit.*, p. 317). La tête est volumineuse, fortement ovale, remarquablement haute; la face, à la fois très haute et très large; le nez, étroit et allongé; le maxillaire inférieur, puissant. Les os robustes et massifs, les empreintes musculaires fortement accusées, dénotent, comme pour la race de Cro-Magnon, une vigueur peu commune; par contre, la taille est très petite, 1 m. 50 environ. Quelques-uns de ces caractères se retrouvent disséminés dans plusieurs races actuelles, chez les Esquimaux, notamment.

La race de *Grimaldi*, que nous connaissons par deux squelettes seulement, mais qui, d'après divers indices, semble avoir joué un rôle important en Europe occidentale, a été établie par le Dr Verneau sur des documents provenant de l'une des grottes de Grimaldi, la grotte des Enfants (1 squelette de vieille femme, 1 sq. d'adolescent mâle : niveau *aurignacien inférieur*). L'aspect général la rapproche des nègres, d'où la dénomination de « négroïde ». Le crâne est

dolichocéphale et fortement prognathe. Le front est bien développé, droit; les arcades orbitaires sont peu saillantes : le nez est large et aplati; le menton est peu accentué et présente un aspect fuyant très prononcé. Plusieurs caractères peuvent être considérés comme morphologiquement inférieurs : la denture par exemple, qui frappe par son volume considérable. On a relevé les affinités des nègroïdes de Grimaldi avec les Boschimans-Hottentots (Boule, p. 311), affinités contestées récemment par Verneau (*La prétendue parenté des négroïdes européens et des Boschimans*, dans *L'Anthropologie*, 1925, p. 235 sq.).

3° Les ossements humains recueillis au sein des couches *moustériennes* (= PALÉOLITHIQUE MOYEN) appartiennent à la célèbre *race de Neanderthal* (= *Homo Neanderthalensis*) : calottes craniennes de Neanderthal (Prusse rhénane), de Spy, mâchoire de Malarnaud (Ariège), ossements de Krapigina, squelettes entiers de La Chapelle-aux-Saints, du Moustier, de La Ferrassie, de La Quina... auxquels il faut ajouter l'« homme » de Galilée (fouilles Petre, 1925), «presque plus primitif que les autres néanderthaloïdes par la projection exagérée de ses arcades sourcilières et cependant aussi plus évolué par le relèvement déjà prononcé de sa calotte cérébrale » (*Revue biblique*, 1925, p. 584). Cet ensemble de matériaux permet une diagnose complète, qui nous met, cette fois, en présence d'un type « très différent de tous les types actuels » (Boule, *op. cit.*, p. 195).

La taille est faible, 1 m. 55 env., mais l'aspect général est massif et dénote un corps fort vigoureux. La tête, très volumineuse, nous offre une partie faciale très développée par rapport à la partie cérébrale : elle frappe par son apparence bestiale. Le crâne, dolichocéphale, est très aplati; les arcades orbitaires sont très proéminentes et surplombent la face en visière; le front est très fuyant; l'occiput, saillant et comprimé dans le sens vertical, se projette à l'arrière en chignon et laisse voir de nombreuses et fortes rugosités, indices d'une puissante musculature, exigée par l'énorme volume de la tête : le trou occipital occupe une position relativement reculée. La face est longue avec des os molaires plats et fuyants, des maxillaires supérieurs dépourvus de fosses canines, ce qui lui imprime une forme de museau. Les orbites sont très grandes, rondes; le nez, saillant et très large. La mâchoire inférieure est massive, robuste, à larges branches montantes, sans menton ou à menton très fuyant. La denture est volumineuse, mais, malgré quelques traits primitifs, nettement humaine. La colonne vertébrale et les os des membres inférieurs (fémur fortement arqué) offriraient de nombreux caractères pithécoïdes, indices d'une attitude verticale imparfaite (Boule; ce n'est pas l'avis de Vialleton, *Membres et ceintures des vertébrés tétrapodes. Critique morphologique du Transformisme*, Paris, 1924, p. 426 et 643, qui accueille avec scepticisme les reconstitutions d'hommes fossiles à jambes infléchies).

La capacité cranienne a été évaluée à 1 400 centimètres cubes environ, à peu près comme celle des races actuelles dites inférieures. Quant à la conformation du cerveau, elle ne peut être saisie que par l'intermédiaire d'un moulage endocranien; or les résultats d'une telle étude « sont comparables à l'idée qu'on se ferait des formes d'une statue dont il serait interdit de soulever les voiles, représentés ici par les méninges séparant, dans le vivant, la substance cérébrale de la surface osseuse » (Boule, *op. cit.*, p. 233). Le peu qu'on en sait permettrait au moins de constater l'existance certaine (Boule; *contra* Vialleton) de nombreux caractères primitifs ou simiens, notamment la grande réduction relative des lobes frontaux et l'aspect grossier des circonvolutions.

On a rapproché la race de Neanderthal de la race australienne, et l'on ne peut nier que, de toutes, celle-ci n'en soit la plus voisine; mais les dissemblances sont si importantes qu'il n'est guère permis de soutenir l'hypothèse d'une descendance. « Chez nous, l'Homme de Neanderthal semble disparaître assez brusquement après la période glaciaire, mais peut-être ne s'agit-il pas d'une extinction totale. Il a pu continuer à vivre dans d'autres régions » (Boule, *op. cit.*, p. 407). De fait, le crâne africain de Broken Hill (Nord de la Rhodesia, 1921), géologiquement assez récent, ressemble extraordinairement aux crânes néanderthaliens (la position du trou occipital dénote pourtant une attitude parfaitement droite). Dans nos régions, le crâne de Londres (1925) est dans le même cas et semblerait « indiquer l'ancienne existence d'une forme intermédiaire entre l'*Homo Neanderthalensis* et l'*Homo sapiens*, ou bien la survivance en Angleterre, pendant l'Aurignacien, d'une forme représentative de l'*Homo Neanderthalensis*. Mais... le document est trop incomplet pour autoriser une affirmation de ce genre « (*L'Anthropologie*, 1926, p. 177). Quoi qu'il en soit, on ne doit pas songer un seul instant à faire de la race de Neanderthal l'ancêtre des races plus évoluées du pleistocène supérieur. Et donc, elle ne peut avoir été l'unique représentant de l'espèce humaine au pleistocène moyen : à côté d'elle, quelque part en Europe, vivaient les représentants de l'*Homo sapiens*, ascendants directs des premiers hommes de l'âge du Renne.

4° Retrouvons-nous, au PALÉOLITHIQUE INFÉRIEUR des traces de cette dualité ?

M. Boule retient comme vestiges authentiques, — avec peut-être deux dents et un morceau de mâchoire des environs de Weimar, qui rentrent dans le type de Neanderthal — la mâchoire de Mauer, près d'Heidelberg, et les ossements de Piltdown (Dawson et Woodward, 1912). Il faut y ajouter, depuis les dernières recherches de Dépéret, les fossiles de La Denise, près du Puy-en-Velay.

La *mâchoire de Mauer* (=*Homo Heidelbergensis;* début du pleistocène inférieur) est à peu près complète et bien conservée. Par sa denture, elle est tout à fait humaine, sans contredit; la canine en particulier ne dépasse pas sensiblement les autres dents; par contre, « elle frappe, au premier coup d'œil : par ses fortes dimensions, son aspect massif, extraordinairement robuste; par la grande largeur de ses branches montantes; par l'absence complète de menton. Ce sont là des traits simiens, ou si l'on préfère des traits de bestialité » (Boule, *op. cit.*, p. 151). Les affinités sont incontestablement étroites entre cette race et celle de Neanderthal qui lui a succédé en Europe occidentale; et ces affinités sont en faveur d'une parenté assez rapprochée.

On est loin de constater les mêmes affinités, lorsqu'on étudie les *restes découverts à Piltdown* (= *Homo (Eoanthropus?) Dawsoni;* pleistocène inférieur, plus récent toutefois qu'à Mauer). Ceux-ci comprennent la plus grande partie d'une boîte cranienne (région frontale et pariétale, os temporal de la moitié gauche du crâne; grande partie du pariétal et région médiane de la moitié droite) et d'une moitié de mâchoire inférieure, avec les première et deuxième molaires en place. Une canine, que tout s'accorde à faire considérer comme celle de la demi-mâchoire, a été retrouvée dans la suite (en 1913, par le P. Teilhard de Chardin). En 1915, à plus de 3 kilomètres du premier gisement, d'autres fragments ont été mis au jour : deux morceaux de crâne et une molaire inférieure. Les ossements auraient ainsi appartenu à deux individus au moins.

Il y a lieu de distinguer entre les os du crâne et la mandibule. Les premiers présentent des caractères

humains typiques et, quelques détails mis à part, se rapprochant beaucoup de l'Homme moderne et très peu de l'Homme de Néanderthal : le frontal et le temporal sont tout à fait démonstratifs. L'aspect de la mandibule, au contraire, est nettement simien et ressemble fort à celle d'un chimpanzé : la canine, les molaires déposent dans le même sens. Cette disproportion entre le crâne et la mandibule est si accusée que leur attribution à un même individu a été vivement combattue. Il était aussi impossible, déclarait-on, d'attribuer la mandibule de Piltdown au temporal du même gisement que d'articuler le pied d'un chimpanzé avec les os de la jambe d'un homme. C'est à cet avis que se rangeait M. Boule dans la 1re édition de son ouvrage; dans la seconde, il se montre moins affirmatif. De fait, la disjonction ne s'impose pas : la trouvaille de 1915 est une réplique de celle de 1912 : même mandibule, mêmes os craniens; et cette nouvelle association semble être une preuve en faveur de l'unité du type. Que l'on se prononce pour l'unité ou pour la complète indépendance, la découverte reste importante et des plus instructives. Dans l'un et l'autre cas, « les fragments du crâne nous apprennent l'existence, à une époque probablement fort ancienne de l'ère quaternaire, d'un Homme à boîte cérébrale essentiellement humaine, et par laquelle cet Homme se rattache plus nettement à l'ascendance de l'*Homo sapiens* actuel qu'à celle de l'*Homo Neanderthalensis* » (Boule, *op. cit.*, p. 174).

Les hommes fossiles de *La Denise* (fragments de crânes et d'os rapportés à deux hommes et une femme; pleistocène inférieur un peu plus récent qu'à Piltdown), non plus, « n'appartiennent pas au rameau de l'*Homo neanderthalensis*. Ils sont à rapporter à des individus de petite taille, 1 m. 56 à 1 m. 60, dolichocéphales, appartenant au rameau de l'*Homo sapiens* et représentant une mutation peut-être contemporaine des ossements humains de Piltdown, en tout cas très antérieurs aux Aurignaciens du type de Cro-Magnon... Le frontal masculin... offre un ensemble de caractères archaïques de la région sus-orbitaire dont la survivance ne se retrouve guère que chez les plus primitifs des hommes actuels, les Australiens » (Mayet, séances de l'*Acad. des Sciences*, 10 mai et 12 juillet 1926; voir aussi Mayet et Chaussegros, *Les hommes fossiles de la Denise*, dans *La Nature*, 9 octobre 1926).

Les découvertes ne permettent pas, actuellement, de remonter plus haut que le pleistocène inférieur. « Aucune trouvaille ostéologique effectuée dans un milieu prétendu tertiaire, ne saurait résister à la critique et, sur ce point, il faut reconnaître que tout le monde est à peu près d'accord » (Boule, *op. cit.*, p. 460). Il y a bien le fameux pithécanthrope, si toutefois il date du pliocène. Mais est-ce bien un hominien? ne serait-ce pas plutôt un simien géant « se rattachant, d'une manière plus ou moins étroite, au groupe des Gibbons » (Boule, *op. cit.*, p. 108)?

— C'est en présence de ces documents que se pose un double problème (on ne se place pas ici au point de vue dogmatique; sur ce dernier, voir art. Homme, col. 780 sq.). Toutes ces races sont-elles issues d'une ou de plusieurs souches, et c'est le problème de l'*unité du genre humain* (voir art. Races humaines). D'où provient elle-même cette souche? et c'est le problème des *origines de l'humanité*. La zoologie délimite assez nettement la place *actuelle* de l'Homme dans la nature, les différences anatomiques qui le séparent des singes les plus élevés sont nombreuses et précises. Mais quels furent *dans le passé* les rapports entre les simiens et les hominiens? La branche humaine est-elle dans une complète indépendance vis-à-vis de ses voisines? Le genre *Homo* ne serait-il en définitive qu'une forme plus élevée du groupe des anthropoïdes ? N'est-il pas plutôt parallèle à ce dernier? Et dans ce cas, les deux groupes auraient-ils des ancêtres communs? et lesquels?

Autant de questions dont l'examen réclame prudence et circonspection. Notre documentation, on l'a vu, n'est pas d'une richesse excessive! « Nos recherches n'ont encore porté que sur de minimes portions de la surface terrestre habitable, et la région européenne, la seule que nous commencions à connaître, ne peut être envisagée comme un centre d'apparition et d'irradiation. Elle n'est qu'un appendice du continent eurasiatique, lequel fut, de tout temps, un grand laboratoire de vie. Dans cet appendice, ce cul-de-sac, l'histoire des premières humanités ne saurait avoir l'aspect d'une évolution continue et régulière : elle est plutôt faite des apports intermittents de vagues successives de provenance lointaine, des immenses territoires asiatiques et africains sur lesquels nous n'avons encore que de très rares et très vagues renseignements » (Boule, *op. cit.*, p. x). Attendons de nouvelles découvertes, serait-on tenté de conclure. « Notre connaissance des origines humaines n'est pas formée (heureusement!) et elle ne continue pas à se préciser au moyen des seules découvertes d'ossements ou d'instruments ayant appartenu à l'Homme lui-même. Mais toute lumière nouvelle projetée sur le développement général de la vie éclaire positivement, de ses reflets, les fondements biologiques si obscurs de notre race...» (P. Teilhard, *La paléontologie et l'apparition de l'homme*, dans *Revue de philosophie*, 1923, p. 145).

On trouvera à l'art. Évolutionnisme, col. 108 sq., les opinions des anthropologues et les arguments sur lesquels ils s'appuient. Il n'y a pas à y revenir; mais il importe de reproduire, en guise de conclusion, les lignes suivantes du P. Teilhard de Chardin (*Rev. de phil.*, 1923, p. 147, 163 sq.) : elles traduisent bien les impressions d'un savant autorisé à qui n'échappe point la complexité des problèmes, d'un philosophe avisé, moins soucieux d'élaborer des formules que de faciliter l'intelligence du réel, et, par surcroît, d'un théologien averti, attentif aux exigences d'une saine dogmatique :

> Comment les origines humaines se découvrent-elles au paléontologiste pur, c'est-à-dire à celui qui, uniquement préoccupé d'enchaîner entre elles les apparences sensibles, cherche, sans philosopher, à dérouler à rebours le fil de la vie?
>
> L'Homme d'abord, aussi loin que nous sachions distinguer ses traits, ne prolonge exactement, par sa forme, rien de ce que nous connaissons d'antérieur à lui. Tout le monde a entendu parler de ce qu'il y a de sûrement primitif dans le squelette des premiers hommes découverts par la Paléontologie. Si importants qu'ils soient, ces caractères, par où les Hommes du paléolithique ancien ressemblaient plus que nous aux Anthropomorphes, ne doivent pas faire oublier que la lignée humaine, dès cette époque, manifeste décidément son autonomie zoologique... En vérité, au premier instant de son apparition, la branche humaine est déjà, dans ses traits essentiels, pleinement individualisée.
>
> Et cependant, comment ne pas admirer, en même temps, avec quel « naturel », morphologiquement et chronologiquement, cette tige dernière vient s'insérer dans le faisceau des Primates? Linéairement, c'est entendu, l'Homme ne fait suite à aucun Singe connu. Ni la petitesse de ses canines, ni la disposition serrée de ses dents antérieures, ni le bel arc de sa mâchoire, ni la brièveté de sa symphise mentonnière, ni la disposition marcheuse de ses pieds, ne semblent être des caractères dont on puisse croire qu'ils dérivent de n'importe quel Primate (vivant ou fossile) actuellement connu. Il y a manifestement discontinuité, rejet, entre la lignée des Hommes et celle des grands Singes. Mais ce rejet local lui-même n'est-il pas, si on regarde l'ensemble du groupe primate (et plus généralement l'ensemble de tous les vivants), une concordance, c'est-à-dire une continuité de plus?... Les Primates se distribuent, au cours du temps, sur une série de lignes en apparence indépendantes, mais assujetties, dans leur ensemble, à se relayer l'une l'autre dans

la direction d'une face plus courte et d'un plus grand cerveau. L'Homme apparaît, dans l'histoire de la Vie, au moment précis où ce processus d'approximations successives arrive à son terme. Il surgit en plein milieu du cercle. On songe, en le voyant paraître, aux étamines qui se découvrent au cœur des pétales d'une fleur. Comment les étamines seraient-elles étrangères à la fleur?... Mais, s'il apparaît ainsi en achèvement naturel du travail des forces vivantes, c'est donc qu'il fait, en quelque manière, corps avec l'édifice entier de leurs productions. Et voilà bien où il faut en venir, par un chemin ou par un autre. L'Homme, si à part qu'il soit, par certains côtés, des Anthropomorphes qui lui ressemblent le plus, n'est pas zoologiquement séparable de l'histoire de leur groupe. Que si l'on doutait encore de cette liaison, il suffirait, pour ne pouvoir plus la nier, d'observer avec quelle perfection la structure en feuillets grossièrement concentriques, qui est celle de l'ordre entier des Primates, se poursuit en plus petit, mais identique à elle-même, à l'intérieur des Hominiens. L'Humanité, regardée superficiellement, paraît former un bloc zoologique homogène. Analysée plus profondément à la lumière de la Paléontologie, elle se résout en fibres complexes qui semblent rayonner, en divergeant, d'un point situé très bas...

La vérité sur l'Humanité actuelle, c'est qu'il n'y a, en partant des données paléontologiques, qu'une seule manière de la comprendre. Elle représente l'aboutissement supérieur (privilégié, si l'on veut) du même processus biologique que celui d'où est issu l'arbre entier des vivants.

L'Humanité au centre des Primates, *l'Homo sapiens* dans l'Humanité, sont le terme d'un travail graduel de réalisation, dont les ébauches successives nous encadrent encore aujourd'hui de toutes parts.

BIBLIOGRAPHIE. — Lire d'abord des manuels élémentaires : Capitan, *La Préhistoire*, Paris, 1922; Peyrony, *Éléments de Préhistoire*, 1re édit., Ussel, 1914; M. Exteens, *La Préhistoire à la portée de tous*, Bruxelles et Paris, 1913; et (encore utile) Cartailhac, *La France préhistorique*, 2e édit., Paris, 1903. — Consulter ensuite : Déchelette, *Manuel d'archéologie préhistorique, celtique et gallo-romaine*, t. I, *Archéologie préhistorique*, Paris, 1908; J. de Morgan, *La Préhistoire orientale*, t. I, *Généralités*, Paris, 1925 (bien fait, malgré un scepticisme trop systématique et des hypothèses risquées, pour stimuler la prudence et le sens critique); et, en vue de rattacher les études préhistoriques aux études historiques classiques : J. de Morgan, *Les Premières civilisations. Études sur la préhistoire et l'histoire jusqu'à la fin de l'empire macédonien*, Paris, 1909; Dussaud, *Les civilisations préhelléniques dans le bassin de la Mer Égée*, 2e édit., Paris, 1914; Modestov, *Introduction à l'histoire romaine*, trad. S. Reinach, Paris, 1907. J'ai signalé (*Revue des Sc. relig.*, 1924, p. 167) quelques manuels en langue étrangère, parmi lesquels Macalister, *A Text-book of European Archaeology*, I, *The paleolithic period*, Cambridge, 1921 (excellent complément de Déchelette). — Pour collections et figures : S. Reinach, *Catalogue illustré du Musée des Antiquités nationales au château de Saint-Germain-en-Laye*, t. II, Paris, 1921; G. et A. de Mortillet, *Musée préhistorique*, 2e édit., Paris, 1903. — Pour la bibliographie antérieure à 1889 et le détail des stations anciennement connues : S. Reinach, *Antiquités nationales*, I, *Époque des alluvions et des cavernes*, Paris, 1889; G. et A. de Mortillet, *La Préhistoire*, Paris, 1910 (avec réserves). — Sur l'art préhistorique : H. Breuil, *L'âge des cavernes et roches ornées de France et d'Espagne*, dans *Revue archéologique*, 1912, I, p. 193 sq.; S. Reinach, *Répertoire de l'art quaternaire*, Paris, 1913; Capitan et J. Bouyssonie, *Un atelier d'art préhistorique. Limeuil. Son gisement à gravures sur pierres de l'Age du Renne*, Paris, 1924; et la collection in-4°, *Peintures et gravures murales des cavernes paléolithiques* (voir art. BREUIL : ajouter, *Les Combarelles*, 1924). — Si l'on veut avoir une idée de la complexité des industries paléolithiques : Breuil, *Les subdivisions du paléolithique supérieur et leur signification* (Extrait du *Congrès intern. d'Anthropologie et d'Archéologie préhistorique*, Genève, 1912); V. Comment, *Les Hommes contemporains du Renne dans la vallée de la Somme*, Amiens, 1914 (Extr. des *Mémoires de la Soc. des Antiquaires de Picardie*, XXXVII). — Sur la préhistoire de certaines régions particulièrement intéressantes : Beuchat, *Manuel d'archéologie américaine*, Paris, 1912; Gsell, *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord*, t. I, 2e édit., Paris, 1914; J. de Morgan, *La Préh. or.*, t. II, *L'Égypte et l'Afrique du Nord*, Paris, 1926; H. Vincent, *Canaan d'après l'exploration récente*, Paris, 1907; Licent et Teilhard de Chardin, *Le Paléolithique en Chine*, dans *L'Anthropologie*, 1925, 201. — Revues spéciales : *L'Anthropologie*, Paris; *Revue anthropologique*, Paris. Certaines revues ecclésiastiques, suivant en cela l'exemple de la *Revue du Clergé français*, donnent, à intervalles plus ou moins réguliers, une chronique de préhistoire (ou de religions préhistoriques) : *Revue apologétique*, *Recherches de Science religieuse*, *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, *Revue des Sciences religieuses*.

G. DRIOUX.

II. LES RELIGIONS PRÉHISTORIQUES. — Pour saisir exactement l'exposé qui suit, le lecteur devra se familiariser au préalable avec la classification, la chronologie et l'ethnologie préhistoriques dans l'excellent travail qui précède. — I. Le problème et son histoire. II. La religion des populations paléolithiques. III. La religion des populations néolithiques.

I. LE PROBLÈME ET SON HISTOIRE. — C'est entre 1837 et 1850 que l'existence de l'homme quaternaire, d'hypothèse romanesque et un peu folle qu'elle paraissait tout d'abord, se transforma en certitude scientifique. Du même coup se posait le problème de la religion qui pouvait être celle de ces âges reculés. Et d'abord nos lointains ancêtres en possédaient-ils une? Le transformisme qui florissait de 1860 à 1900, et sous les formes les plus naïves, portait nombre de savants à supposer aux origines de l'humanité quelque simien anthropoïde encore à découvrir, et le scientisme désinvolte et candide qui lui faisait cortège inclinait les mêmes savants à n'accorder à cette faune humaine qu'une psychologie équivalemment animale. Conséquemment on refusait volontiers à ces êtres inférieurs tout sentiment religieux, à moins que, par un raffinement d'ingéniosité, l'on ne prît plaisir à montrer la religion issue de l'animalité, le sentiment religieux commençant par les terreurs et les affolements de la brute. G. de Mortillet, « qui a exercé sur les études préhistoriques une si grande influence, tantôt bienfaisante, tantôt néfaste », comme dit très justement M. Luquet, *loc. cit.*, p. 171, s'est toujours montré l'adversaire irréconciliable du sentiment religieux chez l'homme paléolithique; on peut dire même qu'il mena la lutte en chef de parti, et ce serait peut-être passer les bornes de la simplicité que d'attribuer cet acharnement au seul scrupule scientifique. M. Payot, dans son manuel de *Morale*, Paris, 1909, travailla à répandre chez les maîtres de l'enseignement primaire les mêmes conceptions sur la psychologie des premiers hommes. Quand l'existence des rites funéraires aux époques préhistoriques fut devenue incontestable, les disciples de Mortillet s'obstinèrent jusqu'à l'absurde sur leurs positions. C'est ainsi que l'un d'eux, dans la préface d'une brochure de P. de Mortillet sur les *Origines du Culte des Morts*, Paris, 1914, n'hésitait pas à dénier, contre toute évidence, une inspiration religieuse aux rites funéraires, sous prétexte que l'homme des temps géologiques devait être quasiment inconscient! Actuellement la notion de religion préhistorique s'est imposée : il ne reste qu'à en étudier les modalités, qui sont encore, il est facile de le comprendre, à peu près totalement inconnues.

II. LA RELIGION DES POPULATIONS PALÉOLITHIQUES. — A. *Le respect des morts.* — 1° *Son importance.* — De tous les sentiments qui pouvaient animer les hommes des premiers âges, le respect des morts est le plus clair et le plus fortement démontré. Aussi est-ce par lui que nous commençons cet exposé, bien qu'il ne soit nullement la source de tout sentiment religieux comme l'ont prétendu quelques savants (voir MANISME). Ce respect, c'est ce que nous appellerons, dans un sens large, le culte des morts. Bien que, théoriquement et dans l'abstrait, on puisse distinguer le culte des morts de la religion proprement dite, qui,

dans son sens rigoureux, s'adresse à des êtres supérieurs à l'homme, en fait le culte des morts est si étroitement apparenté au sentiment religieux que ses manifestations font partie de toutes les religions. C'est même de là que G. de Mortillet tirait argument pour soutenir sa thèse, dans la 1re édit. du *Préhistorique*, Paris, 1883, p. 476 : « La première (?) résultante de toute idée religieuse est de faire craindre la mort (?) ou tout au moins les morts. Il en résulte que, dès que les idées religieuses se font jour, les pratiques funéraires s'introduisent. » Et il concluait imprudemment : « Eh bien, il n'y a pas trace de pratiques funéraires dans tous les temps quaternaires. L'homme quaternaire était donc complètement dépourvu de sentiment de religiosité. » C'est dans le souci, en tout cas, de donner aux morts une sépulture, dans les honneurs funèbres, les offrandes et les repas funéraires, le respect des tombes, les rites de préservation ou de propitiation adressés aux âmes, que peut se révéler à nous un culte de ce genre. Voilà les manifestations qu'il nous faut chercher aux époques antérieures à l'histoire.

Or, pour reprendre une formule synthétique de G. H. Luquet, *loc. cit.*, p. 172, « actuellement, si nous n'avons aucune preuve de l'existence de pratiques funéraires pour les époques chelléenne et acheuléenne, dont les hommes nous sont d'ailleurs mal connus au simple point de vue anatomique, elle est établie pour l'âge du renne et même pour le paléolithique moyen (Moustérien). » On en aura la preuve à la seconde partie de l'article précédent. En outre on voudra bien se souvenir de ce fait incontestable que, dans les périodes de l'histoire humaine qui nous sont le plus accessibles, le culte des morts ne prend des développements et des formes caractérisées que dans les civilisations déjà avancées, tandis que, plus les sociétés sont d'un type inférieur, moins il y tient de place. Voir là-dessus Durkheim, *Formes élém. de la vie religieuse*, Paris, 1912, p. 87.

2° *Les honneurs funèbres.* — Tous les restes humains des époques moustérienne et suivantes n'ont pas été retrouvés dans des conditions indiquant la sépulture intentionnelle, et c'est le contraire qui surprendrait, car il y avait alors comme aujourd'hui des accidents, des catastrophes, des combats où l'ensevelissement ne pouvait avoir lieu — admettons même, peut-être, des peuplades ne pratiquant pas le rite de l'inhumation (il n'est pas inséparable des honneurs funèbres); — mais il existe de cette époque, si lointaine, si perdue dans les millénaires, un nombre de sépultures nettement intentionnelles suffisant pour conclure au culte des morts. A la Ferrassie, à la Chapelle-aux-Saints, à Grimaldi, aux Hoteaux, l'ensevelissement s'est fait incontestablement dans une fosse creusée pour cela. Au souci de l'inhumation on avait joint celui d'entourer le cadavre de plaques résistantes, os ou pierres plates : la Ferrassie, le Moustier, la Chapelle-aux-Saints, Przedmost (Moravie), Grimaldi (dans 5 sépultures distinctes), Solutré (3 sépultures), la Klause, les Hoteaux (grotte Duruthy). En l'absence même de fosses rudimentaires, la conservation des squelettes entiers, ce qui suppose les cadavres intacts, paraît à bon droit indiquer à tout le moins l'existence du respect des morts. Des cadavres abandonnés sur le sol ou même ensevelis superficiellement seraient devenus fatalement la proie des carnassiers, en particulier des hyènes qui abondaient alors dans nos climats. Dans diverses grottes, des traces d'habitation et d'occupation plus ou moins durable coexistent avec les sépultures. Malgré la gêne qu'apportait sa présence, on ne s'est pas débarrassé du cadavre : c'est donc qu'un motif psychologique le faisait respecter. Autres indices de respect : la persistance des ossements dans leur place anatomique malgré le va-et-vient qui s'est continué longuement autour du cadavre décomposé (la Ferrassie); les parures, bijoux ou amulettes, qu'on a laissés aux morts, le rudiment de mobilier funéraire qui l'accompagne souvent : silex taillés, parfois de dimensions et de beauté exceptionnelles, morceaux de quartz ou de cristal, petits galets parfois peints ou gravés; les pièces de venaison disposées à portée de la main et dont il reste les os; les plaquettes de grès rougies au peroxyde de fer et posées « comme un nimbe » sous l'occiput (grotte des Enfants); les lames de silex placées dans la main du mort; les poignées de coquillages déposées à sa portée; les pendeloques en ivoire qu'on lui a laissées ou imposées; les os gravés et les bois de renne travaillés qu'on lui a offerts. Dans nombre de cas, la région du sol occupée par les cadavres avait été saupoudrée d'ocre rouge ou même couverte d'un lit de fer oligiste (Grimaldi, Bruno, Cro-Magnon, la Klause, Chancelade, les Hoteaux, Obercassel). Dans tous ces cas l'intention de donner la sépulture n'est donc pas contestable.

Mais il est d'autres honneurs funéraires que la simple sépulture. Beaucoup de grottes sépulcrales contenaient également des cachettes de coquillages, de parures ou d'objets mobiliers. On a rapproché ces faits de l'usage, bien établi à l'âge du bronze, dans le monde égéen, de déposer un mobilier funéraire dans une cachette distincte établie dans le voisinage de la tombe. D'autre part, y avait-il déjà sur les tombes des repas funéraires? Y brisait-on rituellement des objets que l'on affectait ainsi désormais à l'usage exclusif du mort? Décharnait-on déjà les cadavres avant de leur donner la sépulture définitive, ainsi que l'a soutenu Cartailhac? Quelques indices semblent l'indiquer pour un certain nombre de cas : néanmoins ces détails restent encore problématiques et n'ont d'ailleurs, pour l'historien des religions, qu'une importance secondaire.

3° *La survie.* — Mais voici des attentions apportées à la sépulture dont la signification est de haute portée et ne paraît pas douteuse. En outre de l'existence chez les anciens hommes d'un sentiment spécial envers les morts, crainte la plupart du temps, peut-être aussi respect proprement dit et piété des survivants, il est certain que les mêmes sépultures nous ouvrent un jour sur des croyances et des idées de valeur singulièrement élevée : on croyait à la survie du mort, donc à la présence en lui d'un élément dans une certaine mesure immatériel et permanent, en un certain sens déjà immortel. La preuve en était déjà fournie par les offrandes funéraires, par le désir de pourvoir aux besoins d'outre-vie en approvisionnant la tombe d'aliments et d'outils. Mais il y a plus : l'attitude dite « accroupie », expression très impropre pour décrire la position des cadavres telle qu'elle a été indiquée à l'article précédent, ne peut vraiment pas s'expliquer en dehors de l'idée de survivance. Bien plutôt que l'attitude symbolique du sommeil ou que celle de l'enfant dans le sein maternel, on peut y voir, sans grande crainte d'erreur, le moyen d'empêcher le mort de « revenir » pour tourmenter les vivants, ce qui reste aujourd'hui l'une des plus grandes terreurs des primitifs. Parfois les corps étaient fortement ramassés sur eux-mêmes, les genoux au menton, les pieds contre les cuisses, les avant-bras et les mains appliqués à la poitrine et au visage; mais même lorsque le corps est plus ou moins allongé, presque toujours les membres inférieurs ou supérieurs sont maintenus plus ou moins étroitement repliés contre le tronc. Or c'est là, comme le remarquait déjà l'anatomiste Testut en 1889, une position forcée qui ne peut avoir été donnée au cadavre que par des mains étrangères et qui implique que le corps a été ligoté au moment même de la mort :

plus tard la rigidité cadavérique eût interdit cette attitude. Ce ligotage était-il destiné, dans la pensée de ceux qui y procédaient, à maintenir la posture ramassée préalablement imposée au cadavre, ou au contraire n'est-ce pas en conséquence du ligotage général des cadavres que certains d'entre eux ont reçu cette posture singulière? « La réponse ne semble pas douteuse. La posture ramassée donnée aux cadavres, répandue chez les primitifs les plus variés sur toute la surface du globe, est généralement liée à leur empaquetage, et toutes les fois que l'on a pu obtenir une explication précise de cette coutume de la bouche de ceux qui la pratiquent, ils ont déclaré qu'ils ligotaient le mort pour l'empêcher de « revenir »... Si c'est le ficelage qui était l'opération essentielle, on s'explique plus facilement la diversité d'attitudes présentée par les membres des squelettes : pourvu que les membres fussent solidement attachés de façon à ne pouvoir quitter leur demeure mortuaire, l'attitude donnée aux membres pour cette opération n'avait qu'une importance secondaire et pouvait être abandonnée aux initiatives individuelles. » Luquet, *loc. cit.*, p. 203. La pratique du décharnement des cadavres et celle de la dissection des membres ou de l'amputation de la tête que l'on a cru constater dans certains cas, semblent répondre à un sentiment tout à fait analogue.

B. *Les croyances.* — 1° *Culte des morts?* — De tout ce qui précède, il résulte plus que la certitude de la croyance aux « revenants » chez les hommes de l'âge de pierre. Il semble bien qu'en outre ils concevaient l'au-delà de la mort comme la continuation de l'existence d'ici-bas. Autrement, à quoi eussent pu servir les armes, les aliments, les parures contenus dans le mobilier funéraire? Les primitifs d'aujourd'hui, comme les religions classiques de l'antiquité à leurs premiers stades, sont unanimes à confirmer cette interprétation

Allait-on jusqu'à honorer les morts d'un culte proprement dit? Culte des ancêtres réels ou culte des ancêtres mythiques? Aucune trace positive d'un culte de ce genre n'a été relevée au paléolithique. Comme le dit très bien le P. Mainage : « L'homme pleistocène a vénéré ses morts. On ne peut affirmer qu'il en ait fait des dieux, » *loc. cit.*, p. 198.

2° *Croyances à des forces supérieures.* — On conçoit qu'autant il était relativement facile aux stations préhistoriques de conserver des preuves tangibles de ménagements gardés envers les morts par les contemporains survivants, autant il leur était difficile, sinon à peu près impossible, de conserver des preuves analogues d'idées et de croyances plus abstraites. Idées, sentiments et croyances, en effet, ne peuvent guère se survivre sans l'écriture, et même avec celle-ci, même en pleine époque historique, il est parfois bien difficile d'être fixé sur la nature de phénomènes aussi intimes et aussi rebelles à s'exprimer physiquement. C'est pourquoi nous ne pourrons jamais avoir, des croyances religieuses qui ont pu exister parmi les populations de ces âges lointains, de leur nature et de leur contenu, que des indices, que des preuves indirectes et interprétatives.

Les sépultures paléolithiques peuvent peut-être déjà nous fournir un bon indice de telles croyances. Beaucoup d'entre elles en effet sont orientées de l'ouest à l'est, ainsi qu'on l'a vu à l'article précédent, la tête placée à l'ouest, de telle façon que le mort, s'il se levait, se trouverait regarder l'orient. Que l'on ait entendu signifier par là une croyance à un certain retour à la vie, le retour vers les pays de la lumière et vers l'orient, le culte d'êtres lumineux symbolisés par le soleil, il n'importe et sans doute ne serons-nous jamais éclairés là-dessus : mais ce rite est infailliblement l'indice d'une certaine croyance religieuse impliquant déjà tout un système d'idées et de sentiments assez complexes et relativement élevés.

C'est à l'art quaternaire que l'on a demandé les plus curieuses révélations sur la religion de ses auteurs. Les conditions assez étranges dans lesquelles ont été produites nombre de ces œuvres d'art (dans une obscurité profonde, dans des réduits peu accessibles ou dissimulés, etc.), ont induit fréquemment à conclure de là à la signification généralement magique ou religieuse de ces figurations. Le « mystère voulu et recherché » de l'art quaternaire ainsi que les rapprochements avec les représentations analogues peintes, gravées ou sculptées des Australiens, Peaux-Rouges ou Eskimos actuels, conduit le plus grand nombre des préhistoriens à conclure, avec le P. Mainage, que l'art quaternaire est quelque chose de plus que le produit d'une faculté esthétique, qu'il « est adapté à une fin utile, étroitement subordonnée à la religion, l'expression même du sentiment religieux », *loc. cit.*, p. 237. Sont-ce là des rites de peuples chasseurs, de peuples qui conçoivent les animaux comme supérieurs à l'homme et leur attribuent des pouvoirs mystérieux? Sont-ce là des témoins de la croyance au pouvoir magique des images et des rites destinés à favoriser la multiplication et la capture du gibier, destinés aussi à se faire pardonner par l'espèce animale le meurtre de l'un de ses représentants et la destruction de l'un des êtres qui participent à ses vertus? Cette explication sourit aux ethnologues, habitués à rencontrer tout cela chez les primitifs de tous temps et de tous pays. Mais elle suscite des réserves importantes de la part des historiens de l'art, qui ne peuvent s'empêcher d'attribuer toute création esthétique au simple plaisir de l'activité désintéressée d'où tout art est sorti. Il ne semble pas cependant que cette vue purement esthétique soit suffisante pour rendre raison des étranges particularités propres à l'art préhistorique, et l'explication rituelle et magique de celles-ci reste encore la plus probable. D'ailleurs attendons de l'avenir des précisions ou des certitudes. Il serait vain de chercher à faire pression sur des faits insuffisamment clairs jusqu'ici. Le point essentiel est hors de conteste : les hommes de la pierre taillée avaient certaines croyances religieuses. Ne dût-on jamais connaître celles-ci en elles-mêmes, qu'il n'y aurait pas d'autre conclusion à tirer de là sinon la nature fort limitée de nos connaissances.

Irons-nous plus loin? Parlerons-nous de divinités préhistoriques ou même d'un monothéisme préhistorique? Nous le pourrions peut-être des points de vue psychologique et philosophique, du point de vue même de l'histoire comparative des religions; mais ce serait fort aventureux, pensons-nous, si l'on s'en tient aux seules constatations scientifiques et cela n'avancerait pas sensiblement nos certitudes. Voir Religions.

3° *Pratiques magiques.* — La destination magique probable de certaines images est admise de tous : images d'animaux blessés avec pointe de flèches visibles, personnages réunissant en eux des caractères humains et des caractères animaux. Les premières répondraient à des rites d'envoûtement : la blessure faite à l'image aurait été censée impliquer une blessure semblable magiquement produite, au cours de la chasse, sur la bête réelle. Quant aux figures d'hommes-animaux, il est à peu près certain qu'elles représentent des sorciers, des « hommes-médecins », déguisés en animaux, grâce à des masques *ad hoc*, pour des cérémonies magico-religieuses, comme il s'en déroule actuellement chez beaucoup de peuplades primitives. Pourrait-on aussi voir, dans quelques-unes, des divinités semi-humaines semi-animales, ou même, ainsi qu'on l'a proposé, les deux interprétations peuvent-elles

être admises simultanément? Ceci est plus incertain. Toujours est-il que l'existence de croyances magico-religieuses chez l'homme quaternaire ancien n'est plus contestable, bien qu'il soit encore très aventuré d'imaginer les détails des cérémonies d'après les attitudes des images. Sur ce point encore l'avenir a sans aucun doute beaucoup à nous apprendre.

III. La religion des populations néolithiques. — En arrivant en Europe les races de la pierre polie apportaient avec elles une vie sociale plus développée et une religion des morts, sinon plus profonde, du moins plus grandiosement manifestée. Du fait qu'elles étaient plus denses, plus organisées, il leur fut possible d'entreprendre ces gigantesques travaux que nous appelons aujourd'hui monuments mégalithiques, de dresser et d'équilibrer ces blocs énormes que sont les menhirs, les cromlechs et les dolmens. Si la destination des menhirs et des cromlechs n'est pas connue avec certitude, celle des dolmens n'est pas douteuse. Comme les pyramides des pharaons dont ils sont les prototypes, ce sont des monuments funéraires élevés dans une pensée de perennité. Les dolmens tabulaires répondaient à la caverne sépulcrale des âges précédents; lorsqu'une dalle dressée les fermait à l'extrémité, on avait soin de ménager, dans cette dalle, une ouverture qui permettait de communiquer avec le mort et de lui faire parvenir les offrandes. On peut suivre sur la carte géographique, comme sur une piste nettement tracée, la marche de ces peuples grâce à la « traînée des dolmens », et déchiffrer, sur la face même de la terre, l'acte de foi dans la vie d'outre-tombe qu'y ont gravé en caractères gigantesques ces lointains ancêtres. Tout semble indiquer que le point de départ est en Asie : de là, à travers tout l'ancien monde, l'aire des dolmens s'étend sur une surface immense. On en retrouve dans la Haute-Égypte, à Madagascar, au Pérou. Ce sont là les premiers monuments d'un art nouveau : l'architecture. « C'est la croyance à une survivance de l'être humain, comme le dit Déchelette, *loc. cit.*, p. 373, qui créa l'architecture. La demeure des morts fut établie sur le modèle de celle des vivants, mais avec des matériaux solides, de manière à protéger la tombe contre toute profanation et toute chance de destruction ». A la puissance de ces monuments, on peut mesurer celle des croyances qui les ont fait naître. Aux mêmes époques, on inhumait également les morts en pleine terre, dans des coffres de pierre faits de dalles non taillées, et dans des grottes sépulcrales naturelles ou artificielles. Bien qu'on recourût parfois à l'incinération, pratique orientale qui resta chez nous toujours exceptionnelle, le mode de sépulture préféré était l'inhumation. Parfois on desséchait le cadavre, comme certains Indiens d'Amérique dans la suite. Peut-être aussi le décharnait-on quelquefois, puis, comme font certains primitifs, peignait-on le squelette en rouge : le rouge est généralement regardé, chez les sauvages, comme la couleur de la vie. L'habitude se répandit, d'Orient en Occident, de joindre à la sépulture une figurine féminine et généralement tatouée, que l'on regardait vraisemblablement comme une gardienne des monuments funéraires.

En dehors de cette grossière image, on ne trouve aucune idole, aucune divinité figurée. On verra au mot Paganisme que ce ne peut être là un argument contre l'existence de croyances religieuses à cette époque : bien loin de là, ce serait plutôt un indice de leur élévation et de leur pureté. Pouvons-nous connaître un peu plus complètement la religion ou les religions de ces antiques peuplades ? Étaient-elles monothéistes, polythéistes et idolâtres ? Mystère. L'hypothèse de Déchelette leur attribuant le culte du soleil a été vivement combattue et ne paraît pas satisfaisante. Mais est-elle entièrement fausse? Le prétendre serait peut-être bien radical. Les haches sculptées dans les grottes sépulcrales de la Marne et sur les dolmens de Bretagne semblent indiquer l'existence d'un culte de la hache analogue à celui des Égéens. De petites cuvettes creusées dans les pierres dites *à écuelles* ou *à cupules*, entourées encore aujourd'hui, en tous pays, de superstitions diverses, se trouvaient vraisemblablement en rapport avec certaines croyances qui nous échappent et se rattachent peut-être à un culte disparu. Les trépanations indubitablement opérées par les préhistoriques, tant sur le vivant que sur le cadavre, ont fait supposer à Broca l'existence de rites d'initiation pour les jeunes gens, rites dont elles auraient fait partie et qui impliqueraient un culte organisé avec un clergé; elles auraient été également pratiquées sur les malades, comme un moyen d'ouvrir une issue au mauvais esprit qui les tourmentait; la rondelle crânienne détachée serait devenue du même coup, pour les assistants, une amulette recherchée; enfin pratiquées sur les morts, elles démontreraient la croyance à une autre vie. Malheureusement il y a là beaucoup d'hypothèses encore à démontrer. Il est infiniment vraisemblable que des superstitions, encore nombreuses de nos jours et contenues dans le folklore des divers pays, remontent jusqu'aux époques préhistoriques, mais cette vraisemblance ne nous avance guère. Nous ne commencerons à avoir des idées un peu précises sur les plus anciennes croyances de l'humanité antérieure à l'histoire qu'avec les populations Protohistoriques (voir ce mot).

En plus de la bibliographie donnée à l'article précédent : Th. Mainage, *Les religions de la Préhistoire. L'Age paléolithique*, Paris, 1921; G. H. Luquet, *L'art et la religion des hommes fossiles*, Paris, 1926; divers collaborateurs, à l'art. *Homme*, dans le *Dictionn. apologétique de la Foi catholique*.

P. Fournier.

PRÉLATS. — Le terme *Prélat* ne désigne de droit que les clercs séculiers ou réguliers qui ont juridiction ordinaire au for externe (v. g. évêques, supérieurs religieux majeurs, vicaires généraux, etc.). On appelle spécialement Prélats *nullius* ceux qui ont juridiction quasi-épiscopale sur un territoire séparé de tout diocèse (Prélature *nullius diœceseos*), avec un clergé et un peuple distincts. Telles sont les prélatures d'Acre et Purius, de Bon Jésus, de Rio Branco, etc., au Brésil; de Sainte-Lucie en Sicile; de Mozambique, etc. Tout ce que nous avons dit des Abbés *nullius* (t. I, col. 14, 15) s'applique à ces prélats (voir Code, c. 319-327).

Mais ce titre honorifique est également donné par le Saint-Siège à certains membres de la famille pontificale. Voir t. III, col. 176, 178. C'est de ces prélats *honoris causa* que nous avons à parler dans cet article. Indépendamment des Prélats *palatins* (t. III, col. 176), on peut les grouper en trois catégories.

1° La première catégorie comprend les *Protonotaires apostoliques*. Sept d'entre eux sont dits participants ou *de numero participantium*. Après eux viennent les *surnuméraires*. Ce sont les chanoines des trois églises patriarcales de Rome, ainsi que les chanoines des églises cathédrales de Concordia, Florence, Goritz, Padoue, Trévise, Udine et Venise. Puis viennent les protonotaires *ad instar participantium* (les plus nombreux, nommés à titre personnel et à vie); et enfin les protonaires honoraires ou *titulaires :* les vicaires généraux et les vicaires capitulaires le sont de droit. Les privilèges des protonotaires ont été codifiés par Pie X dans le Motu proprio *Inter multiplices* du 21 février 1905. Nous ne dirons qu'un mot des protonotaires *titulaires* et des pronotaires *ad instar*, renvoyant au texte de Pie X (*Questions actuelles*, 1er avril 1905) ceux qui désireraient plus de détails.

a) Les protonotaires *titulaires*, hors de Rome, dans

les fonctions sacrées ont le droit de porter l'habit prélatice *entièrement noir :* la soutane avec la queue (s'ils le veulent) mais non déployée, la ceinture de soie avec deux glands, le rochet, la manteletta, et la barrette, sans aucune partie, doublure ou ornement, d'une autre couleur (n. 64)... Sur leur habit de ville, ils pourront seulement porter la ceinture de soie noire, avec des franges également noires, le chapeau orné d'un cordon et de glands noirs (n. 67)... A la messe et aux autres fonctions solennelles, l'usage seul du bougeoir leur est concédé, mais non le canon, ni aucun ornement pontifical (n. 70).

b) Les protonotaires *ad instar* peuvent porter dans les fonctions sacrées l'habit prélatice de couleur *violette*, bas, collaro, soutane (queue non déployée), ceinture de soie avec deux glands en soie, manteau ou manteletta sur le rochet, barrette noire avec houppe rouge amarante, chapeau noir avec ruban de soie orné d'une passementerie amarante. Seront aussi de soie couleur amarante les boutonnières, boutons, lisérés, doublures, paremens, etc. (n. 16)... Pour habit ordinaire ils pourront porter les bas et le collaro violet et le chapeau noir avec cordon et glands de soie couleur amarante (n. 17)... Ils ont l'indult de l'oratoire privé, non celui de l'autel portatif (n. 22)... Ils peuvent officier pontificalement, mais de très nombreuses prescriptions liturgiques distinguent nettement cette messe pontificale de celle que célébrerait un évêque, ou même un protonotaire participant ou surnuméraire (n. 47 sq.).

2° La seconde catégorie comprend les *Prélats domestiques de Sa Sainteté* (voir t. III, col. 178). Ils ont le privilège d'user du bougeoir (mais non du canon ni d'aucun ornement pontifical) aux messes chantées ou même basses si elles doivent être célébrées avec quelque solennité; de même aux vêpres et aux autres fonctions solennelles. Ils ont droit à l'habit prélatice décrit plus haut, « mais jamais ils ne pourront user d'aucune autre couleur que le violet pour la houppe de la barrette et le ruban du chapeau » (n. 78, 79).

3° A ces deux catégories, Mgr Battandier, *Annuaire pontifical*, 1919, p. 629 sq., en ajoute une troisième : celle des *Camériers* et des *Chapelains*. Ils font sans doute partie de la famille pontificale (voir t. III, col. 176-178), mais ils ne sont pas à proprement parler des *prélats*, bien qu'ils aient droit à l'habit violet et au titre de Monseigneur. Ils ne sont nommés en principe que pour la durée du pontificat.

F. Cimetier.

PRÉLUDE. — Rigoureusement, partie d'une pièce de musique, ordinairement instrumentale, ou courte composition préparant soit la partie principale d'un morceau, soit un morceau plus long. Dans le premier sens, on emploie plutôt le terme *Introduction*. Le Prélude, c'est-à-dire le « jeu d'avant » *præludium*, a pour équivalent et opposition le *Postlude*, conclusion musicale faisant équilibre à celle qui a servi d'entrée : ce dernier terme est peu employé. L'un et l'autre ont pour complément l'*Interlude*, courte composition qui en relie deux autres. Dans le développement des formes musicales, le sens du mot Prélude s'est lui-même amplifié : du sens rigoureux donné ci-dessus, le Prélude s'est étendu jusqu'à être le premier morceau d'un ensemble tel que *prélude et fugue* (voir ce mot), ou le premier de toute une « suite » comportant divers morceaux, d'un acte théâtral, d'un oratorio ou d'un opéra, etc.; dans ce dernier sens, le Prélude, plus développé, est devenu l'*Ouverture*. Le Prélude est ainsi arrivé à être un morceau, de grande importance souvent, qui peut être joué à n'importe quel moment d'une audition, et ne se lie pas nécessairement à un autre.

Il y a deux grandes variétés de Préludes : l'une, série d'enchaînements d'accords ou d'arpèges, formant une suite de « cadences » destinées à marquer ou à assurer un ton déterminé; par exemple, le fameux premier Prélude du *Clavecin bien tempéré*, de J.-S. Bach, ou tel autre des « Suites » de Hændel. La seconde variété est basée sur le thème, le motif du ou des morceaux qui devront, ou sont censés, lui succéder, thème ou motif traités de toutes sortes de manières selon la fantaisie du compositeur; les Ouvertures d'opéra appartiennent habituellement à ce genre.

Dans la musique d'orgue destinée à l'église, le Prélude est la forme la plus en usage : elle englobe non seulement les préludes proprement dits, mais les interludes et versets joués entre les strophes de certaines hymnes ou cantiques, les postludes ou « contre-antiennes » joués après la reprise des antiennes des vêpres, les morceaux exécutés pendant l'offrande, l'élévation, la communion. A certaines époques, ces divers préludes et interludes ont pris des proportions considérables, et souvent hors de propos avec le chant qu'ils doivent encadrer. Tel « choral varié » de Bach, tel « verset » de Frescobaldi, de Boély ou même de César Franck, qui n'était considéré, à l'époque où vécurent ces divers maîtres, que comme un épisode dans tout un ensemble, ne sont plus raisonnablement acceptés comme tels en notre temps : un seul de leurs préludes de *Kyrie* ou de *Magnificat* nous suffit pour un offertoire ou une communion. Les meilleurs maîtres modernes invitent à ne pas dépasser, comme longueur des versets d'orgue, la durée approximative que prendrait une composition vocale de longueur modérée, sur les textes auxquels ils préludent ou qu'ils sont censés suppléer.

Le pape Pie X, dans son *motu proprio* sur la musique sacrée, a sanctionné ce juste postulat, spécialement dans les articles 17 et 18; cf. aussi l'art. 22.

On doit également appliquer l'une des réserves que fait ici le pontife musicien, au choix des motifs employés dans les préludes et interludes; s'il est parfait que l'organiste remplisse son rôle en présentant une exposition ou un rappel des thèmes de la liturgie ou des cantiques consacrés, l'artiste devra prendre garde à ne pas indistinctement choisir certaines mélodies populaires de « noëls » dont certains ne sont que des adaptations de chansons profanes : un grand tact devra guider son choix à ce sujet (voir Noels).

A. Gastoué.

PRESBYTÈRES. — I. — L'article 14 de la loi du 9 décembre 1905 avait décidé que les presbytères, dans les communes où résiderait un ministre du culte, seraient laissés gratuitement, pendant une période de cinq années, à la disposition des établissements publics du culte, puis des associations cultuelles appelées à leur succéder.

A la suite de la condamnation des cultuelles, l'article 1er de la loi du 2 janvier 1907 mit immédiatement les presbytères à la disposition des communes qui peuvent les louer ou non aux curés; mais, par une dérogation expresse aux principes du droit administratif, quelle que soit la durée du bail consenti par une commune, ce bail doit être approuvé par le préfet. Il faut cependant distinguer plusieurs cas très différents :

1er cas : *Le presbytère appartient à un département.* — Ce cas est fort rare; il est cependant prévu par l'article 1er de la loi du 2 janvier 1907 : le bail, quels qu'en soient la durée et le bénéficiaire, lorsque les clauses en auront été arrêtées par le conseil général, devra être approuvé par le préfet qui peut, ici, exercer un véritable *veto* sur la décision de l'assemblée départementale.

2e cas : *Le presbytère appartient à un bureau de*

bienfaisance. — Ces ca est plus fréquent, comme celui qui va suivre, car les presbytères qui appartenaient aux menses ou aux fabriques, ont été attribués, par le jeu de l'article 1er § 1 de la loi du 13 avril 1908, à des établissements d'assistance ou de bienfaisance. Les baux de ces presbytères ne dépassant pas dix-huit ans sont réglés par la commission administrative, dont la délibération doit être approuvée par le sous-préfet; ils peuvent être conclus de gré à gré ou aux enchères. Les baux de plus de dix-huit ans doivent être approuvés par le préfet, après délibérations de la commission et du conseil municipal, et faire l'objet d'une adjudication aux enchères.

3e cas : *Le presbytère appartient à un hospice.* — La commission administrative règle les conditions des baux urbains; l'approbation préfectorale est nécessaire s'ils dépassent neuf ans. La voie des enchères est le procédé ordinaire de location, mais pour les locations de peu d'importance, où l'adjudication serait onéreuse, le préfet peut autoriser des contrats amiables.

4e cas : *Le presbytère, qualifié comme tel avant la loi de séparation, appartient à une commune.* — La location doit, d'après l'article 1er de la loi du 2 janvier 1907, être approuvée par l'administration préfectorale.

Cette disposition déroge au droit commun, car le conseil municipal a, en principe, la libre gestion du domaine communal, et ses délibérations ne sont soumises au préfet, statuant en conseil de préfecture, que lorsque la durée des baux consentis est supérieure à dix-huit ans. La mesure d'exception prise par la loi de 1907 a été inspirée par la crainte de voir les départements, et surtout les communes, louer les presbytères à des conditions trop avantageuses pour les curés. Mais, comme on l'a justement fait remarquer, ce n'était là qu'un vain prétexte, car, d'une part, l'administration préfectorale a toujours le droit de contrôler et d'annuler les délibérations irrégulières des conseils départementaux et communaux, et, d'autre part, cette mesure exceptionnelle s'applique à tous les locataires, aussi bien aux laïques qu'aux ecclésiastiques.

Mais, si le bail, et non pas seulement la délibération du conseil municipal qui détermine l'ensemble des conditions du contrat sans que le maire puisse s'en écarter, doit être soumis au préfet et ne devient exécutoire qu'après ratification par ce fonctionnaire, le contrôle préfectoral, ainsi que le reconnaît une circulaire ministérielle du 21 janvier 1907, est limité aux clauses intéressant les finances de la commune; d'ailleurs la décision du préfet ne saurait être qu'une approbation pure et simple du bail, qui obtient alors son plein et entier effet, ou un rejet pur et simple, par lequel le projet de bail devient sans valeur.

Ainsi le préfet a le droit de refuser son approbation si le prix lui paraît dérisoire ou évidemment inférieur à la valeur locative de l'immeuble, mais si le prix stipulé est normal et s'il n'y a pas subvention déguisée au profit du ministre du culte, il ne peut que ratifier le projet qui lui est soumis. Arrêts du Conseil d'État du 15 mai 1914 et du 12 mars 1915.

Le préfet ne peut, en aucune façon, se substituer à l'assemblée communale pour régler les conditions du bail, exiger, par exemple, que le commune use du procédé de l'adjudication. Arrêts du Conseil d'État du 24 mars 1911, du 2 août 1912, du 6 août 1912.

Après avoir approuvé la délibération d'un conseil municipal décidant de louer par voie d'adjudication le presbytère de la commune, sur la mise à prix de 150 francs, pour 3, 6 ou 9 années, à la volonté des parties contractantes, le préfet ne peut refuser d'approuver pour plus de trois années le bail passé avec le curé déclaré adjudicataire pour 160 francs par an. Ici, le détournement de pouvoir est manifeste. Arrêt du Conseil d'État du 8 juin 1917.

Le préfet ne peut louer d'office le presbytère, lorsque la municipalité se refuse ou renonce, après plusieurs rejets, à louer cet immeuble; il ne peut ajourner l'approbation de crédits budgétaires, sous le prétexte que le presbytère n'est pas encore loué, ni réduire les dépenses facultatives qui figurent au budget communal, ni augmenter les recettes par voie d'inscription d'office, et ce jusqu'à concurrence de la valeur locative du presbytère; il ne peut enfin contraindre ni mettre en demeure une commune qui ne voudrait pas louer son presbytère. Cette doctrine résulte de toute une série d'arrêts du Conseil d'État. Voir notamment les arrêts du 10 juillet 1908, du 15 janvier 1909 (2 arrêts), du 12 mars 1909, du 9 juillet 1909 (2 arrêts), du 17 décembre 1909, du 24 décembre 1909, du 25 février 1910, du 22 avril 1910 (4 arrêts), du 29 juillet 1910, du 16 décembre 1910.

Si le préfet excède ses pouvoirs, c'est-à-dire s'il agit au delà des limites de sa compétence, si son arrêté n'est pas rédigé ou signifié dans les formes prescrites, si cet arrêté est entaché de détournement de pouvoir, c'est-à-dire si le préfet a agi manifestement dans un but autre que celui pour lequel ses pouvoirs lui ont été attribués; s'il y a, dans sa décision, violation de la loi ou d'un texte légal, le conseil municipal ou toute autre personne ayant un intérêt direct et personnel, peut, dans le délai de deux mois, déférer l'arrêté au Conseil d'État par la voie du recours pour excès de pouvoir.

5e cas : *Le presbytère, non qualifié comme tel avant la séparation, est un immeuble quelconque appartenant à la commune.* — Le conseil municipal décide souverainement si cet immeuble doit être loué ou non, à qui il le sera et moyennant quelles conditions. La délibération ne deviendra exécutoire qu'après avoir été approuvée par le préfet statuant en conseil de préfecture, mais, à la différence de ce qui a été observé pour le cas précédent, cette approbation n'est nécessaire que lorsque le bail a une durée de plus de dix-huit ans. Ici le droit commun retrouve son application.

Ceci ne veut pas dire que les baux de moindre durée soient soustraits, dans le cas actuel, au contrôle préfectoral. Si un conseil municipal a décidé de laisser un immeuble au curé à un prix très minime, évidemment inférieur à son prix normal de location, le préfet pourra prétendre que la loi a été violée et prononcer la nullité de la délibération en vertu des articles 63 et 65 de la loi du 5 avril 1884 et en vertu de l'article 2 de la loi du 9 décembre 1905 qui prohibe, dans les budgets des communes, toute subvention, directe ou indirecte, au profit du culte. La décision préfectorale peut, d'ailleurs, être attaquée, comme dans la précédente hypothèse, par la voie du recours pour excès de pouvoir.

II. — L'article 2 de la loi de 1905 s'oppose à ce qu'un curé occupe gratuitement un presbytère, sans bail ni prix de location, avec le consentement exprès ou tacite de la municipalité.

Une circulaire du 3 juin 1907 conseillait, en pareil cas, une sanction budgétaire, telle qu'une réduction de crédits ou l'inscription d'office de recettes correspondant à la valeur locative du presbytère, mais, nous l'avons vu, ce procédé est illégal et a été condamné par le Conseil d'État. Elle préconisait aussi une sanction administrative sous la forme d'une injonction au maire de conclure un bail ou d'expulser le curé, faute de quoi le préfet ferait procéder lui-même à cette expulsion.

Le préfet, nous le savons, ne peut enjoindre au maire de conclure un bail; quant à l'expulsion administrative, ce procédé a été admis par le Conseil

d'État, bien qu'il prête, en droit, à de sérieuses critiques. Le maire de la commune de Triconville (Meuse) avait présenté une requête tendant à l'annulation d'un arrêté par lequel le préfet avait mis en demeure le desservant d'évacuer le presbytère et à ce que le Conseil d'État déclarât nulle et illégale l'apposition des scellés sur ledit presbytère. Le Conseil d'État, par arrêt du 12 mars 1909, a rejeté le pourvoi par les motifs suivants :

Considérant que le conseil municipal de Triconville a décidé, le 15 mai 1907, de laisser au ministre du culte la jouissance gratuite du presbytère communal; que cette délibération, prise en violation de l'article 2 de la loi du 9 décembre 1905 et de l'article 1er de la loi du 2 janvier 1907, qui interdisent aux communes toutes subventions au profit d'un culte, a été déclarée nulle par le préfet; qu'invité à se conformer à la loi, le conseil municipal a refusé de délibérer à nouveau et que le ministre du culte a continué à occuper gratuitement le presbytère ;

Considérant qu'il appartenait au préfet, chargé comme délégué de la puissance publique d'assurer l'exécution de la loi, de faire cesser cette occupation illégale et, qu'à défaut de toute action judiciaire pouvant être exercée par le représentant de l'autorité, il a pu, sans excéder ses pouvoirs, mettre le desservant en demeure de quitter le presbytère, sous peine d'y être contraint par la force; que, si les scellés ont été apposés sur l'immeuble, cette mesure, ordonnée comme suite et complément de l'évacuation forcée des locaux et ayant uniquement pour but d'assurer à cet égard l'exécution de la loi, n'est pas davantage entachée d'excès de pouvoir...

III. — Dans une location de presbytère, la situation respective de la commune et du curé est celle d'un bailleur et d'un preneur ordinaires; il faut donc toujours se référer aux clauses du bail et, si ce dernier est muet sur un point déterminé, aux principes généraux et aux usages locaux.

Il convient de remarquer que plusieurs arrêts de la Commission supérieure de cassation ont accordé à des curés la prorogation quinquennale prévue par l'article 56, 1° de la loi du 9 mars 1918 et par l'article 3 de la loi du 31 mars 1922, parce que, parfois du moins, les presbytères sont des locaux à usage professionnel. Arrêts du 26 mai 1922, du 17 juin 1922, du 7 juillet 1923, etc.

L'arrêt du 17 juin 1922 statuait sur un pourvoi contre une décision de la Commission arbitrale de Saint-Étienne, énonçant que « les fonctions de ministre du culte ne sauraient être assimilées à une profession commerciale ou industrielle en raison de la nature divine que leur attribuent ceux qui en sont investis, que ces fonctions constituent, non pas une profession, au sens grammatical du mot, c'est-à-dire un métier dont le revenu permet à celui qui l'exerce de subvenir à ses besoins, mais bien un véritable sacerdoce exigeant de ceux qui s'y vouent autant de dévouement que de désintéressement. » La Commission supérieure de cassation a répliqué, à bon droit, que le ministère ecclésiastique constitue une véritable profession et a cassé la sentence de la Commission de Saint-Étienne.

IV. — Une dernière question, fort importante, se pose à propos des presbytères : beaucoup de libéralités ont été faites dans le passé à des établissements publics non cultuels, et surtout à des communes, à la charge de concéder gratuitement et à perpétuité, tel immeuble donné ou légué, aux curés successifs de la paroisse.

Deux circulaires ministérielles du 3 juin et du 8 octobre 1908 se sont prévalues du rejet d'un amendement présenté par M. Beauregard pour considérer comme cultuelle et, par suite, déclarer d'exécution impossible, la charge de loger gratuitement les curés successifs. Les arguments invoqués sont les suivants : danger de reconstituer les menses curiales, ignorance légale des curés et des ministres du culte, interdiction par l'article 2 de la loi de 1905 de toute subvention, directe ou indirecte, en faveur du culte. En grande majorité, la jurisprudence s'est approprié, en tout ou en partie, la thèse ministérielle. Voir surtout l'arrêt de la Cour de Cassation du 3 juillet 1911.

Cependant il s'en faut que cette manière de voir s'impose : il n'y a pas subvention, là où il y a acquittement d'une dette; d'ailleurs, la charge de logement gratuit n'est pas cultuelle en soi, et, maintes fois, le *Journal officiel* a mentionné comme charges formellement maintenues par les décrets d'attribution le logement de prêtres âgés, la fondation d'une maison de retraite pour chanoines, etc. Ce sont là des actes matériels que leur caractère différencie des charges pieuses ou cultuelles et dont la nature est indépendante de la profession exercée par les personnes qui en bénéficient. Quant à la reconstitution des menses par un tel procédé, rien ne permet de l'affirmer : les ministres du culte sont des citoyens dépourvus de caractère public, mais ayant les mêmes droits que les autres; c'est chacun d'eux qu'on loge, et non la mense curiale, dans l'immeuble grevé de la charge. On ne peut enfin invoquer à leur préjudice l'article 906 c. c., qui ne permet de gratifier que les individus vivants et viables, car il ne s'agit point, en cette hypothèse, d'une acquisition directe de droit; les bénéficiaires successifs ne sont pas les ayants-cause directs du fondateur, ils n'ont qu'une action contre l'établissement public ou la commune en raison de l'obligation personnelle qui lui a été imposée. Comme on l'a fort justement dit, « si la charge consistait à loger des pauvres, la question ne se soulèverait même pas, dussent-ils appartenir à une catégorie déterminée; le caractère des ministres du culte ne saurait modifier la solution. »

Revue d'organisation et de défense religieuse, 1908, p. 648, article de M. Jouarre; *Revue critique de législation et de jurisprudence*, février 1909, article de M. Perreau; *Revue d'organisation...*, 1911, p. 511, article de M. Régis Ivert; *Recueil Sirey*, 1911-3°, 33, note de M. Hauriou; *Vie catholique*, 20 février 1926, article de M. L. Crouzil; *Répertoire de Fuzier-Herman*, V° *Donation pieuse*, 1926, article de M. J. Delpech.

Lucien Crouzil.

PRESBYTÉRIENS. — Ce nom fut donné aux protestants qui refusent d'admettre l'épiscopat comme distinct du sacerdoce. Pratiquement ce sont les calvinistes, car d'après Calvin le ministre de l'Évangile doit être élu avec le consentement et l'approbation du peuple. L'autorité réside dans le consistoire, réunion des ministres et des anciens; au-dessus, il peut y avoir des synodes régionaux ou généraux, mais y a toujours égalité entre pasteurs et laïques. On distingue :

1° *L'Église presbytérienne d'Écosse*, organisée au covenant du 3 décembre 1557 à Édimbourg par plusieurs puissants seigneurs du pays qui firent venir de Genève John Knox et Melville. Les efforts de Jacques Ier et de Charles Ier pour introduire en Écosse le système épiscopal n'aboutit qu'à l'union des presbytériens d'Angleterre et d'Écosse par l'acte connu sous le nom de *Solemn League and Covenant* (1643). L'épiscopat fut rétabli en Écosse sous Charles II, mais l'Église presbytérienne fut restaurée après la révolution de 1688. Dans le traité d'union de 1707 il fut convenu que le presbytérianisme serait seul reconnu par l'État comme Église établie.

2° *L'Église presbytérienne d'Irlande.* Elle s'est formée de réfugiés écossais sous Charles II; ils obtinrent de Guillaume d'Orange le *donum regium*, traitement de 70 livres que le gouvernement alloue à chaque pasteur.

3° *L'Église presbytérienne des États-Unis.* Elle remonte aux premières années du XVIIe siècle lorsque

Makémie réunit les églises du Maryland, formées surtout d'Irlandais et d'Écossais, de Hollandais et de huguenots venus de France. En 1788, ils formaient quatre synodes avec une assemblée générale au-dessus d'eux. Les mesures rigoureuses prises par le synode de Kentucky pour empêcher l'ordination de ministres illettrés amena une scission qui fut le germe de l'église presbytérienne de Cumberland. En 1822, l' « Église réformée associée » s'unit à l'église presbytérienne, mais il y eut des divisions au sujet des questions des missions et de l'esclavage. En 1861, presque toutes les églises du sud se retirèrent en masse et formèrent une « Assemblée générale de l'église presbytérienne dans les États confédérés d'Amérique ».

4° *L'Église presbytérienne de l'Amérique du Nord.* Elle comprend les « églises réformées associées » et les « églises associées » fondées à différentes époques par des ministres presbytériens et covenantaires venus d'Écosse et réunies en 1858. Elle entretient des missions en Chine, dans l'Inde, en Égypte et en Syrie.

5° *L'Église presbytérienne réformée en Amérique.* Elle réunit les églises associées et réformées qui ont refusé d'adhérer à la fusion mentionnée plus haut. Après avoir reçu pendant longtemps leurs ministres d'Europe, elles se formèrent en 1798 un presbytère indépendant de l'étranger. Le culte se fait de la manière la plus simple, sans orgues ni livres. Les membres refusent d'exercer leur droit politique pour protester contre l'omission dans la Constitution américaine de la reconnaissance de Dieu comme auteur de la loi civile.

6° *Presbytérianisme au Canada.* Il existe depuis la conquête anglaise en 1759. Une fusion s'est opérée le 15 juin 1875.

Conseil Pan-Presbytérien. Il s'est formé à Londres, en juillet 1875, une alliance « des églises réformées du monde entier suivant le système presbytérien ». Des assemblées périodiques veillent aux intérêts des missions, à l'harmonie des confessions diverses, à l'extension des relations fraternelles. On essaie ainsi de corriger les dangers d'émiettement, qui sont nombreux dans cette confession privée de hiérarchie.

René Hedde.

PRESBYTRE, forme savante traduite du grec πρεσβύτερος, qui a normalement donné « prêtre ». Elle est assez communément adoptée par les historiens modernes des institutions et des dogmes en raison de l'obscurité qui plane sur les origines de la hiérarchie et pour réserver le sens précis que purent avoir, pendant un certain temps, les mots qui en désignaient les divers degrés. Pour respecter la même nuance, d'autres préfèrent parler des « anciens » : traduction plus française, mais qui a l'inconvénient de marquer moins nettement la fonction religieuse des personnages en question.

Étymologiquement ce terme est synonyme de vieillard. Mais, sans doute parce que le pouvoir fut, d'ordinaire, confié à des hommes d'âge, il en était venu depuis longtemps à désigner les détenteurs, jeunes ou vieux, de l'autorité publique. A ce titre, sans parler des sociétés profanes, le judaïsme avait ses « anciens », dont on sait le rôle dans l'Évangile. Or ce sont aussi des πρεσβύτεροι qu'on retrouve à la tête des premières communautés chrétiennes : en Asie Mineure, Act., XIV, 23; à Jérusalem, *ibid.*, XI, 30 et XV, 22; à Ephèse, *ibid.*, XX, 17; en Crète, Tit., I, 5. Cf. I Tim., V, 1; I Petr., V, 1-5; Joa., V, 14; II Joa., 1; III Joa., 1. Ils forment tous ensemble un corps, que saint Paul appelle déjà le « presbytérion », I Tim., IV, 14.

Toutes nos habitudes de langage et de pensée nous portent d'instinct à traduire ce mot par « prêtre ». D'autant que le terme ἐπίσκοπος, qui se rencontre à côté, vient à souhait pour compléter la symétrie avec l'état de choses actuel. Mais cette assimilation s'écroule devant le double fait bien connu que ces deux expressions sont encore synonymes dans la langue du Nouveau Testament, cf. Act., XX, 17 et 28; Tit., I, 5-7, et que ἐπίσκοπος s'emploie au pluriel, Phil., I, 1, tout comme πρεσβύτερος, pour désigner les chefs d'une Église locale. D'où a surgi pour les historiens le problème de savoir à quelle réalité précise correspondaient alors ces deux noms. C'est pour ne pas en préjuger la solution par une traduction trop moderne qu'ont été imaginés les termes « épiscope » et « presbytre », transcriptions barbares, mais expressives et fidèles, de l'original grec.

Or la même situation se prolonge dans la littérature des Pères apostoliques. Les « épiscopes » reparaissent dans *Didaché*, XV, 1, et chez saint Clément de Rome, *I Cor.*, XLII, 4; tandis que les « presbytres » sont signalés par saint Polycarpe, *Phil.*, V, 3. Hermas connaît à la fois les deux : une fois les « épiscopes » sont cités par lui à côté des Apôtres, *Vis.*, III, 5, 1; mais, en parlant de l'Église de Rome, il ne mentionne que « les presbytres qui la gouvernent », *Vis.*, II, 4.

Cependant il n'est pas douteux que ces deux termes ne désignent, comme chez saint Paul et saint Luc, la même fonction. D'autres indices, il est vrai, attestent avec certitude l'existence, à la même époque, d'un épiscopat proprement dit. Voir Évêques, t. III, col. 89, 90. Mais le vocabulaire hiérarchique reste encore longtemps imprécis. Pour avoir la distinction nette du corps presbytéral et de l'évêque son chef, il faut arriver à saint Ignace d'Antioche, chez qui elle est courante, v. g. *Philad.*, VIII, 4 et *Smyrn.*, VIII, puis à saint Irénée, *Cont. hær.*, III, 14, 2, *P. G.*, t. VII, col. 914.

Qu'étaient donc ces « presbytres » primitifs? On a conjecturé parfois que c'était un corps d'honoraires parmi lesquels les dignitaires étaient choisis, et ceci ne peut s'entendre qu'en leur accordant le caractère sacré que réclament leurs fonctions. D'autres ont supposé un moment où tous les « presbytres » auraient eu le caractère épiscopal. Mais on peut se contenter d'y voir de simples prêtres, étant donné que l'unité de l'épiscopat est suffisamment attestée par ailleurs pour le même temps.

P. Batiffol, *La hiérarchie primitive*, dans *Études d'histoire et de théologie positive*, 6e édit., Paris, 1920, p. 225-280; F. Prat, *La théologie de saint Paul*, t. I, note Y: *La hiérarchie chez Paul*, Paris, 1908, p. 498-494.

J. Rivière.

PRESCRIPTION. — La prescription est un moyen d'acquérir une propriété par la seule possession assez longue, ou de se libérer d'une obligation par le non-usage. De là deux sortes de prescriptions : l'*acquisitive* et la *libérative*.

I. Valeur. — On peut ne pas apercevoir, de prime abord, la valeur de la prescription, car elle paraît être un injuste dépouillement. Cependant elle est légitime : elle ne fait que consacrer un état de fait, en lui donnant force de loi. Aussi tous les codes civils ou religieux la reconnaissent-ils dans certaines conditions. Le droit naturel ne la fonde pas clairement, mais il l'approuve en la déclarant très utile à la société. C'est pourquoi la prescription vaut en conscience. Sa valeur vient de l'autorité suprême qui la sanctionne, et qui en a le droit en vertu de son *haut domaine* pour déterminer la transmission des biens. Certains veulent la dériver du droit naturel, ou du droit des gens, mais ce n'est ni nécessaire, ni prouvé.

La légitimité de la prescription se démontre par la nécessité. La propriété des biens ne peut rester toujours incertaine, ni les procès se prolonger indéfiniment. La prescription est donc en faveur du bien commun : si l'un ou l'autre en souffre dans une cir-

constance, elle le favorise dans une autre. C'est comme un contrat aléatoire dont tous bénéficient, mais pas à la fois. Les hommes peuvent certainement s'entendre pour établir parmi eux ce *modus vivendi*, qui oblige chacun d'être plus attentif à faire usage de ses biens.

Que la prescription vaut en conscience, la fin de la loi le prouve, car celle-ci n'atteindrait pas son but, si elle était dénuée de valeur morale. D'autre part, les codes eux-mêmes le font entendre. Certains distinguent deux sortes de prescriptions : celle qui transfère les droits, et celle qui limite le temps où l'on peut intenter une action judiciaire. Celle-ci n'est que pour le for externe. Les jurisconsultes en général reconnaissent à la prescription une valeur morale. Le droit canonique l'admet comme cela ressort du Code actuel, can. 1508 sq. Les décrétales de Grégoire IX, le IV[e] concile du Latran l'avaient proclamé auparavant.

II. Règles. — Sans doute, il faut que soient remplies certaines conditions.

1° *Pour la prescription acquisitive*, l'on requiert : *a*) que la chose soit *prescriptible :* quelques-unes ne le sont pas, comme les choses nationales, certaines choses sacrées, les biens des pupilles, etc.; — *b*) que la chose soit *possédée*, c'est-à-dire en qualité de propriétaire, non de locataire ou de dépositaire; — *c*) que la possession soit pacifique et continue, non violente ou intermittente; — *d*) que le *temps requis* pour la prescription soit écoulé : il est fixé par la loi canonique ou civile; — *e*) la *bonne foi*, qui peut être théologique ou juridique. Elle est *théologique* quand on croit prudemment qu'on est propriétaire. Elle est nécessaire tout le temps de la prescription, autrement celle-ci ne vaut pas en conscience. Ainsi l'a déclaré Alexandre III; et le Code canonique le confirme, can. 1512. Cela est évident, car on ne peut garder une chose qu'on sait n'être pas sienne : on doit la remettre aussitôt au propriétaire, sans pouvoir attendre la prescription. Si certaines lois civiles ne la requièrent pas dans des cas déterminés, elles n'obligent pas en conscience, comme l'ont expressément affirmé ceux qui proposèrent la prescription pour le Code civil français. La bonne foi *juridique* est celle que les lois civiles exigent. D'après le droit français, elle consiste à croire que celui dont on a reçu la propriété la possédait véritablement. Il suffit qu'elle existe au début, art. 2269. Elle n'est pas demandée pour une prescription de 30 ans, mais seulement pour une de 20, 10 ou au-dessous; — *f*) Un *titre* transmetteur de propriété. Il y a divers titres : le *vrai*, qui transfère validement la possession; l'*apparent*, qui ne la communique qu'en apparence, à cause d'un vice caché; le *vicieux*, qui ne la transmet pas en droit, comme la location ou le dépôt. Le titre vrai n'est pas requis, autrement la prescription est inutile. Un titre vicieux l'empêche, ce qui fait dire qu'il vaut mieux ne pas avoir de titre que d'en avoir un vicieux. Le titre apparent peut être : *coloré*, quand il a l'apparence du vrai; *putatif*, quand on peut croire prudemment à sa réalité, comme l'achat d'une chose volée; *présumé*, qui est censé exister à cause d'une longue possession. De droit naturel, le titre coloré ou putatif suffit à la prescription, parce qu'il admet la bonne foi; de droit positif au moins, le titre présumé peut pareillement suffire, quand il a duré longtemps, parce qu'une longue possession peut difficilement être sans titre.

2° *Pour la prescription libérative*, ni la possession comme cela se comprend, ni le titre n'est exigé. Il suffit du non-usage de l'obligation. La bonne foi n'est pas requise par la loi civile. Mais l'obligation doit être prescriptible : on ne prescrit pas contre le droit naturel ou divin. La prescription est dite à long terme, quand elle est de 30 ou 10 ans; à court terme, quand elle est de 5 ou 6 ans; à très court terme, quand elle est moindre. La prescription à *long terme* vaut en conscience, car telle paraît être la volonté du législateur. Après un long temps, on peut raisonnablement supposer que la dette a été payée. De plus, il serait trop dur d'avoir à conserver les reçus au delà de 10 ans. D'autre part, il convient de punir l'incurie ou la négligence du créancier. La prescription à *très court terme* ne vaut pas en conscience : les lois le déclarent explicitement ou implicitement. Elles ne refusent l'action au créancier que lorsqu'on peut présumer qu'il a été soldé, mais s'il prouve le contraire le débiteur est obligé de payer. Quant à la prescription à *court terme*, il y a controverse. On peut dire que cela dépend de l'intention du législateur. Il est très probable qu'en France, donc en Belgique, elle vaut en conscience, car le législateur ne permet pas d'exiger le serment du débiteur, ce qu'il fait pour la prescription à très court terme. — Pour la prescription libérative, la bonne foi théologique est requise *généralement*, sinon elle ne vaut pas en conscience. Il y a des exceptions : pour prescrire contre une servitude, l'on n'est pas tenu d'avertir le créancier que son droit va s'éteindre; pour une dette à payer en vertu d'une sentence pénale, l'on peut attendre qu'elle soit exigée par l'autre partie. A proprement parler il n'y a pas ici mauvaise foi, mais seulement attitude passive.

François Gierd.

1. PRÉSENCE DE DIEU. — Bourdaloue, dans sa *Retraite spirituelle*, trop peu connue, *Œuvres de Bourdaloue*, Paris, 1877, t. III, p. 651, écrit : « De tous les exercices de la vie chrétienne et religieuse, il n'en est point où les saints se soient plus adonnés, ni qu'ils aient plus recommandé, que celui de la présence de Dieu. Il est important d'en bien connaître l'obligation, l'utilité et la pratique. » L'obligation, dit-il, en est fondée sur ces principes de foi : Dieu est partout, et Dieu voit tout. Dieu est partout, agit partout : c'est vrai au double point de vue naturel et surnaturel. Son utilité, continue-t-il, « consiste en ce que c'est un souverain préservatif contre le péché, et de plus, une voie courte et abrégée pour arriver à la perfection. » Cette pensée, ajouterons-nous, est de nature, enfin, à assurer la paix et la joie de notre cœur.

Mais comment s'habituer à la pratique de cet exercice si utile et si doux? D'abord, en se pénétrant profondément de ce qui vient d'être dit de ses avantages et des principes sur lesquels il se base. Puis, ou plutôt en même temps, on fera les deux choses qu'indique Bourdaloue : éviter avec soin tout ce qui serait un obstacle à la présence de Dieu, s'assujettir avec fidélité à ce qui est un moyen de l'acquérir et de la conserver.

1. En éviter les obstacles. Ce sont, par exemple, les vains amusements du siècle; certains divertissements où le cœur se répand trop au dehors; certaines joies déréglées qui dissipent l'esprit; certaines sociétés qui nous détournent de nos devoirs; certaines liaisons d'amitié qui nous attachent aux créatures jusqu'à en être occupés; l'excès des désirs, qui nous agitent et qui nous partagent; la véhémence des passions, qui nous altèrent et qui nous troublent; les conversations inutiles, qui nous remplissent l'imagination de bagatelles; les soins superflus qui nous embarrassent; les occupations trop grandes et trop fréquentes, qui nous accablent; mille affaires où nous nous engageons; mille sujets de distraction que nous nous attirons.

Pour posséder le trésor si précieux de la divine présence, il n'est rien que nous ne devions être disposés à quitter.

2. S'assujettir aux moyens d'acquérir et de conserver la présence de Dieu... La prière... Le silence et la retraite : en ayant chaque jour des heures réglées pour vaquer à Dieu et pour se séparer du bruit et du tumulte du monde. L'ordre dans ses actions : n'en faisant aucune que par esprit d'obéissance à Dieu, accomplissant en toutes la volonté et

le bon plaisir de Dieu, cherchant Dieu jusque dans les plus indifférentes et se le proposant pour fin; ne considérant les créatures que comme elles doivent être considérées, c'est-à-dire, que comme les images de Dieu, que comme des miroirs qui nous représentent les perfections de Dieu : le ciel, comme le palais de sa gloire; la terre, comme l'escabeau de ses pieds; les hommes, comme les ministres de sa providence; les prospérités, comme les effets de sa libéralité; les adversités, comme les châtiments de sa justice [ou les épreuves de sa bonté]. Voilà le secret de ne perdre jamais la présence de Dieu. Voilà par où saint Ignace de Loyola s'élevait sans cesse à Dieu. Il ne lui fallait que la vue d'une fleur pour le ravir hors de lui-même et pour lui donner la plus haute idée du souverain Auteur de la nature. Puissions-nous de cette sorte, selon la maxime de l'Apôtre, trouver Dieu partout et en tout!

J. Bricout.

2. PRÉSENCE RÉELLE, expression abrégée du mystère eucharistique, où, sous les espèces sacramentelles, le Christ est véritablement contenu. — I. Le fait de la présence réelle : Doctrine de l'Église. II. Données de l'Écriture. III. Témoignage de la tradition. IV. Mode de la présence réelle : Dogme de la transsubstantiation. V. Conséquences du mystère eucharistique : Extension de la présence réelle. VI. Permanence de la présence réelle. VII. Explication théologique du mystère : Nature de la transsubstantiation. VIII. Les espèces eucharistiques. IX. La présence sacramentelle.

I. Le fait de la présence réelle : Doctrine de l'Église. — Fondée sur les témoignages les plus clairs de l'Écriture, soutenue par une liturgie où s'alimentait la vie quotidienne des fidèles, pratiquement exploitée par l'éloquence et la théologie, la foi de l'Église au mystère eucharistique ne s'est exprimée qu'assez tard dans les documents officiels du magistère, à l'encontre des erreurs qui en vinrent troubler la possession.

Au xi[e] siècle, sous prétexte d'écarter un réalisme trop massif, Bérenger en arrivait à compromettre la présence réelle : c'est pourquoi le serment qui lui fut imposé par Grégoire VII (1079) insiste expressément sur cette vérité, Denzinger-Bannwart, n. 355. La négation est formelle chez Wyclif. Contre lui, le concile de Constance (1415), *ibid.*, n. 583, affirme que le Christ est dans l'Eucharistie « identiquement et réellement d'une propre présence corporelle ». Cf. *ibid.*, n. 666.

Il était réservé au protestantisme de déchaîner contre le mystère eucharistique une opposition radicale qui dure encore. C'est d'ailleurs un des points sur lesquels les réformateurs étaient le plus profondément divisés. Unis contre l'Église, ils se livrèrent entre eux aux plus violentes controverses, au terme desquelles les diverses confessions se sont fixées sur des positions contradictoires.

Hostile à la transsubstantiation, Luther ne croyait pas pouvoir abandonner la présence réelle; mais il la restreignait à la durée de la Cène : c'est la conception qui s'exprime dans la confession d'Augsbourg (1530). Contre cette orthodoxie luthérienne s'éleva la secte des sacramentaires, représentée en Allemagne par Carlostadt et les anabaptistes, en Suisse par Zwingle et son disciple Œcolampade, qui ne voulait admettre qu'une présence figurative diversement expliquée. Bucer entreprit de s'interposer entre les partis rivaux et, après des combinaisons plus ou moins vagues autour du concept de présence spirituelle, fit adopter l'accord de Wittenberg (1536), où tous s'entendirent pour confesser la présence du Christ au moment de la communion.

A ces doctrines antagonistes Calvin opposa le système mitoyen de la présence dynamique, d'après laquelle l'Eucharistie assurerait bien une participation réelle au corps du Christ, mais sans que celui-ci fût présent par sa propre substance : le sacrement n'aurait d'autre rôle que nous faire sentir la réalité de son action. Cette conception intermédiaire a influencé l'Église anglicane; mais elle n'a pas tardé à disparaître dans les Églises calvinistes, qui ne professent plus depuis longtemps que le pur symbolisme, soit, comme on l'a dit, « l'absence réelle ».

La prétention commune à tous les Réformateurs était de restaurer la saine foi scripturaire, pervertie par les subtilités de la scolastique et l'idolâtrie de l'Église. En réalité, leur libre examen obéissait aux inspirations d'un naturalisme latent, que rebutait la hauteur du mystère eucharistique et qui achèverait d'en ruiner bientôt la notion chez leurs héritiers.

Ces négations ont amené le concile de Trente à dresser, dans sa xiii[e] session (11 octobre 1551), l'exposé complet de la foi catholique. Il débute par la profession simple et franche de la présence du Christ tout entier dans l'Eucharistie, présence qui est définie comme « véritable, réelle et substantielle », par opposition à ceux qui parlent d'une présence « en signe, en figure et en vertu », c. 1 et can. 1, Denzinger-Bannwart, n. 873 et 884. Ces trois termes, au fond synonymes, sont destinés à démasquer les diverses nuances de l'erreur.

En même temps qu'il affirme la foi catholique, le concile en indique les sources : savoir la tradition perpétuelle de l'Église et les paroles de l'institution, dont il défend le sens obvie contre les subtiles et criminelles échappatoires des protestants.

II. Le fait de la présence réelle : Données de l'Écriture. — Une double série de textes scripturaires est à la base du dogme eucharistique : ceux des Évangiles, qui nous font connaître la pensée personnelle du Christ, et ceux de saint Paul, où l'on saisit la foi de l'Église apostolique.

1° *Témoignage de saint Jean.* — Au sujet de l'Eucharistie, nos quatre Évangiles se rangent en deux groupes différents : les trois Synoptiques, d'une part, qui racontent l'institution de la dernière Cène, et saint Jean, de l'autre, qui ne contient pas ce récit, mais qui, en revanche, met sur les lèvres du Christ un long discours sur le « pain de vie », où l'Eucharistie trouve sa place.

Ce dernier morceau n'est pas mentionné par le concile de Trente parmi les fondements du dogme eucharistique. La raison en est que le sens littéral en fut longtemps contesté. En effet, plusieurs exégètes médiévaux ne voulaient y voir qu'un développement sur la foi au Christ. Bien entendu, les anciens protestants se rattachèrent à cette interprétation. Mais ajourd'hui tout le monde est d'accord avec raison pour y trouver l'Eucharistie; il n'y a de divergences que sur le moment précis où il commence d'en être question.

L'occasion de ce discours est fournie par le double miracle de la multiplication des pains, Joa., vi, 1-15, et de la marche sur les eaux, *ibid.*, 16-25. Cette relation est suivie d'un beau monologue où se mélangent deux thèmes : l'idée de la foi au Christ et l'image du pain qui en est le symbole. Jésus, qui vient de multiplier les pains matériels, y parle d'abord, ℣. 26-40, du pain qui donne la vie éternelle, figure de sa personne et de sa divine mission : c'est l'image qui évoque l'idée. La dernière partie, ℣. 41-57, est faite des mêmes éléments, mais disposés en ordre inverse : Jésus est le Fils de Dieu qui réclame notre foi et, à ce titre, il devient la nourriture de l'âme ; c'est ici l'idée qui appelle l'image. Au terme de cette exposition, la mention corrélative du pain et du vin, ℣. 53-56, venant après une prédiction voilée de sa mort future ℣. 51, ne peut que faire penser au sacrement des autels. De simplement christologique, le discours du Christ est devenu eucharistique.

Une fois admise cette interprétation, le sens de ses paroles n'est pas contestable. La chair du Christ est une nourriture qu'il faut manger, son sang un breuvage qu'il faut boire. Évidente allusion à un état de choses où les fidèles ont l'assurance de puiser la vie dans la réception d'un pain et d'un vin mystérieux dont ils se nourrissent, parce qu'ils savent que ce pain est la chair même du Christ et ce vin son propre sang. Aux éléments eucharistiques sont attachés, ℣. 57-59, les mêmes effets spirituels qu'au mystère même de l'Incarnation. Le ℣. 63, que l'on a parfois invoqué en faveur du symbolisme, veut dire seulement qu'il s'agit ici de réalités mystiques où les sens n'ont rien à voir.

2° *Témoignage des Synoptiques.* — De la promesse contenue dans le quatrième Évangile les trois autres rapportent la réalisation. Le décret *Lamentabili*, n. 46, Denzinger-Bannwart, n. 2046, prescrit de tenir pour historique tout le récit de la dernière Cène dans saint Paul, I Cor., XI, 23-25. Décision qui vaut également pour les relations parallèles des trois Synoptiques, Matth., XXVI, 26-29; Marc., XIV, 22-25; Luc., XXII, 15-20.

Ces textes présentent entre eux quelques divergences de détail. Mais de tous il ressort que Jésus, au cours de la dernière Pâque célébrée avec les siens la veille de sa mort, après avoir béni le pain et le vin, les a distribués à ses disciples en leur adressant des paroles dont les deux premiers évangélistes semblent fournir la version la plus simple et la plus primitive : « Ceci est mon corps; ceci est mon sang, le sang de la nouvelle alliance. » Saint Paul, duquel dépend saint Luc, donne pour le vin cette formule plus complexe et qui schématise un peu la précédente : « Cette coupe est la nouvelle alliance en mon sang. »

Il n'est pas possible de se méprendre sur la signification de ces paroles. Du pain qu'il donne à ses disciples Jésus prononce que c'est son corps; du vin qu'il leur présente à boire il ajoute que c'est son sang. Toute la scène est orientée vers le Calvaire et rien n'est plus propre à mettre sous les yeux des Apôtres la mort sanglante du Sauveur que le pain brisé en morceaux et le vin qui rougit le calice. Il y a donc là tout d'abord une annonce prophétique du drame qui va se dérouler le lendemain.

Mais les paroles du Christ donnent à ce geste une portée qui dépasse le pur symbole. Elles signifient que d'ores et déjà ce pain rompu *est* son corps, que ce vin répandu *est* son sang. Du visible à l'invisible le rapport est direct et continu. La gravité de l'heure et le caractère d'institution que présente le nouveau rite pascal achèvent de donner tout son sens à ce repas d'adieux. Sous les éléments matériels qui représentent dès maintenant sa mort et en perpétueront dans la suite le souvenir, Jésus entend assurer aux siens la réalité de sa présence.

Il n'est pas d'arguties auxquelles les anciens protestants n'aient recouru pour échapper à l'évidence de ces textes. Leur méthode consistait à relever les passages scripturaires, tels que Joa., X, 7, 9; Matth., XIII, 37; Luc., VIII, 11, où le verbe *est* exprime un rapport de figure et non d'identité. Et il faut bien se rendre compte que ce sens allégorique n'a rien d'impossible, qu'il s'impose même parfois quand le contexte le réclame; mais ici le texte et les circonstances contribuent à l'exclure. Tous les exemples cités sont empruntés à des paraboles, où les locutions figurées sont dans le style, tandis qu'à la dernière Cène nous sommes en présence de paroles pratiques et réalisatrices, qui ne peuvent, sous peine d'équivoque, être dites ou comprises qu'au sens propre.

On insiste que, dans saint Paul, I Cor., XI, 25, et saint Luc, XXII, 20, le même verbe *est* demande une interprétation large. Seulement ceci ne tient pas à la nature du terme, mais à celle des objets qu'il unit. La métonymie, d'ailleurs transparente, que contiennent ces textes contraste avec la limpidité littérale des autres.

En général, la critique moderne a fait bonne justice de cette exégèse chicanière. On reconnaît assez volontiers, dans les écoles les plus incroyantes, le réalisme qui ressort de l'institution eucharistique; mais c'est pour en refuser à Jésus la paternité. Pour les uns, la scène tout entière serait une création de la foi apostolique. Ceux qui en veulent retenir comme historique un certain minimum n'y voient plus qu'une parabole dont le Christ n'a pas fourni la clef, qui serait sans doute à chercher dans les perspectives eschatologiques de l'Évangile.

Les raisons qui démontrent l'authenticité de la dernière Cène ont été indiquées ailleurs. Voir EUCHARISTIE, t. III, col. 56, 57. Il suffit d'ajouter ici que la mystérieuse transcendance de son contenu est une garantie supplémentaire. Autant on peut concevoir que leur foi en Jésus, appuyée sur le souvenir de ses suprêmes paroles, leur ait fait admettre qu'ils possédaient dans la commémoraison eucharistique la réalité de sa présence, autant on voit mal d'où aurait pu sans cela leur venir raisonnablement cette conviction. Plus encore que le fait des relations évangéliques de la Cène, le sens religieux dont elles sont chargées exige que l'origine en remonte à Jésus.

3° *Témoignage de saint Paul.* — Non content de rapporter l'institution de la Cène par le Christ, saint Paul en a commenté pour son compte la signification. Tandis que les évangélistes ne sont que les témoins de l'Eucharistie, il en est déjà le théologien.

Sa doctrine sur ce point se laisse entrevoir dans trois passages successifs de la même Épître aux Corinthiens. Dans le premier, I Cor., X, 1-6, il expose que la nourriture et la boisson « spirituelles » des Israélites dans le désert étaient « la figure » de ce qui se passe chez les chrétiens. Mais, si cet allégorisme fait penser au rite eucharistique, il le fait seulement connaître comme un moyen d'entrer avec le Christ dans un certain rapport, sans autrement le définir.

A la suite, *ibid.*, ℣. 16-21, pour détourner les fidèles des cultes idolâtriques, saint Paul compare les sacrifices païens à ceux du judaïsme et du christianisme, les uns et les autres ayant pour effet de mettre ceux qui les offrent en « communion » avec la divinité à laquelle ils sont offerts. L'Eucharistie fait communier au corps et au sang du Christ, comme les offrandes des Gentils les font communier avec les démons et celles des juifs avec « l'autel », c'est-à-dire avec Dieu. Rapport qui suppose une présence mystique du Christ dans l'oblation à laquelle participe le chrétien.

Enfin le récit de l'institution eucharistique est accompagné de commentaires, *ibid.*, XI, 26-34, qui en précisent le sens. L'Eucharistie rappelle la mort du Christ « jusqu'à ce qu'il vienne ». En conséquence, elle mérite tout respect : s'en approcher indignement, c'est se rendre « coupable du corps et du sang du Christ ». A chacun donc d'éprouver auparavant sa conscience. Cette obligation laisse deviner la dignité toute spéciale de ce rite : l'Apôtre en découvre le secret quand il invite les fidèles à « discerner le corps du Seigneur ». Les commentaires de saint Paul répondent aux paroles de l'institution : le « repas du Seigneur » consiste en ce qu'il s'y donne lui-même en nourriture aux siens.

Sous des formes différentes suivant les occasions, l'Écriture affirme partout la présence personnelle du Christ dans les éléments que l'Église consacre en mémoire de lui.

III. LE FAIT DE LA PRÉSENCE RÉELLE : TÉMOI-

GNAGE DE LA TRADITION. — De cette foi eucharistique si nettement contenue dans l'Écriture l'Église n'a fait, au cours des âges, que conserver et analyser progressivement le trésor, sans qu'il y ait, à cet égard, aucune trace de divergences ou seulement du moindre débat.

Les deux premiers siècles nous ont laissé des témoignages assez nombreux pour voir combien le mystère eucharistique tient déjà de place dans la vie de l'Église, et d'autant plus précieux que plus indépendants de toute théorie. Ainsi la *Didaché*, IX-X, reproduit trois formules d'action de grâces, où il est question, en termes d'un mysticisme contenu qui s'inspire beaucoup de saint Jean, du « pain rompu » et de la « sainte vigne » de David, l'un et l'autre source de vie pour qui s'en approche d'un cœur pur. Saint Ignace appelle proprement l'Eucharistie la « chair du Christ », *Smyrn.*, VII, 1, et la présente, *Eph.*, XX, 2, comme un « remède d'immortalité ».

De saint Justin nous avons une description détaillée de la synaxe primitive, qu'il rattache à la Cène rapportée dans les « mémoires des Apôtres » et qu'il explique dans le sens du plus pur réalisme. « De la manière, dit-il, dont, fait chair par le Verbe de Dieu, Jésus-Christ notre Sauveur eut une chair et du sang pour notre salut, ainsi également nous avons appris que l'aliment eucharistié par un discours de prière qui vient de lui... est la chair et le sang de ce Jésus fait chair. » *Apol.*, I, 66, *P. G.*, t. VI, col. 428, 429. Saint Irénée, qui reproduit également le récit de l'institution, tire argument de l'Eucharistie pour établir contre les gnostiques que le Christ n'est pas différent du démiurge. « Comment constera-t-il pour eux que le pain eucharistié est le corps de leur Seigneur et que le calice [est celui] de son sang, s'ils ne le reconnaissent pas comme le Fils de l'auteur du monde? » *Cont. haer.*, IV, 18, 4, *P. G.*, t. VII, col. 1027.

A ces témoignages littéraires s'en ajoutent de réels. C'est en premier lieu le fait des liturgies, dont l'existence est dès lors certaine, encore que les textes connus soient plus récents. Par ce que l'on en peut deviner d'après saint Justin et la *Didaché*, leurs formules et leurs rites étaient autant d'attestations vivantes de la présence réelle. La même note résonne dans la célèbre inscription d'Abercius, qui se souvient d'avoir reçu de l'Église, avec le pain eucharistique, le « poisson » mystérieux qui symbolisait le Christ. Il n'est pas jusqu'à la calomnie populaire qui accusait les chrétiens de boire le sang d'un enfant par eux égorgé où l'on ne trouve un écho déformé de la même foi.

Ces attestations se multiplient à partir des IIIe et IVe siècles, au point de défier tout essai d'énumération. Elles s'alimentent tour à tour aux textes de l'Écriture, aux données de la liturgie, dont saint Cyrille de Jérusalem, saint Ambroise et l'auteur du traité *De sacramentis* ont rédigé le commentaire à l'adresse des catéchumènes, voire même aux controverses dogmatiques, où l'Eucharistie intervient à titre d'argument.

De ce concert aux mille voix se dégage l'affirmation claire, constante et unanime, de la foi catholique. Elle retentit en formules variées chez les Pères. Chez les Occidentaux, Tertullien parle du pain où le Christ nous présente son propre corps, *Adv. Marc.*, I, 14, *P. L.*, t. II, col. 262. « Pain d'où se fait la chair du Christ », comme s'exprime l'anonyme *De sacramentis*, IV, IV, 14, *P. L.*, t. XVI, édit. de 1845, col. 440. Car « sur la vérité de cette chair et de ce sang il n'y a pas la moindre possibilité du doute », d'après saint Hilaire, *De Trinit.*, VIII, 14, *P. L.*, t. X, col. 247.

Les Orientaux ne tiennent pas un langage moins ferme. Origène, malgré ses propensions à l'allégorisme, appelle courâmment l'Eucharistie « le corps du Christ ». *In Exod.*, hom., XIII, 3, *P. G.*, t. XII, col. 391. L'épiclèse de Sérapion contient cette formule d'une absolue clarté : « Que le pain devienne corps du Verbe..., que le calice devienne sang de la vérité. » Saint Cyrille de Jérusalem commente en ces termes les paroles de l'anamnèse : « Le Christ ayant déclaré et dit du pain : Ceci est mon corps, qui osera désormais douter ? » Et de même pour le vin : « Qui osera dire que ce n'est pas son sang ? » *Cat.*, XXII, 1, *P. G.*, t. XXX, col. 1097.

A l'occasion, les uns et les autres trouvent dans l'Eucharistie une raison d'exciter la religion des fidèles. Dans les débats christologiques du Ve siècle, l'Eucharistie est invoquée contre Nestorius pour établir la divinité du Christ, tandis que l'union hypostatique est à son tour requise pour expliquer la vertu vivificatrice du sacrement.

Plus importants que ces témoignages individuels est le témoignage collectif de la liturgie, dont les paroles de la dernière Cène forment partout le centre et autour desquelles se développent les formules de respect ainsi que les gestes d'adoration.

Sur cette foi réaliste s'ébauchent quelques essais d'explication pour en rendre compte, mais où se trahissent des tendances diverses et, au total, bien des tâtonnements.

A travers les IVe et Ve siècles, on saisit d'abord un courant qu'on pourrait appeler spéculatif, qui, tout en affirmant la présence réelle, aboutit pour l'exprimer à des expressions sur lesquelles on s'est parfois mépris. Chez les Grecs, il était courant de dire que les éléments consacrés sont la « figure » ou le « symbole » du corps et du sang de Jésus. Formules qui tendaient à marquer que le corps du Christ n'est pas présent dans son être physique et à l'état de réalité matérielle; que les éléments eucharistiques subsistent dans leur nature propre et restent seuls perceptibles à nos sens; que, par conséquent, la solution de cette antinomie est à chercher dans un certain rapport entre les éléments terrestres et le corps invisible du Christ. Mais ce rapport entrevu y était trop gauchement exprimé. Sans s'opposer à la présence réelle, cette première théologie eucharistique en donnait une interprétation inadéquate et qui ne devait pas durer.

En même temps, un autre courant théologique, d'inspiration plus réaliste et positive, posait au premier plan la réalité de la chair et du sang du Christ. On le rencontre surtout chez les Occidentaux; mais le contact avec la liturgie traditionnelle l'entretenait aussi chez plusieurs théologiens d'Orient. Ici la foi de l'Église était mieux exprimée; mais ce langage populaire n'en donnait pas d'explication, si même il ne risquait parfois de la compromettre en accréditant un matérialisme grossier.

Parce qu'il était le plus imparfait, le premier courant finit par être peu à peu éliminé. Sous l'influence d'une exégèse liturgique et scripturaire plus littérale et aussi par réaction contre le nestorianisme, la théologie orientale abandonna les mots de « symbole » ou autres semblables et le terme d' « antitype », consacré par un long usage, n'y resta plus que pour désigner les éléments eucharistiques avant la consécration. En Occident, la terminologie et la pensée furent toujours plus réalistes. Cependant sa théorie générale des sacrements permettait à saint Augustin d'appliquer à l'Eucharistie les termes de « signe » et de « figure ». Le problème des espèces eucharistiques était posé sans être encore résolu.

Des mêmes préoccupations surgit la doctrine du corps « spirituel », destinée à concilier la présence réelle qu'exigeait la foi avec les données évidentes de la raison. Saint Augustin en fut un des principaux artisans. Mais, si cette conception permettait d'échapper à une matérialisation répugnante de l'Eucharistie, elle n'affirmait pas suffisamment l'identité du

corps eucharistique et du corps historique du Christ.

Ce double déficit de la théologie patristique en matière d'Eucharistie suscita, dès le haut Moyen Age, un effort de précision et de recherche qui fut le prélude de la scolastique. Au IXe siècle, une première controverse mit aux prises deux moines de Corbie : Paschase Radbert et Ratramne, celui-là érudit et conservateur, celui-ci dialecticien déjà plus subtil, sur la question toujours pendante de savoir dans quel sens il y a figure dans l'Eucharistie et jusqu'à quel point le corps du Christ dans le sacrement est spirituel ou identique au corps né de Marie. Ces discussions ne mettaient d'ailleurs pas en cause le dogme, qui était de part et d'autre loyalement accepté; mais elles dénotaient un premier éveil de la réflexion théologique, d'où devait sortir une intelligence plus exacte du mystère.

Le débat se rouvrit, au XIe siècle, avec Bérenger, dont les erreurs amenèrent les défenseurs de l'orthodoxie : Lanfranc de Cantorbéry, Guitmond d'Aversa, Alger de Liége, à une analyse plus rigoureuse de la présence réelle dont ils maintenaient avec l'Église la stricte vérité. Ces efforts successifs préparaient la synthèse spéculative des XIIe et XIIIe siècles, dont les solutions, dans l'ensemble, dominent encore maintenant notre théologie.

A sa manière, cette laborieuse élaboration théologique est une nouvelle preuve de la foi de l'Église en la présence réelle. Ses interprètes auraient-ils pris tant de peine, s'ils n'avaient eu le clair sentiment d'un mystère ineffable qu'il s'agissait de sauvegarder à tout prix ?

IV. Mode de la présence réelle : Dogme de la transsubstantiation. — Aussi bien que le fait, le mode de la présence réelle appartient à la foi. Le mystère eucharistique se complète par l'idée de la conversion substantielle du pain et du vin au corps et au sang du Christ.

Cette doctrine fut combattue par Bérenger, au Moyen Age, et, plus tard, par Wyclif et tous les réformateurs. Luther, qui admettait la présence réelle, l'expliquait par l'union personnelle du Christ aux éléments eucharistiques : acte analogue à celui de l'Incarnation et qui a reçu par analogie le nom d'impanation.

Voilà pourquoi la rétractation imposée à Bérenger parle du pain et du vin « substantiellement convertis » à la chair et au sang du Sauveur. Denzinger-Bannwart, n. 355. Formule qui se retrouve dans le décret aux Arméniens, *ibid.*, n. 698. Le verbe « transsubstantier » apparaît déjà au IVe concile du Latran, c. I, *ibid.*, n. 430, cf. n.416, puis dans la profession de foi des grecs au IIe concile de Lyon, *ibid.*, n. 465, et dans le décret du concile de Florence pour les jacobites, *ibid.*, n. 715. D'où est venu le mot abstrait « transsubstantiation », inséré dans un décret de Benoît XII sur les erreurs des Arméniens (1341), *ibid.*, n. 544. Corrélativement Wyclif est condamné par le concile de Constance pour avoir enseigné que « la substance du pain et du vin matériels demeurent dans le sacrement ». *Ibid.*, n. 581, cf. n. 666.

Au terme de ces interventions du magistère, se place la définition du concile de Trente, c. IV et can. 2, *ibid.*, n. 877, 884, qui unit en un texte très étudié les deux expressions, simple et technique, de cette foi. D'après les paroles du Christ et la constante persuasion de l'Église, il affirme tout d'abord la conversion substantielle des éléments eucharistiques et ajoute immédiatement que ce fait a reçu très à propos, dans la langue de l'Église, le nom propre de transsubstantiation.

En conséquence, ce terme figure dans les professions de foi postérieures, *ibid.*, n. 997 et 1469, et la bulle *Auctorem fidei* le maintient expressément contre les jansénistes de Pistoie, qui tendaient à l'évincer comme une subtilité d'école, *ibid.*, n. 1529. Au XIXe siècle, deux décrets du Saint-Office (7 juillet 1875 et 14 décembre 1887) en protègent encore le concept contre certaines théories erronées. *Ibid.*, n. 1843-1846 et 1919-1921. Il n'est donc pas douteux que la transsubstantiation ne soit professée par l'Église comme l'explication authentique de la présence réelle.

En effet, cette doctrine sauvegarde la stricte vérité des paroles de l'institution. S'il y a eu changement substantiel, Jésus peut vraiment dire, en présentant cet objet qui garde toutes les apparences du pain : « *Ceci* est mon corps » et de même pour le vin : « *Ceci* est mon sang. » Terme volontairement vague et qui se comprend s'il y a dépossession du sujet au profit de l'attribut. Au contraire, si le pain et le vin gardent leur nature il faudrait dire : « Ce pain est mon corps » etc. Paradoxe inacceptable; car la réalité persistante du pain exclut manifestement celle du corps.

Non seulement la transsubstantiation correspond au langage adopté par le Christ, mais elle est logiquement postulée par l'idée qu'il énonce. En disant : « Ceci est mon corps, ceci est mon sang », Jésus ne prononce pas un vain mot : sa puissance réalise ce que ses lèvres affirment, savoir une identité entre deux êtres jusque-là disparates. N'est-ce pas signifier qu'un changement s'est produit de l'un à l'autre, savoir du pain et du vin qu'il offre à son corps et à son sang qu'il y déclare désormais réellement contenus? Or ce changement n'a évidemment pas lieu dans les propriétés extérieures, qui demeurent comme auparavant. C'est donc qu'il se produit dans une région que les sens n'atteignent pas. Traduit en langage philosophique, ce raisonnement revient à dire : des éléments eucharistiques il reste bien les formes sensibles; mais ce qui en faisait proprement la réalité, c'est-à-dire la substance, est devenu le corps et le sang du Christ.

Ainsi le dogme de la transsubstantiation n'est, en somme, que celui de la présence réelle dûment compris jusqu'en ses dernières profondeurs. On doit reconnaître néanmoins que ces déductions seraient malaisément décisives sans l'appoint de la tradition.

Il est non moins certain qu'elles ne sont pas évidentes au premier abord. Au Moyen Age, Scot et toute l'école nominaliste niaient qu'on puisse, au nom de la dialectique seule et sans recourir à l'enseignement de l'Église, tirer des paroles évangéliques le fait de la transsubstantiation. On ne sera donc pas surpris que cette pleine compréhension de la foi eucharistique ait demandé un long développement.

Pendant les premiers siècles, la présence réelle est affirmée sans que les Pères éprouvent encore le besoin d'en fournir l'explication. Déjà cependant le germe de la transsubstantiation est implicitement contenu dans la fermeté de leur réalisme. Si le pain et le vin eucharistiques ne sont plus des « éléments ordinaires », comme s'exprime déjà saint Justin, n'est-ce pas dire qu'ils sont intérieurement changés?

L'idée de conversion se dégage d'une manière encore plus explicite à partir du IVe siècle. En adoptant les termes de « symbole » et de « figure », l'ancienne théologie grecque envisageait plutôt la réalité même du pain et du vin par rapport au Christ. Mais il est déjà significatif qu'à propos de l'Eucharistie saint Cyrille de Jérusalem invoque le miracle de Cana, *Cat.*, XXII, 2, *P. G.*, t. XXXIII, col. 1097-1100, tandis que saint Grégoire de Nysse parle expressément du « pain sanctifié qui se transforme au corps du Dieu-Verbe », *Orat. cat. magna*, 37, *P. G.*, t. XLV, col. 96, et que saint Jean Chrysostome écrit de la consécration : « Cette parole métamorphose les oblats. » *In prodit. Judæ*, hom., I, 6, *P. G.*, t. XLIX, col. 380.

Ce mouvement fut un instant contrarié par les controverses christologiques du v^e^ siècle. L'analogie de l'Incarnation, qui comporte la subsistance de deux natures distinctes dans l'unique personne du Verbe, fit dire à quelques adversaires du monophysisme que, dans l'Eucharistie, les éléments corporels sont unis au Fils de Dieu sans rien perdre de leur être propre. Mais les progrès croissants du réalisme amenèrent finalement les théologiens orientaux à revenir au concept de transformation.

En Occident, la conversion eucharistique s'affirme sans ambages. « Du pain se fait le corps du Christ », écrit l'anonyme *De sacramentis*, IV, IV, 14, *P. L.*, t. XVI, édit. de 1845, col. 440. Saint Ambroise attribue aux paroles de Christ, *De myst.*, IX, 50, *ibid.*, col. 405, le pouvoir de « changer la nature » des éléments. Ailleurs, il emploie dans le même sens le verbe « transfigurer », *De fide*, IV, 10, 124, *ibid.*, col. 641, qui lui survécut assez longtemps, et le sacramentaire gélasien fait dire à l'évêque dans l'ordination des prêtres : « Que leur bénédiction transforme le pain et le vin au corps et au sang de ton Fils. »

Ces diverses formules se transmirent au Moyen Age et on s'explique par là que le terme de « conversion » y fût usuel dès les controverses du IX^e^ siècle. Les analyses provoquées par les erreurs de Bérenger eurent pour résultat de préciser qu'il s'agit d'une « conversion substantielle », terme qui tout à la fois en marquait la réalité et la situait dans l'ordre de la substance par opposition aux accidents. Dans cette voie, le mot de transsubstantiation n'avait que l'avantage d'une plus grande rigueur technique. Le premier témoin connu en est Étienne de Baugé, évêque d'Autun († 1139-1140). A partir de cette époque, il devient courant dans le langage de la théologie et, à l'occasion, de l'Église.

Il est loisible à l'histoire de relever les phases de ce progrès de la doctrine et de la terminologie eucharistiques. Ce qui importe, c'est de reconnaître que le terme de transsubstantiation n'introduisait pas de réalité nouvelle, et c'est pourquoi il s'est si paisiblement et si rapidement acclimaté. Dans son fond, il ne faisait que reprendre sous une forme plus savante le concept traditionnel de conversion, l'un et l'autre n'étant destinés qu'à traduire avec une plénitude et une précision croissantes la foi commune en la présence effective du Christ sous les éléments sacramentels.

V. Conséquences du mystère eucharistique : Extension de la présence réelle. — Il suffit de bien comprendre ces prémisses fondamentales pour arriver à une première conclusion, également consacrée par le magistère, sur l'extension de la présence eucharistique.

Aucun croyant ne doute que l'Eucharistie ne lui procure la présence totale du Christ. Sans doute les paroles sacramentelles n'aboutissent directement et par leur vertu propre qu'à son corps et à son sang. Mais, puisque le Christ est désormais vivant et immortel, Rom., VI, 9, ces éléments de son être physique sont inséparables de son âme. Et comme son humanité ne cesse pas d'être hypostatiquement unie à la divinité, cette double concomitance naturelle et surnaturelle met, en fin de compte, dans le sacrement sa personne tout entière, telle que nous la fait connaître la foi. Déjà esquissée par le décret aux Arméniens, Denzinger-Bannwart, n. 689, cette pleine extension de la présence réelle est spécialement analysée par le concile de Trente, c. III, *ibid.*, n. 876.

Cependant l'Eucharistie comporte une double matière. D'où s'est posée la question de savoir si le Christ est présent sous chacune des deux espèces. Par leur insistance à réclamer l'usage du calice, les protestants, après les hussites, accréditaient pratiquement, s'ils ne la professaient en théorie, la solution négative. Déjà le concile de Constance, non content de régler le problème disciplinaire, justifie sa décision en affirmant que « le corps et le sang du Christ sont véritablement tout entiers sous l'espèce du pain aussi bien que du vin ». Denzinger-Bannwart, n. 626. Principe qui se retrouve dans le décret aux Arméniens, *loc. cit.*, et que le concile de Trente a formellement défini, *loc. cit.* et can. 3, *ibid.*, n. 885.

Le quatrième Évangile, en effet, rattache les bienfaits de la communion aussi bien au pain seul, Joa., VI, 50, 51, 57, 59, qu'au pain et au vin réunis, *ibid.*, 53, 54. Pour saint Paul également, le sacrilège tient à l'usage indigne de l'un ou de l'autre, I Cor., XI, 27. Les variations de la discipline ecclésiastique sur l'usage des deux espèces, voir Communion, t. II, col. 311, procèdent de la même conviction. En laissant tomber peu à peu l'ancienne pratique de la communion sous l'espèce liquide, on ne saurait admettre que l'Église ait pu frustrer ses fidèles de l'Eucharistie. De son côté, la raison exige impérieusement l'indivisibilité du Christ glorieux.

Ce qui est vrai du tout doit l'être des parties. Aussi les mêmes textes conciliaires enseignent-ils que le Christ est présent sous chacune des parcelles séparées du pain et du vin. En effet, à la Cène, le pain a été béni, selon toute vraisemblance, avant d'être rompu et le vin n'a été certainement bu qu'après sa consécration. L'Église a toujours prescrit de traiter avec respect les menus fragments des espèces eucharistiques et la fraction du pain se retrouve dans toutes les liturgies. A Rome, un morceau du pain consacré à la messe pontificale était mis en réserve, sous le nom de *fermentum*, pour être mêlé à l'oblation des autres prêtres. Il est d'ailleurs dans la logique du sacrement que la présence réelle suive celle des espèces. Sinon, comment la communion serait-elle seulement possible?

Rien, au demeurant, ne permet de concevoir pourquoi la présence du Christ surgirait ici tout d'un coup. D'où il faut conclure, contre quelques rares théologiens, qu'elle est acquise sous chaque partie de chaque espèce avant comme après leur séparation. Et ceci n'oblige pas à multiplier le Christ : il s'agit d'un acte unique susceptible de dédoublements successifs avec la division des espèces, de même que l'âme se trouve dans toutes les parties du corps, que la première image reparaît dans chaque fragment d'un miroir brisé.

VI. Conséquences du mystère eucharistique : Permanence de la présence réelle. — Pour éviter le culte de l'Eucharistie, où il voyait une forme et une source de l'idolâtrie papiste, Luther avait imaginé la présence *in usu*, c'est-à-dire restreinte à l'instant de la communion, et les sacramentaires finirent par se rallier à cette formule. Contre cette erreur le concile de Trente a défini, c. III et can. 4, n. 876 et 886, que la présence réelle est absolument indépendante de l'usage que nous pouvons en faire et qu'elle se prolonge après la communion aussi bien qu'elle commence avant.

De fait la scène de l'institution est directement contraire à la conception luthérienne : le Christ y bénit le pain et le vin avant de les distribuer et ses paroles, qui réalisent la présence réelle, ne peuvent qu'obtenir leur effet aussitôt prononcées. Sans l'établir expressément, elle favorise, au moins par son esprit, la croyance catholique en une présence permanente.

Ce que l'Écriture insinue, la tradition de l'Église l'a peu à peu formellement développé. Le réalisme des Pères est toujours absolument inconditionné : ce qui exclut toute idée d'une limite au sens des protestants.

Au contraire, l'usage est attesté de très bonne heure, soit de porter l'Eucharistie aux malades ou aux prisonniers, soit même de la garder à domicile pour les cas pressants. Ces communions faites en dehors de la synaxe liturgique ne se comprendraient pas sans l'idée que la présence réelle lui survit, qu'elle est un fait objectif qui commande l'usage du sacrement au lieu d'en découler.

D'un point de vue rationnel, on ne voit pas pourquoi la présence du Christ serait momentanée, dès là qu'elle est réelle; il faudrait pour l'affirmer des raisons spéciales qui n'apparaissent pas. Au surplus, il est fort difficile, pour ne pas dire impossible, de savoir où commence exactement l'usage : la conception protestante compromet la présence réelle en risquant de la ramener au rang d'un phénomène subjectif.

Rien, au contraire, n'est plus satisfaisant que la doctrine de l'Église. Produite par la conversion substantielle qu'opèrent les paroles créatrices de la consécration, la présence réelle doit logiquement durer autant que les éléments eucharistiques eux-mêmes et dans les mêmes conditions. Qui ne voit, au demeurant, combien le fait de cette présence permanente est bienfaisant pour le cœur et favorable à la piété? Dans l'Eucharistie ainsi conçue l'Église retrouve, à la lettre, le touchant mystère de l'Emmanuel.

Comme application de ce principe, le concile de Trente a spécialement justifié la coutume de conserver l'Eucharistie dans les églises et de la porter aux malades avec honneur. Voir c. VI et can. 7, n. 879 et 889. Il n'y a rien que de raisonnable dans ces pratiques, qui sont aussi anciennes que la liberté de l'Église.

La permanence de la présence réelle autorise et appelle également le culte de la sainte Eucharistie. Et comme c'est le Verbe incarné qui s'y trouve contenu, ce culte n'est autre que l'adoration. En revendiquant cette vérité contre les protestants, c.V et can. 6, n. 878 et 888, le concile de Trente n'a fait que tirer la conséquence pratique de la foi de l'Église. L'objet principal de cette adoration est la personne du Christ Fils de Dieu; mais les espèces eucharistiques par où se réalise sa présence y ont part à titre participé.

Autant le principe du culte eucharistique est certain, autant les formes en furent variées. Durant les premiers siècles, il n'y en eut pas d'autre que la liturgie de la messe. Le Moyen Age vit naître la fête, les processions et expositions publiques du Saint-Sacrement, dont le concile de Trente, *loc. cit.*, a voulu prendre expressément la défense. A quoi s'ajoute, depuis les temps modernes, la pratique des visites privées. Ce sont là autant d'expressions dans la vie religieuse de la même croyance fondamentale à la présence du Christ parmi nous.

VII. Explication théologique du mystère : Nature de la transsubstantiation. — Bien que de nature profondément mystérieuse, l'Eucharistie peut et doit être soumise à de respectueuses investigations et les analyses de l'École, sans en supprimer toutes les ombres, arrivent à la rendre suffisamment intelligible. De cette systématisation théologique c'est la transsubstantiation qui constitue la clef.

En la qualifiant de « merveilleuse et singulière conversion », le concile de Trente, can. 2, n. 884, marque le genre auquel elle appartient et dont il faut, en tenant compte de ce qu'elle présente d'unique, sauvegarder pourtant les traits essentiels. Par conversion on entend le passage d'un être à un autre. Dans la nature, le cas le plus ordinaire est celui des conversions accidentelles, qui ne modifient que les propriétés extérieures; mais il existe aussi des conversions substantielles, telles que les combinaisons chimiques, où un corps devient vraiment autre. Cependant ces conversions elles-mêmes ne supposent jamais qu'un changement de matière ou de forme : le mystère eucharistique a ceci de spécial qu'il comporte la conversion de la substance tout entière. En quoi la transsubstantiation se range parmi les œuvres surnaturelles de Dieu.

Quelques anciens théologiens croyaient pouvoir la réduire à un simple changement de matière ou de forme; mais ces opinions sont périmées depuis le concile de Trente. Chez les modernes, on a proposé de l'entendre, par analogie avec l'Incarnation, en ce sens que les éléments eucharistiques auraient, après la consécration, le corps et le sang du Christ pour substratum, à la façon dont sa nature humaine subsiste dans et par sa nature divine. En fonction de tout un système à base psychologique, Rosmini l'expliquait par le fait que le Christ étendrait aux éléments consacrés l'action de son principe sentant. Ces théories ont été désavouées par l'Église. Denzinger-Bannwart, n. 1843-1846 et 1919, 1920. Il faut, en conséquence, admettre ici le changement véritable d'une substance en une autre : le pain et le vin ne sont pas seulement sanctifiés par l'union avec le Christ, mais réellement convertis en son corps et en son sang.

Toute conversion suppose deux termes, ordonnés de telle manière qu'il y ait de l'un à l'autre un rapport normal de succession, cependant qu'un élément commun persiste entre les deux. Par le premier caractère elle se distingue d'une consécution tout accidentelle et sans le dernier on aurait, non plus un changement, mais une création. En conséquence, la théologie catholique a porté son effort sur ces trois points : comment cesse d'être la substance du pain et du vin, comment vient à sa place le corps du Christ, quelle sorte de relation existe entre ces deux faits.

D'un point de vue superficiel, on serait porté à dire que la substance des éléments eucharistiques est anéantie. En réalité, l'annihilation répugne à la sagesse de Dieu et ne s'applique d'ailleurs pas ici, puisque le terme de l'acte divin n'est pas le néant, mais bien la présence du Christ. Il faut simplement dire que la substance du pain et du vin cesse de compter dans l'ordre des réalités actuelles, comme un corps qui se transforme dans un autre sous l'influence d'un réactif ou comme une force qui suspend son action.

Là où il y avait du pain et du vin, la transsubstantiation pose le corps et le sang du Christ. Ce qu'il y a de spécial dans cette nouvelle présence et qui la rend supérieure à notre compréhension, c'est que le Christ existe déjà. Voilà pourquoi il s'agit ici d'un acte divin spécial et d'ordre nécessairement mystérieux, qui aboutit à ce que le Christ acquière un nouveau mode d'être, une relation de présence qu'il n'avait pas auparavant.

Pour qualifier cet ordre de plus près, on a parlé d'adduction, en dehors, bien entendu, de tout déplacement local (Scot, Bellarmin) ou de production (Suarez). C'est, dans le premier cas, le Christ qui étendrait au lieu des espèces ses rapports ordinaires avec l'espace. Dans le second, ce sont les paroles de la consécration qui auraient pour effet de produire et de créer en quelque sorte le Christ, si par impossible il n'existait pas, mais qui se contenteraient de le reproduire puisqu'il existe de fait. Ces deux explications ont chacune leurs difficultés : la première n'est guère qu'une construction verbale; la seconde semble porter atteinte à l'unité du Christ. Voilà pourquoi beaucoup de théologiens préfèrent l'attitude plus réservée prise par de Lugo, qui admet seulement une action de Dieu constitutive et unitive, en ce sens.

que le Christ est mis là où il n'était pas, et que sa présence sacramentelle est désormais liée à celle des espèces dont la substance a disparu.

Entre ces deux moments de la transsubstantiation la plupart n'admettent qu'un lien extrinsèque, c'est-à-dire une suite établie par la volonté divine, qui substitue à la substance du pain et du vin celle du Christ. L'élément commun nécessaire à toute conversion porterait ici sur les espèces eucharistiques, qui demeurent alors que change la substance qu'elles ont pour but d'abriter. D'autres croient pouvoir aller plus loin et dire que tout ce qu'il y avait d'être dans la substance des éléments est passé dans la substance du Christ, et la conversion aurait ainsi lieu par la mutation positive d'une substance en une autre. La seconde conception accorde davantage au réalisme du mystère; mais cette « alchimie supra-spirituelle », Hedley, *La sainte Eucharistie*, trad. fr., p. 61, n'est-elle pas bien difficile à comprendre? En tout cas, rien n'autorise à la solidariser avec le dogme. Car la première répond assez bien aux données de la foi pour qu'il soit permis de s'en contenter.

VIII. Explication théologique du mystère : Les espèces eucharistiques. — Du moment que la substance du pain et du vin a cessé d'être, il s'agit d'expliquer comment peuvent persister les accidents dont elle était le soutien.

Parce qu'il identifie la substance corporelle à l'étendue, le système cartésien oblige à dire que les accidents disparaissent avec elle. Dès lors, les espèces eucharistiques sont de pures apparences, au moyen desquelles Dieu impressionne exceptionnellement nos sens. Cette solution présente à l'esprit toutes les difficultés de l'idéalisme et heurte sans raison les données du sens commun. Aussi faut-il tenir comme une vérité certaine que les accidents gardent toute leur réalité objective et physique. Si, après la consécration, « il ne reste que les espèces », comme l'enseigne le concile de Trente, can. 2, n. 884, il est dans la pensée de l'Église que celles-ci demeurent véritablement.

La métaphysique de l'École offre les principes suffisants pour rendre compte de cette persistance. En effet, d'après sa conception des êtres, les accidents diffèrent réellement de la substance dont ils dépendent. Cette dépendance n'est d'ailleurs pas également immédiate : dans l'architecture ontologique, de la substance procède la quantité, qui a pour rôle d'être ensuite le support des qualités. Il est essentiel à ces divers accidents de s'appuyer sur autre chose et leur sujet est normalement la substance. Mais il n'en est pas nécessairement ainsi et rien n'empêche de concevoir, puisqu'il y a là deux réalités distinctes, qu'elles puissent extraordinairement être séparées.

Cette séparation, dont la nature ne fournit pas d'exemple, a lieu dans la transsubstantiation, où, par un vouloir spécial de Dieu, la disparition de la substance n'entraîne pas celle des accidents. Ils subsistent, comme à l'ordinaire, sur la quantité comme soutien immédiat. Celle-ci à son tour est soutenue dans l'être, en dehors de la substance, par un acte de la puissance divine et rien évidemment ne s'oppose à ce que la Cause première, qui se sert régulièrement des causes secondes, puisse, au besoin, s'en passer.

Ainsi la nature essentielle des accidents n'est pas violée, puisqu'ils subsistent toujours dans un autre sujet. Ils ne perdent pas davantage leurs propriétés : en vertu de la quantité qui leur sert de base, ils gardent le même pouvoir d'agir sur nos sens et restent susceptibles d'être modifiés par les agents du dehors. Seul le fondement métaphysique de leur être se trouve changé; mais, à cela près, tout continue, ainsi que l'expérience le révèle, comme si le pain et le vin étaient encore là.

Quelques théologiens ont essayé d'aller plus loin, en faisant intervenir les conceptions modernes de la substance. On a proposé des explications à base soit d'atomisme soit de dynamisme, où la substance évanouie des éléments serait suppléée, pour en conserver les propriétés sensibles, ici par le jeu des molécules, là par l'action des forces ou de l'éther.

Ces diverses théories n'expliquent pas mieux, mais autrement le mystère eucharistique, en se compliquant, par surcroît, d'hypothèses scientifiques souvent précaires et toujours inutiles. Il est nécessaire et suffisant de maintenir que rien n'est modifié dans la sphère qui frappe nos sens, quelle qu'en puisse être la cause physique, et que tout le changement se produit dans cet ordre des réalités intimes que la foi seule révèle à notre raison. La philosophie traditionnelle a l'avantage de s'arrêter au seuil de l'inexplicable et de s'en tenir à des principes généraux qui sont compatibles avec tous les systèmes parce que supérieurs à tous.

IX. Explication théologique du mystère : La présence sacramentelle. — Au lieu du pain et du vin disparus, c'est le Christ qui est désormais présent.

De cette présence le concile de Trente dit, en propres termes, c. I, n. 874, que « nos paroles peuvent à peine l'exprimer ». Car il s'agit de montrer comment le corps du Christ, en plus de sa présence normale dans le ciel, peut, non seulement en acquérir une autre si différente, mais la multiplier avec le nombre immense des espèces eucharistiques, voire même avec les parties de chacune. La métaphysique de l'École fournit, ici encore, une explication satisfaisante de ce fait entre tous mystérieux.

Il faut partir de ce principe que, d'après la foi, la conversion eucharistique se produit de substance à substance. Or la substance n'appartient pas par elle-même à l'ordre corporel, mais seulement par la quantité, accident consécutif à la matière et qui lui permet de prendre des dimensions. Encore faut-il distinguer entre la quantité interne, qui consiste dans la seule distinction des parties, et la quantité externe qui comporte leur déploiement réel dans l'espace.

Normalement la substance corporelle est faite pour être ainsi réalisée dans et par l'étendue; mais telle n'est pas son essence. On peut donc admettre qu'elle en soit exceptionnellement séparée. C'est ce qui arrive dans le cas de la transsubstantiation, où le corps du Christ passe, de par la puissance divine, à l'état de pure substance. Dès lors, il a deux modes d'être : l'un naturel, dans la gloire céleste où il jouit d'une étendue réelle et de toutes les opérations qui s'ensuivent; l'autre surnaturel, dans le sacrement, où il possède bien la quantité, attribut de tout être corporel, mais seulement la quantité interne. Telle est la conception aujourd'hui commune après Suarez. Saint Thomas lui attribuait aussi la quantité externe, mais miraculeusement ramenée au mode d'être des substances. Ainsi la transsubstantiation a pour résultat de donner à l'humanité du Christ des propriétés analogues à celles des purs esprits, sans lui faire perdre celles qu'il tient régulièrement de sa nature corporelle.

La substance n'est limitée et circonscrite dans l'espace que par la quantité. Par elle-même, elle n'occupe aucun lieu; elle est également tout entière dans chacune des parties du lieu que lui procure sa quantité. Ainsi en est-il du Christ dans son être sacramentel. Sa présence est indéfiniment multipliable dans tous les lieux où se trouvent des espèces consa-

crées et pareillement sous-jacente aux moindres parties de chacune. Elle commence avec la consécration du pain et du vin, dure autant qu'eux et suit, dans l'intervalle, leurs diverses vicissitudes, à la manière dont les substances de ce monde apparaissent ou disparaissent avec les éléments appropriés pour les recevoir.

De même qu'elle est redevable à la quantité de son lieu, la substance, par elle-même impassible et inaccessible, lui doit le pouvoir d'entrer en contact avec les êtres du dehors sous forme d'actions ou de passions. Seulement il faut pour cela qu'elle possède sa quantité propre et connaturelle. C'est pourquoi le corps du Christ ne peut subir aucune des impressions qui atteignent les éléments eucharistiques, ni exercer par eux aucune action. Il est localisé sous les espèces sans leur être uni : elles ne sont pas les organes de son corps, mais seulement le vêtement d'emprunt qui le recouvre.

Cette explication ne supprime pas le mystère; mais elle donne suffisante satisfaction à la raison qui cherche à le pénétrer. Quant à ceux qui ne peuvent résister au besoin de donner quelque couleur à ces hautes abstractions, ils peuvent, avec toutes les réserves qui conviennent, se figurer le Christ présent au ciel d'une présence corporelle et rayonnant d'une présence substantielle dans tous les endroits où le pain et le vin sont consacrés en son nom, à la façon d'un homme qui se reflète en plusieurs glaces, mais dont l'image, au lieu d'une ombre fugitive, serait une vivante réalité. Par un mouvement inverse, d'autres aiment mieux considérer les espèces eucharistiques comme autant de fenêtres qui ouvrent sur le monde invisible et nous donnent le moyen de sentir, sinon de voir, le Christ présent à nos côtés.

On ne saurait pourtant trop se souvenir que toute représentation sensible est ici défaillante et que la foi doit suffire aux âmes dociles à la parole de Dieu. Celles qui en acceptent le grandiose et touchant mystère y trouvent, mis à leur portée, les mêmes bienfaits de joie, de force et de vie, que dans l'Incarnation dont l'Eucharistie est le prolongement.

[P. Nicole], *La perpétuité de la foy catholique touchant l'eucharistie*, Paris, 1669-1713; P. Batiffol, *L'Eucharistie, la présence réelle et la transsubstantiation*, 5e édit., Paris, 1913; Mgr C. Ruch, G. Bareille, J. de Ghellinck, etc., art. *Eucharistie*, dans *Dict. de théol. cath.*, t. v, col. 989-1368; F. Jansen, art. *Eucharistiques* (Accidents), *ibid.*, col. 1368-1452; E. Vernet, art. *Bérenger de Tours*, *ibid.*, t. II, col. 722-742; G. Rauschen, *L'Eucharistie et la pénitence durant les six premiers siècles de l'Église*, trad. fr., Paris, 1910; Mgr Hedley, *La sainte Eucharistie*, trad. fr., Paris, 1908; S. Thomas, *Sum. theol.*, p. IIIa, q. LXXV-LXXVII; Franzelin, *De ss. Eucharistiæ sacramento et sacrificio*, Rome, 1868; Éd. Hugon, *La sainte Eucharistie*, Paris, 1916; L. Labauche, *Leçons de théologie dogmatique*, t. IV : *Les sacrements*, Paris, 1918.

J. Rivière.

PRESSE (Lois sur la). — I. Imprimerie et librairie. II. Affichage, colportage et vente sur la voie publique. III. Droit de réponse. IV. Publications interdites.

I. Imprimerie et librairie. — 1° *Règles communes à la presse non périodique et à la presse périodique.* — L'imprimerie et la librairie sont, à l'heure actuelle, absolument libres, mais les imprimeurs sont assujettis à des obligations spéciales.

Tout imprimeur, quel que soit le mode de reproduction dont il use, si son imprimé est rendu public, doit, d'après l'article 2 de la loi du 29 juillet 1881, indiquer son nom et son domicile sur chaque exemplaire, de préférence à la première ou à la dernière page. Sont seuls exemptés les ouvrages dits de ville ou bilboquets, c'est-à-dire les imprimés relatifs à des convenances de famille, de société ou à des intérêts privés, tels que les annonces de décès, de naissances, de mariages, les adresses, les cartes de visite, etc. Toute contravention est punie d'une amende de 5 à 15 francs; la peine de l'emprisonnement peut être prononcée si, dans les douze mois précédents, l'imprimeur a été condamné pour contravention de même nature.

De plus sont soumis à un double dépôt légal imposé à l'imprimeur ou au producteur, d'une part, à l'éditeur, d'autre part, les imprimés de toute nature, livres, périodiques, brochures, estampes, gravures, cartes postales illustrées, cartes de géographie, etc., les œuvres musicales, les œuvres photographiques mises publiquement en vente ou cédées pour la reproduction, les œuvres cinématographiques, phonographiques et généralement toutes les productions des arts graphiques reproduites en nombre. Chaque exemplaire doit indiquer le millésime de la création ou de l'édition.

Sont exclus du dépôt : les travaux d'impression dits de ville, tels que lettres et cartes d'invitation, d'avis, d'adresse, de visite, les lettres et enveloppes à en-têtes; les travaux d'impression dits administratifs, tels que modèles, formules et contextures pour factures, actes, états, registres; les travaux d'impression dits de commerce, tels que tarifs, instructions, étiquettes, cartes d'échantillons; les bulletins de vote ainsi que les titres de publications non encore imprimées; les titres de valeurs financières.

Pour les diverses formalités requises, qu'il serait trop long d'indiquer ici, nous renvoyons aux dispositions de la loi du 19 mai 1925, *Journal officiel* du 27 mai 1925, qui abroge notamment les articles 3 et 4 de la loi du 29 juillet 1881.

Toute déclaration fausse ou incomplète, et généralement toute infraction à la loi du 19 mai 1925 commise par l'une des personnes assujetties au dépôt légal, est punie d'une amende de 16 à 300 francs. Le taux de l'amende peut être porté, en cas de récidive, jusqu'à 1 000 francs. En outre toute personne assujettie à l'obligation du dépôt légal, qui n'a point déposé ou qui n'a déposé qu'incomplètement les exemplaires dont le dépôt lui incombe, peut être condamnée, lorsque la régie du dépôt légal lui a adressé, par lettre recommandée, une réclamation qui sera demeurée inefficace, au payement des frais d'achat, dans le commerce, de la publication ou production non déposée, auquel la régie a le droit de procéder d'office.

2° *Règles particulières à la presse périodique.* — Les écrits périodiques sont ceux dont la publication est successive, sans terme nécessairement limité, et qui, par leur titre, leur plan, leur esprit, forment un ensemble. Ainsi un prêtre publie, non pas un bulletin paroissial, qui sûrement constituerait un périodique, mais des tracts pour répondre à des objections courantes ou pour traiter de questions sociales ou religieuses; les publications sont irrégulières, les formats et les titres sont variables : ce prêtre, à notre avis, ne sera pas soumis aux règles spéciales de la presse périodique, mais seulement aux obligations que nous avons signalées au 1°.

Tout journal ou écrit périodique doit avoir un gérant (art. 6 § 1er, loi du 29 juillet 1881). Ce gérant doit être français, majeur, avoir la jouissance de ses droits civils et n'être privé de ses droits civiques par aucune condamnation judiciaire; une femme peut être gérante.

Avant la publication de tout journal ou écrit périodique, il faut faire, au parquet du procureur de la République, une déclaration contenant : 1° le titre du journal ou écrit périodique et son mode de

publication, faisant connaître, par exemple, qu'il sera quotidien, ou hedbomadaire, ou mensuel; 2° le nom et la demeure du gérant; 3° l'indication de l'imprimerie où il doit être imprimé. Toute mutation dans les conditions ci-dessus énumérées sera déclarée dans les cinq jours qui suivront (art. 7, loi de 1881). Les déclarations sont faites par écrit, sur papier timbré, et signées des gérants; il en est donné récépissé. En cas de contravention aux dispositions qui précèdent, relatives au gérant et aux déclarations, le propriétaire, le gérant, ou, à défaut, l'imprimeur, sont punissables d'une amende de 50 à 500 francs, sans préjudice des sanctions pour continuation irrégulière (art. 9, loi de 1881).

Au moment de la publication de chaque feuille ou livraison d'un journal ou écrit périodique, on doit remettre, en outre, au parquet du procureur de la République, ou à la mairie, dans les villes où il n'y a pas de tribunal de première instance, deux exemplaires signés du gérant. Pareil dépôt doit être fait au ministère de l'Intérieur, pour Paris et le département de la Seine, et, pour les autres départements, à la préfecture, à la sous-préfecture, ou à la mairie dans les villes qui ne sont ni chefs-lieux de département, ni chefs-lieux d'arrondissement. Chacun de ces dépôts sera effectué sous peine de 50 francs d'amende contre le gérant. Art. 10, loi de 1881.

Le nom du gérant est imprimé au bas de tous les exemplaires, à peine contre l'imprimeur de 10 à 100 francs d'amende pour chaque numéro qui ne porterait pas ce nom. Art. 11, loi de 1881.

II. Affichage, colportage et vente sur la voie publique. — Pour l'affichage nous renvoyons au mot Affiches, t. I, col. 92 sq.

Quiconque, dit l'article 18 de la loi de 1881, voudra exercer la profession de colporteur ou de distributeur sur la voie publique, ou en tout autre lieu public ou privé, de livres, écrits, brochures, journaux, dessins, gravures, lithographies et photographies, sera tenu d'en faire la déclaration à la préfecture du département où il a son domicile. Toutefois, en ce qui concerne les journaux et autres feuilles périodiques, la déclaration pourra être faite, soit à la mairie de la commune dans laquelle doit se faire la distribution, soit à la sous-préfecture. Dans ce dernier cas, la déclaration produit son effet pour toutes les communes de l'arrondissement. La déclaration doit contenir les nom, prénoms, profession, domicile, âge et lieu de naissance du déclarant. Prescrite dans un intérêt d'ordre public, elle peut être faite sur papier libre Récépissé de la déclaration doit être délivré immédiatement et sans frais.

L'exercice de la profession de colporteur ou de distributeur sans déclaration préalable, toute fausse déclaration, le défaut de présentation du récépissé à toute réquisition, constituent des contraventions. Les contrevenants sont punis d'une amende de 5 à 15 francs et peuvent, en outre, être condamnés à un emprisonnement d'un à cinq jours. En cas de récidive ou de déclaration mensongère l'emprisonnement doit, d'après l'article 21 de la loi de 1881, être *nécessairement* prononcé, mais il faut combiner l'application de ce texte avec celle de l'article 64 de la même loi qui déclare l'article 463 du Code pénal applicable dans tous les cas prévus par la loi de 1881 : ainsi, même dans ce cas, la peine peut être réduite à une simple amende.

La distribution et le colportage accidentels ne sont assujettis à aucune déclaration.

Les colporteurs et distributeurs peuvent être poursuivis conformément au droit commun, s'ils ont sciemment colporté ou distribué des livres, écrits, brochures, journaux, dessins, gravures, lithographies ou photographies présentant un caractère délictueux, sans préjudice des cas prévus à l'article 42 de la loi de 1881.

D'après l'article 1er de la loi du 19 mars 1889, les journaux et tous les écrits ou imprimés distribués ou vendus dans les rues ou lieux publics ne pourront être annoncés que par leur titre, leur prix, l'indication de leur opinion et les noms de leurs auteurs ou rédacteurs. Aucun titre obscène ou contenant des imputations, diffamations ou expressions injurieuses pour une ou plusieurs personnes ne pourra être annoncé sur la voie publique. Les infractions à ces dispositions sont punies d'une amende de 1 à 15 francs et, en cas de récidive, d'un emprisonnement d'un à cinq jours. L'article 463 du Code pénal est applicable.

On a maintes fois usé de la loi de 1889 à l'égard d'individus qui criaient sur la voie publique les titres de journaux tels que *Les Corbeaux* ou *La Calotte*. Jugement du trib. de simple police de Grenoble, 2 avril 1909, confirmé par jugement du tribunal correctionnel de Grenoble du 16 juin 1909, etc.

On sait que la loi du 5 avril 1884 donne au maire le soin d'assurer le bon ordre, la sécurité et la tranquillité sur la voie publique et dans les lieux publics. En conséquence, le maire peut prendre des mesures de police relatives aux colporteurs et aux vendeurs de journaux, leur interdire, par exemple, de se former en groupes, de stationner aux mêmes endroits, de se tenir sur des points où ils gêneraient la circulation.

III. Droit de réponse. — D'après l'article 12 de la loi de 1881, le gérant est tenu d'insérer gratuitement, en tête du plus prochain numéro du journal ou écrit périodique, toutes les rectifications qui lui seront adressées par un dépositaire de l'autorité publique, au sujet des actes de sa fonction qui auront été inexactement rapportés par ledit journal ou écrit périodique. Toutefois ces rectifications ne doivent pas dépasser le double de l'article auquel elles répondent. En cas de contravention, le gérant est passible d'une amende de 100 à 1 000 francs.

C'est là un droit de réponse spécial. Le droit de réponse ordinaire, naguère régi par les articles 13 et 34 de la loi de 1881, est maintenant réglementé par la loi du 29 septembre 1919.

Le gérant est tenu d'insérer, dans les trois jours de leur réception, les réponses de toute personne nommée ou désignée dans le journal ou écrit périodique quotidien, sous peine d'une amende de 50 francs à 500 francs, sans préjudice des autres peines ou dommages-intérêts auxquels l'article pourrait donner lieu.

En ce qui concerne les journaux ou écrits périodiques non quotidiens, le gérant, sous les mêmes sanctions, est tenu d'insérer la réponse dans le numéro qui suit le surlendemain de la réception.

Cette insertion doit être faite à la même place et en mêmes caractères que l'article qui l'aura provoquée et sans aucune intercalation.

Non compris l'adresse, les salutations, les réquisitions d'usage et la signature, qui ne seront jamais comptées dans la réponse, celle-ci sera limitée à la longueur de l'article qui l'aura provoquée. Toutefois, elle pourra atteindre cinquante lignes, alors même que cet article serait d'une longueur moindre, et elle ne pourra dépasser deux cents lignes, alors même que cet article serait d'une longueur supérieure. Les dispositions ci-dessus s'appliquent aux répliques, lorsque le journaliste aura accompagné sa réponse de nouveaux commentaires.

La réponse sera toujours gratuite. Le demandeur en insertion ne pourra excéder les limites fixées ci-dessus en offrant de payer le surplus. La réponse ne sera exigible que dans l'édition ou les éditions où aura paru l'article.

Sera assimilé au refus d'insertion et puni des mêmes peines, sans préjudice de l'action en dommages-intérêts, le fait de publier, dans la région desservie par les éditions ou l'édition ci-dessus, une édition spéciale d'où serait retranchée la réponse que le numéro correspondant du journal était tenu de reproduire.

Le tribunal prononcera dans les dix jours de la citation sur la plainte en refus d'insertion. Il pourra décider que le jugement ordonnant l'insertion, mais en ce qui concerne l'insertion seulement, sera exécutoire sur minute, nonobstant opposition ou appel. S'il y a appel, il sera statué dans les dix jours de la déclaration faite au greffe.

Pendant toute période électorale, le délai de trois jours prévu pour l'insertion sera, pour les journaux quotidiens, réduit à vingt-quatre heures. La réponse devra être remise six heures au moins avant le tirage du journal dans lequel elle devra paraître. Dès l'ouverture de la période électorale, le gérant du journal sera tenu de déclarer au parquet, sous peine d'une amende de 50 à 500 francs, l'heure à laquelle, pendant cette période, il entend fixer le tirage de son journal. Le délai de citation sur refus d'insertion sera réduit à vingt-quatre heures, sans augmentation pour les distances, et la citation pourra même être délivrée d'heure à heure sur ordonnance spéciale rendue par le président du tribunal. Le jugement ordonnant l'insertion sera exécutoire, mais en ce qui concerne cette insertion seulement, sur minute, nonobstant opposition ou appel. L'action en insertion forcée se prescrira après un an révolu, à compter du jour où la publication aura eu lieu.

Les articles 31, 32 et 33 de la loi de 1881 ne sont applicables aux diffamations ou injures dirigées contre la mémoire des morts que dans les cas où les auteurs de ces diffamations ou injures auraient eu l'intention de porter atteinte à l'honneur ou à la considération des héritiers, époux ou légataires universels. Que les auteurs des diffamations ou injures aient eu ou non l'intention de porter atteinte à l'honneur ou à la considération des héritiers, époux ou légataires universels, vivants, ceux-ci pourront user, dans les deux cas, du droit de réponse.

IV. Publications interdites. — Il est interdit de publier les actes d'accusation et tous autres actes de procédure criminelle ou correctionnelle, avant qu'ils aient été lus en audience publique, et ce, sous peine d'une amende de 50 à 1 000 francs. Art. 38, loi de 1881.

Il est interdit de rendre compte des procès en diffamation où la preuve des faits diffamatoires n'est pas autorisée. La plainte seule pourra être publiée par le plaignant. Dans toute affaire civile, les cours et tribunaux pourront interdire le compte rendu du procès. Ces interdictions ne s'appliquent pas aux jugements qui peuvent toujours être publiés. Il est également interdit de rendre compte des délibérations intérieures, soit des jurys, soit des cours et tribunaux. Toute infraction à ces dispositions est punie d'une amende de 100 à 2 000 francs.

L'article de 3 de la loi du 27 juillet 1884 défend aussi le reproduction des débats sur les instances en divorce ou en séparation de corps sous peine d'un amende de 100 à 2 000 francs. La loi du 18 avril 1886 a fait de cette disposition le § 5 de l'article 239 du Code civil.

Enfin l'article 40 de la loi du 1881 interdit d'ouvrir ou d'annoncer publiquement des souscriptions ayant pour objet d'indemniser des amendes, frais et dommages-intérêts prononcés par des condamnations judiciaires en matière criminelle et correctionnelle, sous peine d un emprisonnement de 8 jours à 6 mois et d'une amende de 100 à 1 000 francs, ou de l'une de ces deux peines seulement.

Le Poittevin, *Traité de la presse*, Paris, 1902-1904; Fabreguettes, *Traité des délits politiques et des infractions par la parole, l'écriture et la presse*, Paris, 1901; Dalloz, *Code de la presse*, Paris, 1909.

Lucien Crouzil.

1. PRÊT. — J'ai déjà dit un mot de cette question à Contrat, t. II, col. 523; mais certains aspects ont été laissés de côté, que des discussions récentes ont mis en lumière.

Pratiquement, le mot signifie à la fois : le contrat qui livre une chose à consommer avec charge d'en rendre, à l'époque fixée, une autre de même nature et qualité, et le commodat qui consiste à prêter une chose qui doit être rendue elle-même.

Ces contrats souffrent aujourd'hui de certaines difficultés qui naissent de la dépréciation de la monnaie et de l'instabilité des valeurs. 100 francs actuels ne valent plus 100 francs d'avant-guerre, où le papier-monnaie était au pair de l'or. Le problème se pose donc si l'on doit restituer en or ou en papier. La question est surtout délicate si le prêt a été fait en or.

Il semble que le débiteur peut se libérer en rendant 100 francs papier, car la dépréciation de cette monnaie ne vient pas de lui. Restituer en or, il ne peut y être tenu, puisque cette monnaie n'a plus cours dans les pays à change déprécié. Et l'on ne voit pas comment il aurait l'obligation de payer en papier la valeur de 100 francs or. Tout le monde souffre de la dépréciation : le débiteur comme le créancier. Ce tort ne venant pas du débiteur, il n'en est pas responsable.

Mais si la *justice rigoureuse* ne tranche pas la question, l'*équité* ne le fait-elle point? N'obligerait-elle pas à restituer la valeur réelle des 100 francs prêtés et pas seulement la valeur nominale? L'équité est la justice exercée, non pas selon la rigueur de la loi, mais suivant ce qui convient. C'est pourquoi on peut lui substituer le nom de convenance. Mais l'équité ainsi entendue peut-elle créer une obligation grave? On dira : il serait bien de rendre la valeur des 100 francs or, ce serait mieux de le faire. Si le créancier avait gardé son or, il vaudrait tant aujourd'hui. Si le prêt a été fait en papier, le raisonnement ne tient plus, car le papier aurait perdu sa valeur aussi bien entre les mains du créancier qu'entre celles du débiteur.

L'équité dans ces sortes d'affaires a été invoquée avec force par le cardinal Bertram de Breslau, dans une ordonnance épiscopale du 24 janvier 1926, concernant les rapports entre créanciers et débiteurs créés par la loi allemande. En Allemagne le mark papier ayant été dévalorisé, il eût été injuste de payer ses créances hypothécaires avec du papier sans valeur. C'est pourquoi le gouvernement décida de reconnaître aux prêts sur hypothèques 15 % de leur valeur en marks or. Cette diminiution légale des créances se légitimait par la situaton économique. Mais valait-elle en conscience? Le cardinal reconnaît que l'État peut imposer des sacrifices aux créanciers, et que ceux-ci ne peuvent exiger d'être remboursés en marks or d'un chiffre égal au prêt, vu le changement des situations, parce que cela ruinerait beaucoup de débiteurs. Mais, quand le débiteur est riche et le créancier pauvre, la conscience n'oblige-t-elle pas à payer plus que la loi ? Le cardinal le soutient au nom de l'équité et de la charité à défaut de la justice.

Mais nous répétons la question : l'équité, dans le sens entendu ici, peut-elle imposer une obligation grave? Nous n'en sommes pas certain, en vertu des principes de la morale. Ce serait plus honnête, évidemment, de rembourser la valeur intégrale : c'est donc à conseiller, mais est-ce obligatoire? Les créanciers le diront sans

doute; les débiteurs en général le nieront. Peut-être le sens populaire, qui distingue peu le bien du mieux, est-il avec les premiers, mais la science morale peut favoriser les seconds. Dans ce conflit l'obligation devient incertaine, donc nulle.

La *charité* peut-elle l'établir comme le prétend le cardinal Bertram? Nous ne le croyons pas non plus. La charité oblige à faire des sacrifices notables dans les cas de grave ou extrême nécessité, mais non dans la nécessité commune. De plus, elle n'impose pas, règle générale, de graves dommages. Ce ne peut donc être que dans des circonstances particulières que le débiteur sera tenu de compenser la perte du créancier: dans une nécessité c'est évidemment lui qui doit se dévouer le premier.

Voir la lettre du cardinal Bertram au chancelier du Reich dans la *Documentation catholique*, 19 juillet 1924, et son *Ordonnance épiscopale, ibid.*, 31 juillet 1926.

François Girerd.

2. PRÊT A INTÉRÊT, USURE. — L'ampleur des entreprises exige depuis longtemps déjà l'emprunt de capitaux considérables, auxquels, en retour, on fournit annuellement une somme fixe qu'on appelle intérêt. Cet intérêt est-il légitime, puisque l'Église l'a si longtemps condamné? A quelles conditions est-il autorisé? Quand devient-il usure? C'est à ces questions que nous allons répondre, brièvement puisqu'aussi bien nous avons déjà touché ce sujet aux mots Capital et capitalisme et Ouvriers (Encyclique sur la condition des).

I. Historique du prêt a intérêt. — Il y a une tradition judéo-chrétienne relative à la question du prêt à intérêt, question qui semble n'être qu'une question d'ordre économique, mais qui, aux yeux plus perspicaces du croyant, touche à la question de l'usage des biens terrestres et de la propriété, à celle des droits du travail, à celle enfin des relations fraternelles des hommes entre eux. Nul n'a mieux exposé cette tradition que M. l'abbé Calippe dans un cours donné en 1912 à la Semaine sociale de Limoges et dont nous nous inspirerons ici.

L'Ancien et le Nouveau Testament, disons-le de suite, ne renferment pas de dissertations savantes sur la fécondité ou la stérilité de l'argent, mais des règles de conduite, des inspirations ou des conseils, où l'on ira d'ailleurs chercher plus tard les éléments d'une synthèse idéologique. « Si tu prêtes de l'argent à quelqu'un de mon peuple, au pauvre qui est avec toi, ne sois pas une morsure pour lui; tu n'exigeras pas de lui d'intérêt. » Exode, xxii, 25. De l'étranger cependant, il est permis d'exiger des intérêts, car ce n'est pas un frère, la loi d'amour universel n'ayant pas encore été annoncée par Jésus-Christ. Jésus-Christ vient la proclamer dans son Discours sur la Montagne et du même coup, la fraternité s'étant élargie, la distinction dans le prêt entre le concitoyen et l'étranger tombe : « Comme vous voulez que les hommes vous traitent, traitez-les vous-mêmes. » Il faut donc prêter sans rien attendre de retour, à plus forte raison sans rançonner l'emprunteur.

On pense bien que ce monde nouveau qui grandit, bâti sur des bases aussi étranges, va se heurter à un tout autre monde, bâti, lui, sur la cupidité et l'ambition. Dans le monde gréco-romain, le prêt à intérêt sévit, exigeant et rapace : il lui faut de 12 à 60 % par an.

Les Pères de l'Église vont donc lutter pour soumettre à la loi morale ce contrat de crédit devenu instrument perfectionné et quasi-légal d'exploitation mutuelle. Reprenant les textes de l'Ancien Testament, ils les adapteront à la loi nouvelle et leur donneront toute leur signification, puisque tous sont devenus frères en Jésus-Christ. Saint Ambroise dans un raccourci aussi puissant qu'ironique dira : « Exige l'usure de celui que tu peux tuer sans crime. » Ainsi, ajoute M. Calippe, « le droit d'usure lui apparaît comme une forme du droit de guerre, c'est-à-dire comme l'antithèse de la loi chrétienne de fraternité. » Saint Augustin n'est pas moins vigoureux : « Certains prêteurs osent dire : Je n'ai pas d'autre moyen d'existence. Un cambrioleur (*latro*) m'en dirait tout autant. »

Mais voici les grandes assemblées conciliaires. Le concile de Nicée commence par interdire aux clercs tout trafic d'argent, quel qu'il soit. L'interdiction se généralisera peu à peu et s'étendra aux laïques eux-mêmes. Le III• concile de Latran (1179) et le IV• (1215), le II• concile de Lyon (1274), le concile de Vienne (1311) consolideront souverainement cette nouvelle conquête de la morale chrétienne sur l'économique. Citons au moins quelques phrases du concile de Vienne. « ...Nous, désireux de mettre un frein à cette audace pernicieuse (de l'iniquité de l'usure), nous avons statué... que tous les pouvoirs des Communautés, capitaines, recteurs, consuls, juges, conseillers et officiales quelconques qui ont eu la présomption de composer, d'écrire ou d'éditer de semblables statuts d'après lesquels des usures sont payées ou des usures qui ont été payées ne sont pas restituées, s'ils ont agi avec intention, librement et sciemment, qu'ils encourent la sentence d'excommunication... »

Et comme, en ces temps, les peuples reconnaissent l'Église pour leur mère, bientôt les lois de l'une deviennent les lois des autres.

Mais alors un fait paradoxal se présente : les chrétiens doivent s'interdire les pratiques usuraires vis-à-vis de tous, même juifs; mais ceux-ci continueront de les exercer vis-à-vis des chrétiens, restés pour eux des étrangers.

Désormais la lutte va se placer sur le terrain philosophique et économique, et saint Thomas est le témoin le plus authentique, le guide le plus sûr et aussi le lutteur le plus vigoureux de cette nouvelle tactique. S'inspirant d'Aristote, il distinguera les choses « fongibles » qui se détruisent par l'usage, et les choses « non fongibles » (une maison, un champ, un outil) dont on peut séparer la propriété et l'emploi.

Dès lors la doctrine est solidement établie et saint Thomas l'expose clairement dans sa *Somme théologique*. Il pose la question : Est-ce un péché de prendre un intérêt pour de l'argent? Et il répond :

> Recevoir un intérêt pour de l'argent prêté est injuste *de sa nature*, parce qu'alors on vend ce qui n'existe pas, d'où il résulte manifestement une irrégularité dans le contrat, qui est opposée à la justice. Pour rendre cette proposition plus évidente, il faut remarquer qu'il y a des choses dont l'usage équivaut à leur consomption et destruction, comme le pain et le vin. Dans ce cas, on ne peut pas estimer l'usage de la chose à part de la chose elle-même... En prêtant ces choses, on en passe le domaine à l'emprunteur. Si quelqu'un voulait vendre d'une part le vin et de l'autre l'usage du vin, il vendrait la même chose deux fois et vendrait une fois ce qui n'existe pas. D'où il pécherait manifestement contre la justice... Or l'argent a été inventé pour les échanges et ainsi le principal usage de la monnaie est de servir et de disparaître dans les échanges. Et voilà comment il est, *de sa nature*, illicite de recevoir un prix de l'argent prêté, ce que l'on appelle usure; et comme l'homme est tenu de restituer le bien injustement acquis il est tenu à la restitution des intérêts. II• II^ae^, q. lxxviii, a. 1.

Et le grand docteur montre qu'au contraire on peut recevoir un prix pour l'usage d'une maison dont on reste propriétaire, parce que l'usage d'une maison se distingue nettement de son existence.

On vient de le voir, l'argent est nettement rangé parmi les biens consomptibles. Il ne sert pas à pro-

duire des richesses, mais à les échanger. Il y a pourtant, d'après saint Thomas, deux cas où l'on pourrait exiger plus que la somme d'argent prêtée.

Le premier est celui justement où le prêteur conserverait la propriété de son argent par le contrat d'association. « Celui qui prête de l'argent transfère à l'emprunteur la propriété de l'argent, d'où il résulte que celui-ci le reçoit à ses risques et périls et demeure obligé de le rendre intégralement. Mais celui qui confie son argent à un marchand ou à un ouvrier, *formant avec eux une sorte de société*, ne leur transfère pas la propriété de son argent, mais la garde pour lui, si bien que c'est à ses risques et périls qu'*il participe* ainsi, soit au commerce du marchand, soit au travail de l'ouvrier; il peut donc légitimement, dans ce cas, réclamer comme une chose lui appartenant une part du bénéfice. » II^{a} II^{æ}, q. LXXVIII, a. 2, ad 5^{um}.

Le deuxième cas est encore plus pratique. Il y a des situations, même en dehors du contrat d'association, où l'on pourra réclamer une somme supérieure au prêt. C'est quand le prêteur subit un dommage positif et direct, en raison même du prêt. On reconnaît ici en germe les titres extrinsèques, comme on dira plus tard, le *lucrum cessans* (cessation d'un bénéfice), le *damnum emergens* (préjudice subi) et le *periculum sortis* (risque de perdre le prêt).

Au V^{e} concile de Latran, en 1513, une définition autorisée de l'usure sera donnée : « Il faut entendre par usure le gain et le profit réclamés *sans travail, sans dépenses, ou sans risque*, pour l'usage d'une chose qui n'est pas productive. »

Mais en face de la transformation du régime économique qui s'opère alors de plus en plus, transformation qui se complique par le redoutable esprit d'autonomie absolue et d'individualisme que la Réforme a déchaîné sur le monde, les discussions se multiplient dans la chrétienté à cause des nouveaux et multiples contrats institués pour s'adapter au régime, mais qui risquent, en s'adaptant, de violer les vieilles règles de la morale chrétienne.

Le 1er novembre 1745, le savant pape Benoît XIV publia sa fameuse encyclique *Vix pervenit* qui exposait à nouveau la doctrine traditionnelle de l'Église. Lui aussi va définir l'usure : « Elle consiste en ce qu'un prêteur, s'*autorisant du prêt lui-même*, dont la nature requiert l'égalité entre le reçu et le rendu, exige plus qu'il n'a été reçu, et soutient qu'il a droit, en plus du capital, à quelque profit *en raison même du prêt.* »

Les mots soulignés dans la phrase montrent bien la doctrine de l'Église. Le prêt ne sera jamais *de lui-même* un titre à un profit. Si l'on veut tirer profit de l'argent, il faudra recourir à d'autres formes de contrat que celui du prêt ou *mutuum*, celui-ci lui étant essentiellement opposé, la justice exigeant l'équivalence des prestations échangées.

Mais, ajoute le grand pape, « il peut quelquefois se rencontrer dans le contrat de prêt certains autres titres qui ne sont pas du tout essentiels, et... intrinsèques à la nature même du contrat de prêt. Ces titres créent une raison très juste et très légitime d'exiger, suivant les formalités ordinaires, quelque chose, en plus de l'argent dû à cause du prêt. » Ces titres sont les trois que nous avons cités plus haut. Leur vraie nature est d'être *compensatoires*, compensatoires des pertes subies, des profits manqués, des risques courus, mais non pas des gains que l'emprunteur va faire, la distinction est importante. *La loi civile* reconnaissant l'intérêt dit légal est-elle un nouveau titre ajouté aux trois premiers? Il ne le semble pas. Lehmkuhl pense que la loi ne constitue pas un titre spécial, mais qu'elle reconnaît l'existence habituelle des autres titres extrinsèques.

Benoît XIV expose alors qu'il y a d'autres contrats d'une nature toute différente et qui peuvent « alimenter le commerce, maintenir et promouvoir pour le bien public, un négoce productif. » Ce sont : l'achat des rentes annuelles et le commerce lui-même licitement conduit.

Enfin il observe que ce serait téméraire et déraisonnable de croire que le prêt est *toujours* et partout accompagné des titres extrinsèques. Il restera toujours « de nombreux cas où l'homme est tenu de secourir son prochain par le prêt pur et simple. » Ce sera sa manière de reconnaître en fait la fonction sociale de la propriété.

En terminant, le pape tire les conclusions pratiques de la doctrine : la nécessité de discuter ces questions délicates avec charité, le sérieux de ces questions qui ne sont nullement des disputes de mots, mais peuvent entraîner des fautes graves, enfin le rôle de l'autorité qui a, en pareille matière, son droit d'intervention aussi bien que la raison.

Depuis lors, les décisions du Saint-Office (18 août 1830) et de la Sacrée Pénitencerie (16 septembre 1830) ont défendu d'inquiéter les confesseurs qui absolvent ceux qui prêtent à intérêt aux commerçants ou même ceux qui prêtent en s'autorisant de la loi civile, pourvu qu'ils obtiennent de leurs pénitents une promesse de soumission aux décisions ultérieures du Saint-Siège. Une réponse plus récente de la Pénitencerie à l'évêque de Marsico (Italie) le 18 avril 1889 n'exprime même pas cette dernière restriction.

Au mot CAPITAL, nous avons cité le canon 1543 du nouveau Code canonique.

II. LES PRATIQUES MODERNES LES PLUS USUELLES. — De nos jours, l'argent a deux manières de se faire valoir : ou bien il entre dans la production, et c'est *le capital qui travaille;* ou bien, sans s'unir au travail producteur, il manœuvre seul dans les marchés et les bourses par la spéculation, et c'est *le capital qui ne travaille pas.* Commençons par flétrir ce dernier, tant à cause des buts qu'il poursuit que des moyens qu'il emploie. C'est évidemment ici surtout que s'étale l'usure ou qu'elle se cache. Le P. Dehon a exposé dans une brochure, *L'Usure aux temps présents*, ces manœuvres illicites du capital paresseux et exploiteur : monopoles et accaparements, spéculations et coups de bourse, agiotage commercial, chantage et concessions, lancement d'affaires véreuses, réclames mensongères et charlatanisme financier, spéculation sur les changes, exagération du prix dans le commerce, agissements de sociétés anonymes, soldes, déballages, bazars, liquidations et menues escroqueries. Elles ont sans doute encore été perfectionnées depuis lors. Au contraire, il faut louer l'investissement du capital dans les grandes entreprises où des millions d'ouvriers trouvent un travail rémunérateur. Mais là aussi il y a des abus possibles à propos de l'intérêt d'argent. « En faisant figurer l'amortissement (du matériel) dans les frais généraux, le capitaliste se fait payer par l'association elle-même le renouvellement du matériel. Le travail est donc amené à assurer en partie au capital la perpétuité de ses intérêts, alors que le capital devrait *seul* payer les frais d'une combinaison dont il est le seul à profiter. » Ainsi s'exprime M. l'abbé P. Tiberghien, professeur à l'Université catholique de Lille, dans sa solide brochure-commentaire sur l'encyclique *Vix pervenit.* Et il ajoute : « De cette affirmation que le capital doit toujours rapporter, il résulte que la valeur du travail, travail de l'entrepreneur et travail de l'ouvrier, est calculée, non par rapport au bénéfice brut, mais par rapport au bénéfice net, défalcation faite des frais d'intérêt et des frais d'amortissement. C'est là un premier mal, car l'argent destiné à payer ces frais devrait être prélevé sur la part spéciale du capita-

liste, et non sur la part commune à répartir entre le travail et le capital suivant l'importance respective de leur concours. »

Ce n'est pas tout, il y a, dans les entreprises où les travailleurs apportent leur sueur et leurs efforts, des responsabilités vis-à-vis de ces hommes mêmes, responsabilités dont l'argent devrait se préoccuper puisqu'il prétend participer aux bénéfices. Or, écrit encore M. Tiberghien, « quel est le capitaliste qui se préoccupe de savoir si, dans la société anonyme dont il possède des actions et des obligations, le juste salaire est payé, si les conditions humaines et hygiéniques du travail sont réalisées, si les lois sociales justes et obligatoires sur le travail de nuit, le travail des femmes et des enfants, sont respectées, si les opérations commerciales et industrielles sont toujours honnêtes? Il semble qu'il y ait ici une déformation de la conscience du capitaliste et que l'assimilation, faite dans le bilan, des intérêts qu'il perçoit avec les autres frais généraux, l'a peu à peu habitué à se considérer comme *extérieur à l'affaire* dont il possède des titres. »

Mais, direz-vous, comment veut-on que l'on suive la marche morale d'entreprises situées aux quatre coins du ciel? A l'impossible, nul n'est tenu. — Sans doute les difficultés sont innombrables; mais quand la conscience est engagée, il y a l'obligation au moins de travailler à les résoudre lentement et patiemment. Dans l'état actuel d'un régime économique qui domine les hommes et opprime souvent les meilleures volontés, le moyen peut-être le plus efficace pour un capitaliste de remplir ses devoirs, c'est de s'intéresser au développement de l'organisation professionnelle chrétienne, de la législation protectrice des travailleurs, et de l'enseignement social de l'Église dans le monde du travail. « Des lois comme la loi sur le salaire minimum dans certaines industries, sur les syndicats professionnels, sur la réglementation des conflits industriels, sur la répression des abus de la spéculation sont les seuls moyens qui permettront à un capitaliste de remplir ses devoirs envers autrui, parce qu'elles assureront, en dehors d'un contrôle individuel d'ailleurs impossible, le respect de la justice dans les entreprises dont il touchera les dividendes. » Abbé Tiberghien, brochure citée.

Conclusion. — Mais ici aussi, la question est insoluble sans le concours de la morale chrétienne. Ce sont les idées et les mœurs qu'il faut réformer totalement. Il faut proclamer partout que le travail est la source par excellence de la richesse et que l'argent, s'il est utile et nécessaire, n'est pas un producteur dans la signification profonde du mot. « On pourra, dit le P. Liberatore, lui donner le nom d'élément indispensable, d'auxiliaire, de moyen, ou tout autre que l'on voudra, sauf celui de producteur dans le sens rigoureux du mot. » Il faut proclamer partout que la richesse a d'immenses devoirs, puisqu'elle n'est que l'économe de Dieu ici-bas et qu'elle doit prendre garde de faire blasphémer son saint nom par les humbles qu'elle aura dédaignés ou méprisés ou ignorés. Il faut proclamer partout qu'il y a un juste prix (voir ce mot) soit pour les choses, soit pour le travail de l'homme (voir SALAIRE). Enfin dans la question qui nous occupe ici du Prêt à intérêt, il faut répéter partout que seul le contrat de société donnera à l'intérêt de l'argent un titre *intrinsèque*. Dans cette lutte qui ne finira jamais entre le christianisme et l'argent, l'Église a aujourd'hui un allié nouveau qui revient à elle parce qu'il a beaucoup souffert, la classe ouvrière du monde entier; quel regret, si les enfants de l'Église et même ses ministres laissaient passer l'heure de Dieu! Mais aussi quelle joie s'ils savaient la mettre à profit!

Outre les ouvrages cités dans le cours de cet article, outre les grands théologiens, et les traités d'économie sociale, Garriguet, *Régime du Travail*, t. II; Brants, *Théories économiques aux XIIIe et XIVe siècles*; Duthoit, *Semaines sociales de Saint-Étienne et de Limoges*; Savatier, *La théorie moderne du capital et la justice*; P. Weiss, *La doctrine de l'Église sur le capital, l'intérêt et l'usure.*

Paul SIX.

3. PRÊT GRATUIT. — Les œuvres de prêt gratuit, de prêt d'honneur, sont à encourager vivement. Qu'y a-t-il de plus humain ou de plus chrétien que de rendre service, même un service d'argent, sans exiger un intérêt? Entre parents, entre coreligionnaires, entre collègues, entre voisins, et quand il s'agit de personnes gênées que l'on sait recommandables par leurs infirmités, leurs qualités, leur vaillance dans la préparation de leur avenir, ce devrait être chose courante, et non pas, malheureusement, fort exceptionnelle. Ces sortes d'œuvres mériteraient d'attirer l'attention d'intelligents bienfaiteurs. A la Société protestante de prêt gratuit, 7, boulevard Beaumarchais, Paris (4e), une bonification de 0,50 0/0 par mois est accordée en cas de remboursement anticipé, et une amende de la même somme est imposée en cas de retard : n'y a-t-il pas là une heureuse suggestion à utiliser?

Paris charitable bienfaisant et social (Office central des œuvres de bienfaisance), Paris, 1921, p. 773, écrivait avec raison : « Les œuvres de prêt gratuit ont subi une régression provenant d'une augmentation des besoins causés par la vie chère d'une part, de l'élévation du taux d'argent d'autre part. Il faut espérer que le retour prochain vers une existence plus normale facilitera la reconstitution de cette forme d'assistance si utile, puisqu'elle a pour but d'empêcher l'homme momentanément malheureux de se décourager et de lui permettre de sortir de la misère. »

J. BRICOUT.

PRÉTEXTAT. — Élevé sur le siège de Rouen en 549, il assista aux conciles de Tours en 567 et de Paris entre les années 556 et 573. Il eut le tort, pour éviter un commerce scandaleux, de marier le jeune Mérovée, fils de Chilpéric, avec sa tante Brunehaut, qui avait été reléguée à Rouen. Chilpéric furieux fit citer Prétextat devant un concile de Paris pour y répondre sur trois chefs d'accusation, d'avoir prêté son ministère à un mariage contraire aux canons, d'avoir procuré par corruption des partisans à Mérovée, et d'avoir pris part à un combat contre Chilpéric. Prétextat s'avoua coupable sur le premier chef, mais rejeta les deux autres comme faux. Il eut un fidèle défenseur dans la personne de Grégoire de Tours : il fut néanmoins déposé et exilé dans une île près de Coutances. Après la mort de Chilpéric, il fut rétabli sur son siège : Frédégonde, qu'il avait voulu ramener au repentir, s'irrita contre lui et chargea un criminel de lui donner la mort. Prétextat fut poignardé dans sa cathédrale le 25 février 588. On l'honore comme martyr.

J. BAUDOT.

1. PRÊTRE. — Plusieurs fois déjà il a été question du prêtre dans ce dictionnaire : voir, par exemple, CLERCS, CLERGÉ, ORDRE (sacrement). On se bornera ici à indiquer, comme ouvrage à lire sur ce sujet toujours actuel et toujours important, les 79e-84e conférences de Monsabré, *Exposition du dogme catholique*, carême 1886. Beaucoup d'auteurs, anciens et récents, ont parlé du prêtre; comme prédicateurs français, on peut citer, entre autres, Massillon (*Conférences sur les principaux devoirs des ecclésiastiques*, *Discours synodaux*), d'Hulst (*Mélanges oratoires*, t. XI, *Retraites ecclésiastiques*), surtout Monsabré, qu'il nous semble utile d'analyser rapidement.

Le carême 1886 de l'illustre dominicain est consacré au sacrement de l'ordre. L'orateur traite successive-

ment, dans ses six conférences, de la consécration sacerdotale, de la dignité du prêtre, des devoirs du prêtre, des droits du prêtre, de l'évêque, des ennemis du sacerdoce.

1° *La consécration sacerdotale.* — Quelles sont les raisons de son institution, en quoi elle consiste, ce qu'elle opère. Après ce qui a été dit à l'art. ORDRE, il serait superflu d'insister sur ce point.

2° *La dignité du prêtre.* — « La consécration sacerdotale produit, dans l'Église, une merveille qui n'est surpassée que par l'adorable mystère auquel le sacerdoce est ordonné... Il est à propos, au moment où le prêtre est l'objet de tant de haine et de tant de mépris, de bien connaître sa grandeur. » Or « tout ce qu'il y a de sublime en lui s'exprime, avec une admirable concision, dans le nom qu'il porte; on l'appelle *sacerdos, quasi sacra dans*, dit saint Thomas, *Sum. theol.*, III^a p., q. XXII, a. 1 : celui qui donne les choses sacrées. Un double courant de choses sacrées va de la terre au ciel, du ciel à la terre. De la terre au ciel, les actes religieux de l'humanité; du ciel à la terre, les bénédictions de Dieu. C'est dans le prêtre que ces choses sacrées se rencontrent. » « Homme de l'Église », le prêtre offre à Dieu sa prière et son sacrifice : il personnifie le peuple chrétien dans le devoir de la prière publique, et c'est par ses mains que le peuple chrétien offre le sacrifice. « Homme de Dieu », c'est le prêtre qui immole la victime qu'il offre au nom du peuple chrétien, et c'est lui qui donne au peuple chrétien les choses sacrées de Dieu : la vérité et la grâce.

Vere veneranda sacerdotum dignitas! O vénérable dignité des prêtres! s'écrie l'orateur en terminant. Le siècle léger paraît ne pas la comprendre; mais on s'aperçoit bien vite qu'il en a gardé l'intelligence et le souvenir à la profonde stupeur qu'il éprouve et à la violente indignation qu'il manifeste, lorsqu'il voit un prêtre tomber. Qui s'inquiète du brin d'herbe que le pied d'un animal a foulé, ou du grain de sable qu'emporte la vague? Mais, quand le chêne se brise avec fracas, tout le monde regarde le géant foudroyé; quand une montagne s'effondre, toute la science est en émoi. A l'effet que produit la chute d'un prêtre, on peut juger de sa grandeur.

Vous n'attendrez pas cela, je l'espère, Messieurs, pour montrer que vous m'avez compris. Plus attentifs aux enseignements de la foi qu'aux préjugés des mondains, vous fermerez les yeux sur les imperfections et les défauts qui déconsidèrent le prêtre dans l'estime des délicats. Il n'y aura plus pour vous ni prêtre vulgaire, ni prêtre distingué; ni petit curé, ni grand prélat; mais considérant tous les hommes d'Église et tous les hommes de Dieu dans la splendeur de leur caractère, l'élévation de leurs fonctions, la magnificence de leur pouvoir, vous vous écrierez avec saint Augustin : *Vere veneranda sacerdotum dignitas!*

3° *Les devoirs du prêtre.* — « Noblesse oblige. Tout étant divin dans la dignité et les fonctions du sacerdoce, il est évident que l'homme revêtu de cette dignité et investi de ces fonctions » a des devoirs tout particuliers à remplir. Ces devoirs se résument en deux mots : science (science de la vérité, science de la vie), sainteté. Et l'Église ne se contente pas de montrer le devoir à ses prêtres; par tout l'ensemble de sa législation, elle en garantit l'accomplissement. Monsabré signale spécialement un point de cette législation : la loi du célibat ecclésiastique (voir ce mot). Cette loi, comme les mystères divins, dit au prêtre : Sépare-toi, purifie-toi, donne-toi. « Le bon prêtre est l'homme social par excellence. »

4° *Les droits du prêtre.* — « En imposant des devoirs la dignité sacerdotale crée aussi des droits qui lient la société à l'égard du prêtre, comme lui-même est lié à l'égard de la société. Irrévocables et imprescriptibles, ces droits ont toujours été plus ou moins contestés, alors même qu'ils étaient inscrits, d'office, dans les religieuses constitutions des peuples chrétiens; aujourd'hui, que le droit public se laïcise à outrance, c'est à la suppression que l'on tend. » Monsabré parlait ainsi en 1886; nous devons dire maintenant : la suppression est presque achevée, en France du moins. Il faut, néanmoins, proclamer les droits du prêtre, ajoute l'orateur. « C'est ce que je vais faire. Partant de cette vérité : que le prêtre est un fonctionnaire divin dans le plus important et le plus noble des services publics, j'en tirerai ces trois conclusions : premièrement, le prêtre a droit au respect de la vocation qui le destine aux fonctions divines; secondement, le prêtre a droit à la complète liberté de ses fonctions; troisièmement, le prêtre a droit de vivre de son service public. » On sait comment nos ennemis ont traité et traitent prêtres et séminaristes. Mais, « ayons confiance, Dieu n'abandonnera pas son prêtre...; il saura bien, sous quelque forme que ce soit, protéger ses droits au respect, à la liberté, à la vie. »

5° *L'évêque.* — L'évêque est le « prêtre parfait, parfait dans la grandeur, parfait dans le devoir ». « Ce sont les évêques qui ont les préférences de l'impiété, dans la guerre qu'elle fait à la religion »; mais aussi, « avec les religieux, qui tendent, par état, à devenir parfaits, les évêques fixés, par état, dans la perfection, sont les plus nombreux au culte que l'Église rend à ceux de ses enfants qui se sont illustrés par leurs vertus et par leurs miracles. »

6° *Les ennemis du sacerdoce.* — Ils sont ou paraissent plus forts que jamais. A leur sujet, Monsabré se pose trois questions : « Qui sont-ils? Que nous reprochent-ils? Où veulent-ils en venir en nous faisant la guerre? » Qui sont-ils? Quand même ils seraient le nombre (ce qui n'est pas prouvé), à coup sûr ils ne sont ni la raison ni la vertu. Que nous reprochent-ils? Nos idées, nos tendances, nos mœurs. Mais les idées du sacerdoce, pour s'inspirer de principes inflexibles et immuables, ne sont pas rétrogrades, et nous ne boudons en rien la véritable civilisation. Mais sa « tendance à la domination » se réduit à vouloir « que le Christ règne dans les âmes par sa vérité, sa loi, sa grâce » et à vouloir être libre d'y travailler. Mais les « scandales dans le clergé », que l'Église est la première à réprouver et à déplorer, sont bien plus rares qu'on ne le dit, et nos ennemis en font une exploitation déloyale, impudente et lâche. Où veulent-ils en venir en nous faisant la guerre? D'accord sur le chapitre des hostilités qu'ils nous font subir, les ennemis du sacerdoce ne s'entendent pas sur le but qu'ils se proposent d'atteindre. Ceux-ci veulent la société sans religion, chose bestiale et monstrueuse; ceux-là veulent la religion sans sacerdoce, chose impossible; d'autres enfin veulent séparer la religion et le sacerdoce de l'État, chose condamnée par la révélation, l'histoire et le sens commun. Après avoir amoindri et déconsidéré le prêtre, on voudrait le détruire, et après lui toute religion, et Dieu lui-même. Mais Dieu ne meurt pas, ni, non plus, la religion et le sacerdoce qu'il a établis.

J. BRICOUT.

2. PRÊTRES ET RELIGIEUX DANS LA LITTÉRATURE FRANÇAISE. — Il convient d'examiner d'abord quel rôle ont tenu prêtres et religieux dans la littérature française et ensuite quelle idée les littérateurs français — particulièrement les romanciers et les dramaturges — se sont formée du prêtre et du religieux.

I. RÔLE DES PRÊTRES ET DES RELIGIEUX DANS LA LITTÉRATURE FRANÇAISE. — J'ai dit ailleurs (art. LITTÉRATURE ET CATHOLICISME EN FRANCE) que la littérature française était née à l'ombre de l'Église et que nos premiers littérateurs avaient reçu d'elle toute leur formation. Il faut ajouter ici que les prêtres et les religieux furent les agents de cette formation. Les premières poésies en langue vulgaire furent de simples traductions d'hymnes liturgiques ou des

transpositions d'hagiographies latines. Il est probable même qu'elles furent l'œuvre de moines et de clercs. Un concile tenu à Tours en 812 ordonnait « de transposer les homélies en langue romane rustique ». Charlemagne exigeait que les évêques, les abbés et les curés ouvrissent des écoles gratuites et de tous côtés prêtres et religieux s'empressèrent d'obéir. Beaucoup d'ailleurs n'avaient pas attendu l'ordre impérial, et l'on sait que, si les connaissances littéraires n'avaient pas sombré sans retour pendant les invasions, c'était grâce aux monastères qui étaient demeurés des écoles de science en même temps que des écoles de vertu. Mais les écoles monacales ne cultivaient que le latin, elles ne se préoccupaient pas de la langue populaire. Jusque vers le milieu du IXe siècle tous les ouvrages qui parurent étaient écrits en latin, et presque tous eurent pour auteurs des moines ou des évêques. Il faut citer en particulier Grégoire de Tours (538 ou 539-594), le père de l'histoire de France; Alcuin (735-804), que Charlemagne avait appelé d'Angleterre et qu'il chargea de diriger son école palatine; les disciples d'Alcuin, Haymon, Raban Maur, Amalaire, etc. Ces auteurs s'appliquèrent d'abord à éditer correctement la Bible, puis ils composèrent des homélies, des traités de spiritualité ou de polémique, des vies de saints, des poésies religieuses. Ces œuvres furent traduites, imitées, paraphrasées en langue vulgaire à partir du IXe siècle, la plupart du temps par des clercs. Les poèmes sur la vie des saints ou la Passion « étaient récités sur le parvis des églises, aux jours solennels de l'année liturgique ou aux vigiles des saints, auprès des reliques, devant les paroissiens ou les pèlerins assemblés. » (Edmond Faral). G. Paris en a recensé un grand nombre dans sa *Littérature française au Moyen Age*. On trouve aussi de précieux renseignements dans l'*Histoire de la langue et de la littérature française* de Petit de Julleville, t. I, *Le Moyen Age*. L'ensemble de ces ouvrages formerait « une immense bibliothèque ».

Tels furent les débuts de la littérature française. Les prêtres et les moines y jouèrent, comme on le voit, un rôle tout à fait prépondérant.

Ce rôle alla diminuant à mesure que, d'un côté, le goût des belles-lettres se répandit parmi les laïcs et que, de l'autre, on prit l'habitude de traiter des sujets profanes. Cependant, il s'en faut que les clercs aient jamais rompu tout commerce avec la littérature. D'abord ils sont demeurés fort longtemps les maîtres de l'enseignement; ensuite ils ont bien été obligés de composer des ouvrages religieux pour la défense de la foi et l'édification des âmes; enfin nombre d'entre eux ont abordé avec succès plusieurs genres de littérature profane.

Au Moyen Age il semble bien que l'auteur du *Roman d'Eneas* fut un clerc; et aussi Chrétien de Troyes, l'auteur des romans bretons, *Erec*, *Lancelot*, *Yvain*, *Perceval*.

Le Roman de Renart fut esquissé en quelque sorte par un religieux de Saint-Èvre à Toul dans un poème latin, *Ecbasis captivi* (Xe siècle). Au XIIIe siècle, une version intéressante en fut donnée par « le prêtre de la Croix-en-Brie. » Au XIIIe siècle, encore, le bénédictin Gautier de Coincy compose ses *Miracles de la sainte Vierge* (1220); l'évêque d'Acre, Jacques de Vitry, illustre ses *Sermones vulgares* de contes pieux; le moine Hélinand écrit sa *Chronique* et publie un des plus beaux poèmes sur la mort que l'on connaisse; Guillaume de Lorris, dont on ne sait autre chose qu'il fut clerc et mourut jeune, compose le célèbre *Roman de la Rose*.

Au XIVe siècle, Froissart (1337-14?), chanoine de Chimay et chapelain de Guy, se rend célèbre par ses poésies et surtout par ses *Chroniques* (4 livres, 1371-1390).

Au XVe siècle, Alain Chartier (1385-1440?), chanoine de Paris et de Tours, jouit de la plus haute renommée littéraire. Ce doit être aussi un prêtre, probablement un curé de campagne, dit M. Lucien Foulet, qui compose le livre malicieux des *Quinze joyes de mariage*, attribué par erreur à Antoine de la Sale.

Le XVIe siècle est tout rempli des luttes religieuses suscitées par les protestants et les « Humanistes ». Prêtres et moines entrèrent fercément dans la mêlée, mais s'ils y acquirent quelque renom, ce fut trop souvent au grand dam de la religion et de la morale. Il suffit de citer Calvin (1509-1564), Rabelais (1494-1553), et Pierre Charron (1541-1603), l'ami et l'émule de Montaigne. Heureusement saint François de Sales (1567-1622) relève le prestige de l'Église et dans ses admirables ouvrages, la *Vie dévote* (1609), le *Traité de l'Amour de Dieu* (1619), met au service de l'orthodoxie et de la piété des qualités littéraires de tout premier ordre.

Le XVIIe siècle marque l'apogée de notre littérature classique. Aux premiers rangs des immortels génies de cette époque privilégiée il n'est que juste de citer Bossuet, Bourdaloue et Fénelon. Bourdaloue n'appartient à la littérature que par ses sermons, mais Bossuet et Fénelon ajoutent aux mérites de l'orateur sacré le prestige du philosophe, de l'historien, du polémiste. Fénelon est de plus l'auteur d'un roman, *Télémaque*, et d'intéressants *Dialogues des morts*. Autour de ces grands hommes, gravite une pléiade d'évêques, de prêtres et de religieux dont le talent et l'érudition brillent d'un vif éclat. Massillon (1663-1742), que l'on a longtemps égalé à Bourdaloue comme orateur de la chaire; Fléchier (1632-1710), orateur de mérite et historien très averti des *Grands jours d'Auvergne* (1665-1666); Malebranche (1638-1715), dont les théories métaphysiques ont été longtemps discutées et qu'on lit toujours pour l'agrément de son style et la finesse de ses analyses; le P. Bouhours, jésuite (1628-1702), grammairien et critique fort estimé; les bénédictins Luc d'Achery (1609-1685), Mabillon (1652-1707), Ruynart (1657-1709), Montfaucon (1655-1741), « dont l'immense labeur a illustré le nom de l'ordre », dit M. Lanson. « Beaucoup d'entre eux, ajoute-t-il, ont laissé des lettres où revivent ces originales figures d'érudits, qui cherchèrent la vérité avec une passionnée indépendance sans cesser d'être d'humbles chrétiens. Mais n'eussent-ils pas écrit ces lettres, il n'en faudrait pas moins indiquer ici qu'ils vécurent et travaillèrent : car leur œuvre, étrangère à la littérature, et même souvent à la langue française, a préparé le merveilleux développement de la critique, de l'histoire, de l'archéologie, de toutes ces sciences où la littérature du XVIIIe siècle et celle du XIXe siècle ont trouvé quelques-uns de leurs plus authentiques chefs-d'œuvre. »

Il convient de mentionner encore le cardinal de Retz (1613-1679) et ses curieux *Mémoires*; enfin les solitaires de Port-Royal et leurs partisans et amis, dont quelques-uns furent religieux ou prêtres, l'abbé de Saint-Cyran (1581-1642), le grand Arnauld (1612-1694), Nicole (1625-1695), auteur de la célèbre *Logique de Port-Royal* et des non moins célèbres *Essais de morale*, Le Maistre de Sacy (1613-1684).

Le XVIIIe siècle et la Révolution sont beaucoup moins riches en grands hommes d'église et les œuvres que ces hommes produisent ne font pas toujours honneur à leur état. L'abbé Prévost (1697-1763), l'abbé de Condillac (1714-1780), l'abbé Morellet (1727-1819), l'abbé Raynal (1713-1796) et autres amis des philosophes ou rédacteurs de « l'Encyclopédie » malmènent sans vergogne la morale et la religion.

Au début du XIXe siècle, c'est un évêque qui restaure les études universitaires. Mgr de Frayssinous

(1765-1841). Bientôt après, un prêtre, Lamennais (1782-1854), porte aux ennemis de l'Église des coups retentissants. Il tombe, victime de son orgueil farouche, mais d'autres prêtres formés par lui reprennent son œuvre et la continuent brillamment dans le cadre de l'orthodoxie. Le P. Lacordaire, d'abord (1802-1861), le restaurateur en France de l'ordre de Saint-Dominique, le génial conférencier de Notre-Dame de Paris; puis Mgr Gerbet, « tout plein d'un charme mystique » (1798-1864), et Rohrbacher (1789-1856), auteur d'une importante *Histoire universelle de l'Église catholique* (1842-1853).

D'un autre côté dom Guéranger (1806-1875) rétablissait en France, à Solesmes, l'ordre bénédictin et composait ses doctes *Institutions liturgiques*, son *Année liturgique*, son *Histoire de sainte Cécile*, etc. Le P. de Ravignan, jésuite (1795-1858), succédait au P. Lacordaire dans la chaire de Notre-Dame. Cette chaire de Notre-Dame de Paris a été, depuis le P. Lacordaire jusqu'à nos jours, illustrée par des orateurs d'un mérite hors pair. Il suffit de citer le P. Félix, le P. Monsabré, Mgr d'Hulst, le P. Ollivier, le P. Janvier. Dans leurs conférences, qui ont été non seulement suivies avec assiduité, mais lues et relues par l'élite du monde pensant, ces orateurs ont brillamment exposé et développé la doctrine religieuse. Du point de vue littéraire, leur œuvre est une des plus grandioses, des plus variées et des plus belles qu'aucune école ait jamais entreprise.

Sur un plan un peu différent, le P. Gratry (1805-1872), ancien élève de l'École polytechnique, aumônier de l'École normale, membre de l'Académie française, défendait avec une logique serrée, incisive, avec aussi l'enthousiasme lyrique d'un poète et l'absolue sincérité d'un apôtre les dogmes catholiques contre Vacherot et les philosophes rationalistes de l'Université. Il conquérait la jeunesse des écoles, cependant que Mgr Dupanloup bataillait contre les politiques et les gens du monde hostiles à l'Église, que Mgr Pie éclairait de vives et brillantes lumières les points controversés du dogme et de la morale, et que Mgr Gay entraînait les âmes d'élite vers les hautes cimes de la piété.

Si je ne cite que ces quelques noms d'évêques ce n'est pas à dire qu'ils soient les seuls qui méritent de survivre : jamais au contraire, semble-t-il, on ne rencontra dans une nation phalange plus nombreuse et plus remarquable de chefs spirituels que dans notre pays de France pendant les trois derniers quarts du XIXe siècle; mais justement ils sont trop nombreux.

Tout de même ce serait mal de ne pas signaler au moins Mgr Freppel, orateur politique puissant et historien fort intéressant des Pères; Mgr Baunard, dont les admirables *Vies* sont des modèles; Mgr Duchesne, le savant et hardi critique des origines chrétiennes; l'abbé Fouard, dont la *Vie de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, le *Saint Pierre*, le *Saint Paul* et le *Saint Jean* demeurent au premier rang tant par l'harmonie de la composition que par la sûreté et l'étendue des informations; dom Gréa, l'abbé de Broglie, le chanoine Didiot, etc.

Il faut s'arrêter!

En ce début du XXe siècle, nous trouvons parmi les membres de l'Académie française deux prêtres : Mgr Baudrillart et M. l'abbé Bremond.

Dans le roman et le conte : Pierre l'Ermite (l'abbé Loutil), Jacques Debout (l'abbé Roblot), le P. Lhande,

Dans la poésie : le P. Delaporte, l'abbé Louis Le Cardonnel, l'abbé Ch. Lemercier, l'abbé Victor Doussy, le P. A. Brou, le P. Compaing.

Dans la critique littéraire : l'abbé Lecigne, trop tôt disparu, l'abbé Calvet, auteur d'un *Manuel illustré d'histoire de la littérature française* qui fait autorité, l'abbé Delfour, l'abbé Bertrin, l'abbé Félix Klein, l'abbé Bethleem.

Dans l'histoire et les travaux d'érudition : l'abbé Lejay et le P. Scheil, tous deux de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, le P. Lagrange, Mgr Batiffol, l'abbé Lesêtre, l'abbé Mangenot, l'abbé Jacquier, les PP. Condamin et Prat, MM. Vigouroux et Fillion, dom Cabrol et dom Leclercq, le P. Lecanuet, Mgr Laveille, Mgr Lesne, le chanoine Pisani, l'abbé Sicard, l'abbé Vacandard, le P. Mainage, les PP. Pinard de la Boullaye, Huby et Léonce de Grandmaison, l'abbé Rivière, l'abbé Bricout, Mgr A. Le Roy, MM. Tixeront, Pourrat et Mourret, les PP. Burnichon et Yves de la Brière, etc.

Dans les sciences sociales, religieuses et philosophiques : l'abbé Piat, Mgr Farges, Mgr Élie Blanc, le P. Peillaube, Mgr Julien et le P. Sertillanges, l'un et l'autre membres de l'Académie des Sciences morales et politiques, les PP. Mandonnet, Gillet, Garrigou-Lagrange, l'abbé Thellier de Poncheville et le chanoine Desgranges, orateurs « d'une réputation quasi mondiale », le cardinal Touchet, à la fois historien et orateur, le cardinal Charost, NN. SS. Gibier, Chollet, Tissier, Grente, l'abbé Désers, l'abbé Coubé, Mgr Masquelier, etc.

La liste paraît longue, peut-être, elle ne contient pas le quart des noms qu'il y faudrait inscrire, et, dans cet article où il est question de *littérature*, je dois mentionner de nos savants ecclésiastiques ceux-là surtout qui sont en même temps des écrivains appréciés.

Par là, on voit que le clergé français, tant séculier que régulier, tient une place très honorable dans le monde intellectuel, qu'il est brillamment représenté dans toutes les branches du savoir et que si la littérature française lui a dû son existence et ce que, faute d'un terme plus précis, j'appellerai son éducation première, sa formation, elle lui doit encore une partie notable des génies qui l'ont illustrée, une partie plus notable encore des hommes de talent, des érudits et des travailleurs consciencieux qui l'ont bien servie, qui l'ont fait et qui la font encore rayonner sur le monde.

II. Quelle idée se sont faite du prêtre et du religieux les littérateurs français. — L'étude complète de cette question exigerait que l'on suivît siècle par siècle et livre par livre les principales productions littéraires. Cela promettrait certes des aperçus intéressants et des analyses curieuses, mais il y faudrait des volumes et je ne dispose que de quelques lignes. Je marquerai donc par les traits les plus généraux comment, aux différents âges de notre littérature, les auteurs les plus connus, spécialement les romanciers et les dramaturges, ont compris le rôle du prêtre et quelle idée ils ont donnée du clergé à leurs lecteurs.

On trouve peu ou point de personnages religieux dans les chansons de gestes et les romans courtois du Moyen Age. Par contre ils abondent dans les « Vies de saints », les Miracles et autres poésies pieuses. Cela n'a rien qui doive nous surprendre et moins encore que l'on donne aux religieux et aux prêtres un rôle éminemment édifiant. Mais à côté de cette littérature édifiante en surgit bientôt une autre d'un tour tout différent; c'est la littérature satirique, qui trouva sa plus complète expression dans le *Roman de Renart* et les *Fabliaux*. Sous le couvert d'animaux, tel La Fontaine en ses fables, plusieurs des auteurs du *Roman de Renart* tournent en dérision moines et curés de leur temps. Tous y passent, le légat du pape, figuré par le chameau Musard qui dit oui et non tout à la fois et jargonne un patois farci de latin et d'italien; l'archiprêtre aussi solennel qu'ignorant figuré par l'âne Bernard; le curé pusillanime figuré par le cerf Bri-

chemer; les moines gourmands dans ce fait attesté par maître Renart que nul n'a droit d'accéder à un bon festin s'il n'est moine ou ermite. On ridiculise la cérémonie de la tonsure monacale, les pèlerinages, les croisades, etc. Le tout est conté par manière de plaisanterie plus que par irrévérence. L'auteur veut faire rire, il n'a nulle envie d'exciter la colère, ou de déconsidérer la religion. Seulement, il se trouve que les moines et les curés ont certains défauts, comme tous les autres hommes, et que ces défauts prêtent à d'amusantes caricatures; l'auteur brosse ces caricatures avec d'autant plus d'à-propos que, souvent, il est homme d'église lui-même et connaît mieux que quiconque les côtés faibles de chacun.

Les fabliaux poussent les choses un peu plus loin, mais toujours dans le même esprit. Ils montrent volontiers des curés ou des moines paillards, coureurs, ivrognes, gourmands, avares ou ambitieux, mais cela tourne à la farce et l'on sent bien qu'il n'y a là rien plus qu'une gauloiserie sans fiel, sinon sans vergogne.

Avec Rutebeuf le ton change. S'il tient des propos salés sur le compte des moines et du haut clergé, ce n'est plus, à la manière de ses devanciers, comme un commis-voyageur qui se pourlèche aux récits de haute graisse et n'y cherche qu'une bonne occasion de rire à ventre déboutonné. Rutebeuf ne rit guère et ne prête point à rire. Il déteste cordialement tous les moines, en qui il ne voit que des intrigants, des fainéants, des captateurs de testament, des hypocrites et des débauchés; de même les nonnes. Par contre il est plein d'affection pour les pauvres curés de campagne qui passent leur vie entière à évangéliser d'humbles paroissiens et de misérables paroissiennes. Voilà les vrais disciples du Christ!

Jean de Meung dans la seconde partie du *Roman de la Rose* ne tient pas un langage bien différent. Lui non plus n'aime pas les moines, surtout les ordres mendiants. Il les tient pour de fiers hypocrites et ne se prive pas de le dire.

Pourtant ce n'étaient là qu'escarmouches en comparaison des attaques, en règle qu'allaient lancer contre le clergé les humanistes et les protestants du XVI^e^ siècle.

Marguerite de Navarre reprend les thèmes scabreux des fabliaux; mais, quoi qu'elle en ait dit, ce n'est pas du tout pour venger la vertu et décourager les mauvais prêtres et les mauvais moines. Au fait il semble qu'elle ne connaisse que de telles gens dans le clergé catholique et elle s'en indigne. Elle voudrait qu'on « brulât tout en vie » ceux qui déshonorent par leurs vices la morale sublime qu'ils ont mission de prêcher. Et le tout se termine par des prêchi-prêcha qui sentent la calviniste puritaine d'une lieue. Son valet de chambre, Bonaventure des Périers, va plus loin encore, dans son *Cymbalum mundi :* c'est toute la religion catholique qu'il vitupère, dogmes, liturgie, morale, discipline et ministres.

Rabelais lui donne la réplique en sourdine dans son *Gargantua*. Les moines de l'abbaye de Seuillé sont tous gloutons, ivrognes, paresseux, ignorants et pardessus le marché peureux comme des lièvres, à l'exception de frère Jean des Entommeures. Pendant que ses confrères ne savent que bredouiller des antiennes et faire des processions pour repousser les ennemis qui pillent le monastère, frère Jean attrape le bâton de la croix et besogne hardiment. Pour le récompenser de sa bravoure on lui donne la chimérique abbaye de Thélème dont la seule règle devait être : « Fais ce que vouldras ». C'est, je crois bien, la seule institution que Rabelais eût trouvée de son goût. Quant à celles qui existaient réellement, universités, ordres religieux, haut et bas clergé, Rabelais leur décoche maint brocart au cours de son livre et finalement en fait une violente satire dans sa description de l'Ile Sonnante où l'on entend de sempiternelles sonneries de cloches et qui est peuplée d'oiseaux de tout plumage et de tout ramage : « Clergaux, Monagaux, Prestregaux, Abbegaux, Evesgaux, Cardingaux et Papegaux », auxquels répondent « Clergesses, Monagesses, Prestregesses, Abbegesses, Evesgesses, Cardingesses et Papegesses ». Tout ce monde est venu à l'Ile Sonnante soit par dépit amoureux, soit pour échapper à la misère ou au gibet, soit encore par suite d'une difformité naturelle ou pour laisser à des aînés les biens de la famille. Dans l'Ile Sonnante ils ne font rien que chanter et ripailler.

Au cours du XVII^e^ siècle la littérature profane laissa le clergé tranquille. Elle s'abstint soigneusement de le mettre à la scène ou dans les romans. Mais au XVIII^e^ on voit reparaître les invectives et les railleries chères aux anticléricaux du XVI^e^ siècle.

Montesquieu dans ses *Lettres persanes* dénonce les maisons religieuses où il voit « une famille éternelle qui s'entretient aux dépens de toutes les autres. Ces maisons sont toujours ouvertes comme autant de gouffres où s'envelissent les races futures. » Causes de dépopulation, les monastères le sont aussi de mauvaise culture, d'appauvrissement et de troubles. Ils ne peuvent se souffrir les uns les autres, ils détestent le clergé séculier qui le leur rend bien. Ils font trois vœux « d'obéissance, de pauvreté et de chasteté. On dit que le premier est le mieux observé de tous; quant au second, je te réponds qu'il ne l'est point; je te laisse à juger du troisième » (lettre 57).

Voltaire renchérit encore dans *Candide* avec ses jésuites du Paraguay, autocrates impitoyables, et ses théatins débauchés (*De Paquette et de frère Giroflée*). Dans *L'homme aux quarante écus* il demande « par pitié pour les moines, par amour pour la patrie » qu'on les défroque tous. « C'est une maxime assez connue que les moines sont des gens qui s'assemblent sans se connaître, vivent sans s'aimer, et meurent sans se regretter. » « Il faut, pour faire fleurir un royaume, le moins de prêtres possibles et le plus d'artisans possibles. » Pareillement dans son *Dictionnaire philosophique* et dans l'*Encyclopédie*, dont il rédigea quelques articles, dans ses *Lettres anglaises*, etc., il dénigre à plaisir religieux et prêtres séculiers.

> Les prêtres ne sont pas ce qu'un vain peuple pense,

dit un vers fameux de son *Œdipe*.

Diderot de son côté fait une peinture affreuse des couvents dans sa *Religieuse*.

Avec J.-J. Rousseau un nouveau son de cloche se fait entendre. Le « Vicaire savoyard » est un homme sensible, bon, vertueux, simple en ses goûts, recherché dans ses sentiments et ses expressions, qui croit en Dieu certes mais n'a pas la moindre notion de la discipline ecclésiastique ni du dogme. A l'exemple de Rousseau lui-même, c'est un amant chimérique de la Nature qui prend son exaltation lyrique pour de la piété de bon aloi et n'a de vertu qu'en parole.

On retrouvera ce type un peu plus poussé et tout de même un peu plus christianisé dans *Jocelyn*. Qui ne connaît les beaux vers où Jocelyn, décrit ses journées paisibles et saintes dans son village perdu de la montagne ? Le soir, dit-il,

> Mon bréviaire à la main, je vais de porte en porte;
> Au hasard et sans but, comme le pied me porte;
> M'arrêtant plus ou moins un peu sur chaque seuil;
> A la femme, aux enfants, disant un mot d'accueil;
> Partout portant un peu de baume à la souffrance,
> Aux corps quelque remède, aux âmes l'espérance,
> Un secret au malade, aux partants un adieu,
> Un sourire à chacun, à tous un mot de Dieu.

Mais ce pauvre Jocelyn est tourmenté de souvenirs

trop chers, son âme est endolorie, sa foi vacillante cherche dans les saints Livres

> Cet opium divin que, dans sa soif d'extase,
> Le rêveur d'Orient puise en vain dans son vase.

Bref c'est un romantique, un petit-fils de Rousseau qui a lu l'Évangile, qui a fréquenté le catéchisme, mais garde la nostagie des rêveries sentimentales de la *Nouvelle Héloïse* et de l'*Émile* et qui fait de la littérature. Ce n'est pas un vrai prêtre.

L'évêque Myriel des *Misérables* est taillé sur un patron d'aussi mauvaise qualité. Brave homme certes, cet évêque, zélé, charitable, humble, doux, pieux, mais il ne sait pas répondre aux divagations impies d'un conventionnel mourant et finit par lui demander sa bénédiction. Le brave homme devait être quelque prêtre jureur plus féru du *Contrat social* que de théologie.

Du moins n'entre-t-il dans ces peintures aucun trait voulu de satire. Victor Hugo n'affiche, comme Lamartine, aucun ressentiment contre le prêtre : c'est par quoi tous deux se distinguent des philosophes du XVIIIe siècle. Mais ils ne savent ni l'un ni l'autre ce qu'est un prêtre. Chez Victor Hugo, cette méconnaissance deviendra bientôt de la haine et on l'entendra tonner contre Mgr Sibour et le saint pape Pie IX.

En attendant, l'espèce de sympathie qu'il témoigne au clergé fait loi dans son clan littéraire. Alexandre Dumas père, par exemple, n'a garde de noircir les ecclésiastiques, prêtres séculiers ou moines, qui passent dans ses romans. D'aucuns, comme frère Gorenflot ou Aramis, tiennent une conduite et des propos peu édifiants, mais on sent que c'est arrangé sans malice et plutôt pour les rendre plaisants à un public mal disposé et d'ailleurs tout à fait ignorant.

Il en va de même de l'abbé Bournisien que Flaubert oppose au pharmacien Homais, l'épais libre-penseur de province. C'est un brave homme qui ne manque point de bon sens, mais quel terre-à-terre!

Dans la même catégorie, ou dans une catégorie toute voisine, je rangerais le *Curé de Tours* et le *Curé de Village* de Balzac, *L'abbé Constantin* de L. Halévy, les abbés de Gyp, les curés ou les évêques de MM. Robert de Flers et de Caillavet, ceux de M. Lavedan, et le curé de M. Clément Vautel (*Mon curé chez les riches*, *Mon curé chez les pauvres*). Ce sont de braves gens que tous ces curés-là et tous ces évêques-là, des gens qui ont de la miséricorde et des pardons plein le cœur, qui ne rêvent que de bonté, de douceur, d'arrangements et de paix; mais où diable ont-ils pu faire leur théologie et à quelle sauce accommodent-ils leur sacerdoce et l'Évangile! Un enfant du catéchisme en sait plus qu'eux.

C'est qu'en réalité ils n'ont du prêtre que l'habit et le nom. Pour le reste — c'est-à-dire pour le principal, la doctrine, les sentiments, la conduite — ils empruntent tout à leurs créateurs littéraires qui ne possèdent rien, qui ne soupçonnent même pas qu'il puisse y avoir quelque chose de surnaturel.

Au moins, il faut avouer qu'aucun parti pris de dénigrement ne perce dans ces peintures. Je parle en général, bien entendu, car ici et là, chez Gyp, chez MM. Robert de Flers et de Caillavet, il y aurait bien quelques critiques graves à faire et l'on devrait aussi stigmatiser l'odieux *Vicaire des Ardennes* de Balzac, mais passons.

A côté de ces auteurs, somme toute bien intentionnés, d'autres continuent la tradition violemment, haineusement anticléricale du XVIIIe siècle. C'est d'abord Eugène Sue qui peint les jésuites sous des couleurs effroyables dans son *Juif Errant* et les *Mystères de Paris*. C'est Michelet dans *Du Prêtre, de la femme et de la famille*, les *Mémoires de Luther*, *La Sorcière*, etc. C'est Quinet dans son ridicule pamhplet *Des Jésuites*. C'est Ferdinand Fabre surtout, plus modéré en apparence qu'Eugène Sue, moins grand écrivain que Michelet, mais plus habile metteur en scène. Ses curés souffrent tous d'une certaine faiblesse du cerveau qui en fait des maniaques ridicules. Braves gens certes, pour la plupart, mais naïfs comme on ne l'est pas et tatillons comme les vieilles filles de la légende. Un seul fait exception, l'abbé Capdepont, « Tigrane ». Celui-là c'est un ambitieux forcené. Il ne recule devant aucune bassesse, aucune ruse, aucun mensonge, aucun crime pour devenir évêque, archevêque, cardinal et, « Qui sait? » dit-il, pape peut-être. Ce n'est plus un homme, c'est une passion déchaînée et qui se couvre au regard public du manteau du zèle et de l'amour de l'Église. Autour de cet orgueilleux satanique évoluent des ambitieux de moindre envergure mais d'égale immoralité, des sots, des naïfs, des peureux; et c'est ça, le clergé, tout le clergé, car il y a des religieux, jésuites, dominicains, capucins, barnabites, maristes et même la cour pontificale, le pape Pie IX en tête. Dans ce roman calomnieux, F. Fabre avait déversé le meilleur de sa haine contre les prêtres qui l'avaient nourri et instruit. O. Mirbeau lui a donné la réplique dans son ignoble *Abbé Jules*. Cet abbé Jules sacre comme un païen, mène une vie de dévergondage inouï et meurt en léguant toute sa fortune aux évadés du sacerdoce. Les confrères avec lesquels Mirbeau le met en relations ne l'emportent sur lui que par la régularité hypocrite de leur tenue; dans le fond, ils sont d'une égale sensualité ou plus dépravés encore. A la même mine anticléricale appartiennent l'hystérique *Abbé Mouret* de Zola et les abbés « jusqu'à la ceinture » des *Qu'en dit l'abbé?* et autres pièces grivoises actuellement de mode. Cela est ignoble tout simplement.

Mais, Dieu merci, on trouve dans la littérature du XIXe siècle autre chose que des Jocelyn, des abbés Constantin, des Tigrane et des Mouret.

M. Paul Bourget, par exemple, a étudié la psychologie du religieux et du prêtre avec tout le sérieux, tout le respect, tout le souci d'information exacte et minutieuse qu'un tel sujet demande. Il a compris que le prêtre était d'abord un homme de foi, un sincère, un convaincu, et que son rôle impliquait le surnaturel. Ordinairement le prêtre obéit docilement à l'action de la grâce, il reste dans la ligne de son sacerdoce et il fait alors beaucoup de bien. *Le Divorce*, *Un drame dans le monde*, etc. Quelquefois, parce qu'il est homme, et donc faillible, il dévie peu ou prou de la droite ligne, il tombe même très bas, mais souvent aussi, il se relève : *Le démon de Midi*, *L'Étape*.

Huysmans a buriné de vigoureux croquis de religieux et de prêtres dans les romans qui ont suivi *Là-Bas*. Jamais ils ne sont flattés, souvent quand il s'agit de curés, ils sont poussés au noir, mais ce ne sont que des croquis. Huysmans qui était d'une dextérité prodigieuse dans l'analyse de son âme et de sa sensibilité n'a compris qu'en gros la psychologie du prêtre, et même du religieux. Du moins, il a parfaitement observé leurs faits et gestes et les a notés scrupuleusement.

A la suite de ces deux maîtres, nombre de romanciers se sont intéressés et s'intéressent encore au monde ecclésiastique. M. Jules Pravieux, le P. Lhande, Yves le Querdec, M. Jean Morgan, Pierre l'Ermite, Mme Colette Yver et, tout dernièrement, M. G. Bernanos, *Sous le soleil de Satan* (1926), ont exploré avec une hardiesse et une habileté souvent heureuses l'âme et l'action du prêtre. Évidemment ils ne disent pas tout, ils ne peuvent pas tout dire parce que leur expérience si vaste qu'elle soit ne comprend qu'une infime partie de la réalité; du moins ils donnent dans l'en-

semble de leurs œuvres une idée assez exacte du clergé, ni trop flattée, ni trop noircie, loyale et franche.

Toutefois, si l'on veut bien connaître les prêtres et les religieux, ce n'est pas aux romanciers qu'il faut s'adresser, mais aux historiens, aux auteurs de biographies. Il y en a d'excellents à tous égards. On comprendra, par exemple, beaucoup mieux comment un saint prêtre combat le démon par la Vie du curé d'Ars que par le roman de M. Bernanos — roman déparé d'ailleurs par des pages très libres et d'autres d'une orthodoxie douteuse. De même le meilleur roman ne vaudra jamais, au point de vue psychologique, la *Vie du P. de Foucauld* de R. Bazin, la *Vie du Cardinal Lavigerie* de Mgr Baunard, la *Vie de Jean-Marie de Lamennais* de M. Laveille, la *Vie du P. Lacordaire* du P. Chocarne, et tant d'autres.

Tout de même il n'est que légitime de reconnaître e service que rendent à certaines âmes — très nombreuses, trop nombreuses — les romanciers catholiques qui s'attachent à donner du prêtre et du religieux une idée juste. Sans cela ces âmes nous méconnaîtraient absolument, car elles n'ont cure de biographies édifiantes, si bien faites qu'elles soient.

Léon Jules.

1. PRÉVOST (Abbé). — Antoine-François Prévost naquit à Hesdin en 1697. Il fut élève des jésuites mais les quitta bientôt pour commencer une vie d'aventures extraordinaires. Il va du couvent à 'armée et de l'armée au couvent, de France en Angleterre et d'Angleterre en France, puis de France en Hollande, en Belgique, en Allemagne, tantôt proscrit, tantôt pardonné, toujours besogneux; enfin il est pourvu en 1754 d'un bon bénéfice et s'établit à Saint-Firmin, où il meurt en 1763.

Il a laissé plus d'une centaine de volumes : beaucoup de traductions d'auteurs anglais, en particulier de Richardson; des articles de journal publiés dans *Le Pour et le Contre*; des romans enfin, les *Mémoires d'un homme de qualité* (1728-1731), les *Mémoires de Cleveland* (1732), *Le Doyen de Killerine* (1735), l'*Histoire d'une Grecque moderne* (1740), etc. De tout cela la postérité n'a recueilli qu'un mince volume, tiré des *Mémoires d'un homme de qualité*, l'*Histoire du chevalier des Grieux et de Manon Lescaut*. Le volume parut à Amsterdam en 1731; il fit scandale, mais tout le monde le lut. On le lit encore. C'est qu'il est fort bien composé, sans longueurs, sans déclamation, dans un style simple, mais éloigné de toute vulgarité, et c'est que surtout il est animé d'un souffle intense de passion. Il est impossible de n'être pas touché de l'amour profond qui rive le malheureux des Grieux à la coquette et pourtant si sensible Manon et cause leur perte à tous deux. Mais là est justement le danger moral de ce livre. L'amour y paraît comme une passion indomptable, une force irrésistible qui dégrade fatalement ses victimes, qui les broie, et qu'ils chérissent malgré tout. Ni George Sand, ni Balzac, ni aucun des romantiques ou des naturalistes ne diront rien de pire.

Léon Jules.

2. PRÉVOST Marcel est né à Paris en 1862. Il fit ses études chez les jésuites, passa par l'École Polytechnique et fut nommé ingénieur de la manufacture de tabac. En 1887, il publia son premier roman, *Le Scorpion*. On était alors au plein de la lutte pour la laïcisation de l'enseignement. La critique anticléricale et maçonnique porta aux nues ce roman où les jésuites étaient peints sous des couleurs empruntées à Eugène Sue. Ce fut un beau succès. *Chonchette* (1888) et *Mademoiselle Jauffre* (1889), qui suivirent, ne valaient pas mieux; ils appartenaient à la même veine irréligieuse et sensuelle et eurent le même succès. Prévost sentit qu'il avait désormais un public à lui; il quitta la manufacture de tabac et se consacra tout entier à la littérature. Il a publié *Cousine Laura* (1890); *La confession d'un amant* (1891); *L'Automne d'une femme* (1893); *Les Demi-Vierges* (1894), une de ses œuvres les plus célèbres, les plus sales et les plus néfastes; *Notre compagne* (1895); *Jardin secret* (1897); *L'heureux ménage* (1900); *Les vierges fortes* : *Léa* (1900), *Frédérique* (1900), pâles esquisses de jeunes filles socialistes; *L'Accordeur aveugle* (1905), bluette convenable, mais d'un maigre intérêt; *M. et Mme Moloch* (1905), satire assez puissante de la brutalité teutonne; *Les Anges gardiens* (1913),où, sous le prétexte, d'ailleurs plausible, de mettre en garde les familles françaises contre les institutrices étrangères, M. Prévost accumule tableaux lascifs et descriptions licencieuses; *Les Don Juanes*, qui tombent dans la pornographie, etc. A côté de ces romans il faut citer des recueils de contes, en forme de lettres : *Lettres de femmes* (1892); *Nouvelles lettres de femmes* (1894); *Dernières lettres de femmes* (1897), et quatre pièces de théâtre : *L'abbé Pierre* (1891), confession *in extremis* d'une mère coupable à son fils prêtre; *Les Demi-Vierges* (1895), comédie qui ne vaut pas mieux que le roman d'où elle est tirée; *La plus faible* (1904), plaidoyer pour « la vertu conjugale en dehors du mariage régulier »; *Pierre et Thérèse* (1909), où l'on voit que l'amour l'emporte sur l'honnêteté dans le cœur d'une femme.

Quand, en juillet 1910, M. P. Hervieu reçut à l'Académie française M. M. Prévost qui avait été élu le 27 mars 1909 à la place de V. Sardou, il le félicita de son habileté à nouer une intrigue, à la rendre pathétique, à la dénouer pour le plus grand plaisir du lecteur. La vérité est un peu moins académique. Dans les trois quarts de ses romans, et très spécialement dans ses lettres de femmes, M. Prévost excelle à piquer la curiosité malsaine, il l'affriande par des ragoûts fortement épicés, mais présentés d'une façon correcte, il la flatte par un mélange savamment dosé de sensualité et de faux mysticisme. M. Ernest-Charles le compare à « un commis-voyageur pervers et désobligeant qui, dans ses histoires, fait intervenir l'Église et le clergé », il y a de cela certainement, mais il y a aussi quelque chose de plus. Le commis-voyageur classique conte ses histoires de femmes pour le plaisir, par vantardise, M. M. Prévost prend un autre ton et poursuit un autre dessein. Dans les trois quarts de son œuvre romanesque il salit à plaisir trois choses très nobles : la religion, la femme, l'amour. Ses héroïnes — quelquefois ses héros, mais alors ce sont des faibles, des déséquilibrés — se livrent à leur passion avec une frénésie qui frise l'hystérie et ont l'odieuse manie de mêler la religion, comme un excitant particulièrement efficace, à leurs accès d'érotisme. Les gens d'église à qui elles s'adressent ne les comprennent pas, ou bien se résignent à attendre que la crise soit passée. La conclusion qui découle de tout cela, c'est que la religion et les gens d'église sont impuissants à diriger les femmes modernes et qu'il y faut des hommes plus expérimentés et d'esprit plus libre.

Pourquoi donc faites-vous des prêtres
Quand vous en avez parmi vous?

demandait V. Hugo. « Pourquoi donc allez-vous trouver les prêtres, Mesdames, insinue M. M. Prévost quand vous avez des romanciers qui vous comprennent tellement mieux? »

De fait, il s'est institué le directeur très laïque des jeunes mondaines avec les *Lettres à Françoise* (1902), et les *Nouvelles lettres à Françoise*; le directeur des jeunes mamans avec les *Lettres à Françoise mariée* et les *Lettres à Françoise maman*. Ces livres ne contiennent, cela va de soi, rien de licencieux, on y trouve, par-ci

par-là, de bons conseils, des vues saines, des suggestions intéressantes, mais l'idéal religieux en est absent. C'est de la morale neutre, de l'éducation neutre, de la direction neutre, bref du laïcisme intégral, de ce laïcisme que Pie XI dénonçait encore dernièrement comme un des plus grands maux de notre époque et dont il est absurde d'attendre quoi que ce soit de bon. Et c'est encore ce qu'il y a de mieux dans l'œuvre de M. Marcel Prévost!

Léon Jules.

1. PRIÈRE, un des devoirs fondamentaux qu'impose la vertu de religion. — I. Le problème. II. Données rationnelles : Légitimité de la prière. III. Obligation de la prière. IV. Données de la révélation chrétienne. V. Diverses formes. VI. Objet. VII. Moment de la prière.

I. Problème de la prière.— Dans un sens très général, la prière désigne l'ensemble des devoirs que l'âme rend à Dieu. A ce point de vue, elle est synonyme de religion et n'offre pas à l'apologiste de difficulté spéciale.

Mais, par opposition aux formes désintéressées de l'hommage religieux, ce mot répond aussi proprement à l'idée de sollicitation et de demande. Dans ce sens précis, la prière a été critiquée, non seulement par les philosophes incroyants, mais aussi par les partisans anciens ou nouveaux de la religion naturelle, qui s'accordent à l'écarter. A leur sens, la grande place qu'elle occupe dans l'histoire, les profondes racines qu'on lui reconnaît volontiers dans la sensibilité humaine n'empêchent pas que ce concept anthropomorphique ne saurait tenir devant la raison.

On invoque surtout l'immutabilité de Dieu, qui rendrait la prière impossible. Pourquoi prier, en effet, si ce n'est pour obtenir une faveur, c'est-à-dire une modification à notre profit du cours naturel des événements? Conception enfantine, parce que sacrilège, au regard du philosophe, qui sait que la marche du monde est réglée une fois pour toutes par des lois souveraines, qui sont l'expression même de la sagesse divine. Le « vicaire savoyard » de Rousseau, *Émile*, liv. IV, se fait, à cet égard, le défenseur grandiloquent des droits de Dieu. « Je converse avec lui, s'écrie-t-il, je pénètre toutes mes facultés de sa divine essence, je m'attendris à ses bienfaits, je le bénis de ses dons; mais je ne le prie pas. Que lui demanderais-je? Qu'il changeât pour moi le cours des choses, qu'il fît des miracles en ma faveur?... Non, ce vœu téméraire mériterait d'être plutôt puni qu'exaucé... »

Après la nature de Dieu, d'autres allèguent celle de l'homme, au regard de laquelle la prière serait un intolérable affront. « C'est un devoir et un honneur pour nous, écrit Jules Simon, de nous suffire à nous-mêmes .. Demander c'est vivre du salaire d'autrui... Ce n'est pas la fierté qui lui enseigne (à l'homme) à ne rien attendre que de ses efforts : c'est le devoir et l'équité. Ce qu'il est au milieu de ses semblables, il doit l'être devant Dieu. » Voilà pourquoi il faut, d'après lui, exclure de la religion naturelle « ces instances qui font de l'homme agenouillé devant Dieu un courtisan mendiant une faveur ». *La religion naturelle*, Paris, 8e édit., 1883, p. 337-339.

D'une manière peut-être plus spécieuse encore, on pourrait dire que la prière est tout au moins un acte superflu. Comme il est dit dans l'Évangile, Matth., VI, 8, 32, Dieu sait bien d'avance quels sont nos besoins. Dès lors n'est-il pas inutile et presque désobligeant de prétendre l'en informer?

Malgré ces diverses difficultés, il faut maintenir que la prière bien comprise est un élément légitime et nécessaire de la religion. C'est là une de ces vérités fondamentales que la raison peut et doit tout d'abord établir par ses propres moyens.

II. Données rationnelles : Légitimité de la prière. — Tout le monde reconnaît que la prière est, pour l'âme religieuse, une sorte d'instinct. Plus encore que par le sentiment de ses propres détresses, elle est appelée par la notion même qu'elle a de Dieu. A la différence de la simple philosophie, qui n'atteint qu'un Dieu abstrait, la religion ne montre-t-elle pas en lui un être vivant, susceptible d'entendre notre voix et secourable à nos misères? D'un point de vue pratique, il est non moins certain que la prière est subjectivement une source de consolation et d'énergie. Aussi bien se retrouve-t-elle comme élément essentiel dans toutes les religions.

Sur ces diverses constatations tous les historiens et psychologues sont aisément d'accord. De tels faits cependant dépassent déjà la simple expérience et autorisent à eux seuls une induction rationnelle. L'universalité, la profondeur et la bienfaisance du mouvement qui porte l'âme à la prière ne sont-elles révélatrices d'un courant humain qui ne saurait manquer son but? C'est la raison même qui invite à y voir un de ces élans de nature dont la loi de finalité interdit à notre esprit de concevoir qu'ils puissent être vains.

On peut, d'autre part, montrer directement que la prière est de tous points recevable au regard de la raison. Pour qu'elle soit fondée, il suffit d'admettre que nous ayons des besoins et que Dieu puisse et veuille écouter nos demandes. Le premier point se passe de démonstration. D'autre part, la seule philosophie prouve suffisamment que la puissance et la bonté sont deux attributs inséparables de la nature divine.

Sans doute faut-il se garder de cet anthropomorphisme naïf, propre à tant d'âmes médiocres, qui ne sait voir qu'une divinité tout entière à notre service et, pour ainsi dire, à nos petits soins. Dieu est et doit rester à nos yeux l'infini dont les plans débordent de tous côtés nos chétives conceptions, l'absolu qui n'a d'autre fin que sa propre gloire. Mais on peut aussi concevoir de la manière la plus rationnelle, sans manquer à sa transcendance, qu'étant le souverain Bien il doit vouloir le bien de ses créatures et, pour ainsi dire, le trouver dans la loi même de son être, et que, si sa Providence, à n'en pas douter, gouverne le monde par des lois générales, il dépend de lui d'en diriger le cours en vue de nos intérêts. La prière, dont on a dit ingénieusement qu'elle est « l'aveu d'une indigence qui espère », Gerbet, *Le dogme générateur de la piété catholique*, 1re édit., ch. I, p. 27, ne requiert pas d'autres conditions pour être raisonnablement possible.

Il n'y a pas lieu d'opposer que nos supplications seraient une sorte d'attentat contre l'immutabilité de Dieu; car il est facile de la sauvegarder en observant que la prévision de nos prières est entrée dans le dispositif de ses plans éternels. « La divine Providence expose saint Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q., LXXXIII, art. 2, n'a pas seulement pour rôle de régler les événements qui doivent avoir lieu, mais également les causes et l'ordre de leur production. Or dans l'ordre des causes entrent aussi les actes humains. Les hommes ont donc à poser certains actes, non pas en vue de changer par là les dispositions divines, mais de réaliser certains effets selon l'ordre voulu par Dieu... Ainsi en est-il de la prière. Nous ne prions pas, en effet, pour modifier les plans divins, mais pour obtenir ce que Dieu a voulu subordonner à l'intervention de notre prière. »

Ces principes sont tellement obvies que les nier équivaudrait pratiquement à supprimer l'action divine sur le monde, et, par là, porter la plus grave atteinte à la notion même d'un Dieu personnel.

III. Données rationnelles : Obligation de la prière. — Non seulement la prière apparaît comme permise, mais, du seul point de vue rationnel, il faut la dire obligatoire.

Cette obligation se fonde tout d'abord sur la nature essentielle de Dieu. Parce qu'il est le principe premier des choses et l'auteur de tout bien, Dieu a le droit d'être reconnu comme tel et, par conséquent, prié. A ce titre, la prière est une partie nécessaire de l'hommage qui lui est dû. La lui refuser reviendrait à méconnaître que nous n'avons rien qui ne soit un don de lui.

Du côté de l'homme, on aboutit à une semblable conclusion. Qui pourrait nier que nous ayons le plus pressant besoin du secours divin? Pour ne rien dire de mille indigences individuelles, l'homme, parce qu'il est un être contingent, est placé à l'égard de Dieu dans un état de complète et absolue dépendance. La prière est-elle autre chose que la reconnaissance de cette situation? De ce chef, elle est dans l'ordre le plus profond de notre nature : quiconque prétendrait être dispensé de s'y soumettre ne se rendrait pas seulement coupable d'une imprudence, mais d'un criminel orgueil.

Cela étant, la prière n'est pas une offense à notre dignité, mais l'aveu pratique de notre contingence. Non pas que l'homme soit un être incomplet, à qui manqueraient les moyens d'atteindre sa fin normale. Sa conscience et sa liberté sont bien des forces qui lui permettent de se suffire, mais non pas sans ou contre Dieu. La prière a justement pour but de mettre ces puissances en pleine valeur et de les garder plus sûrement contre leurs propres défaillances. Telle étant notre condition de créature, l'équité nous impose le devoir d'en tenir compte et d'y conformer notre attitude intérieure à l'égard de Dieu. Présenter l'homme qui prie comme un courtisan qui flatte son prince ou un mendiant qui tend la main, c'est sacrifier à de lourdes images, alors qu'il s'agit de le mettre ou plutôt de le laisser à sa place de créature devant le maître dont il dépend. Il n'y a pas pour lui de déshonneur ou d'abdication à observer en priant la loi de son être, mais, au contraire, un témoignage objectif rendu à la vérité et, par surcroît, une preuve subjective de sincérité qui a son prix.

Assurément Dieu n'ignore rien de nos besoins : ce n'en est pas moins pour nous un devoir de les reconnaître et, par suite, de les lui exprimer. « Si nous devons adresser à Dieu nos prières, enseigne saint Thomas, *loc. cit.*, art. 3, ad 1^{um}, ce n'est pas pour lui apprendre nos indigences ou nos désirs, mais pour nous rendre compte qu'il nous faut en tout cela recourir à son secours. »

Et il est vrai aussi que Dieu n'attend pas toujours nos prières pour nous venir en aide; mais c'est pour notre bien qu'il les demande, en principe, et les veut attendre quelquefois. « Certes, dit encore saint Thomas, Dieu nous accorde beaucoup de choses par libéralité pure et sans que nous les ayons demandées. Mais, s'il veut en réserver quelques-unes à nos demandes, c'est pour notre utilité, savoir pour accroître en nous la confiance de recourir à lui et nous inviter à le reconnaître comme l'auteur de tous nos biens. » *Ibid.*, ad 3^{um}.

Au demeurant, ces déductions et discussions seraient parfaitement inopérantes si elles n'étaient précédées, préparées et renforcées par l'élan spontané de la conscience humaine, qui, avec une égale force, manifeste la prière comme un besoin et l'intime comme un devoir.

IV. Données de la révélation chrétienne. — Quelque suffisantes qu'elles soient du point de vue dialectique, il n'en est pas moins certain que les données purement rationnelles, ici comme en tout ce qui concerne les rapports de l'homme avec Dieu, sont trop débiles pour emporter absolument la conviction d'un esprit qui n'aurait pas d'autres ressources, trop froides surtout, pour déterminer l'action. N'est-il pas significatif que le déisme d'hier et d'aujourd'hui n'arrive pas à incorporer la prière dans un concept philosophique de la vie religieuse? En cette matière, la lumière et la chaleur ne peuvent venir que de la révélation. Plus que toutes, le christianisme prodigue abondamment l'une et l'autre: en régénérant l'idée de Dieu, il a transformé du même coup celle de la prière. Ses données sur ce point viennent très à propos suppléer les lacunes de la pure raison.

Un des traits les plus neufs et les plus profonds de l'Évangile est la manière dont il présente Dieu comme un père. Par où il dépasse, non seulement la sagesse grecque pour laquelle Dieu restait une lointaine abstraction, mais la religion juive, qui mettait moins en relief son amour que sa souveraine et redoutable majesté. Est-il besoin de dire, au surplus, qu'au lieu de rester à l'état de proposition théorique, cette notion est devenue, grâce à l'action personnelle du Maître sur les âmes, la plus vivante et la plus efficace des réalités?

De cette théodicée la conséquence naturelle devait être l'invitation faite aux hommes de répondre à la tendresse paternelle de Dieu par une attitude de fils. Il n'était pas besoin d'autre chose pour imprimer au sentiment naturel de la prière une nouvelle vigueur. Mais le Christ n'a pas manqué de consacrer cette conclusion par un enseignement formel.

Rien n'est plus connu, mais rien aussi n'est peut-être plus important dans l'histoire de la religion humaine, que ces douces paroles : « Demandez et l'on vous donnera, cherchez et vous trouverez, frappez et l'on vous ouvrira. En effet, quiconque demande reçoit, celui qui cherche trouve, et à qui frappe il est ouvert. Serait-il un homme parmi vous, qui, lorsque son fils lui demande du pain, lui tendrait une pierre? Ou bien s'il lui demande un poisson, lui offrira-t-il un serpent? Si donc vous autres, tout méchants que vous êtes, vous savez donner de bonnes choses à vos enfants, à combien plus forte raison votre Père qui est aux cieux donnera-t-il de bonnes choses à ceux qui l'implorent! » Matth., vii, 7-11.

Aussi l'avertissement que Dieu sait bien d'avance tout ce qu'il nous faut, *ibid.*, vi, 7, 32, a-t-il plutôt pour but d'ouvrir nos cœurs à la confiance que d'arrêter sur nos lèvres l'expression de nos besoins. Tout au contraire, Jésus recommande ailleurs l'insistance, voire même l'importunité.

Voici un chef de famille qui, la nuit venue, est couché ainsi que son personnel dans sa maison bien close. Or un de ses amis vient frapper à la porte pour lui demander quelques pains, en raison d'une visite imprévue qui le trouve entièrement démuni. Son premier mouvement serait peut-être de lui refuser. Mais, si l'autre insiste, n'est-ce pas qu'il finira par se lever et, ne fût-ce que pour se débarrasser de ses clameurs, lui donnera ce qui lui est nécessaire? Luc., xi, 5-8; cf. xvii, 1-8. Ailleurs que dans l'Évangile l'apologue paraîtrait choquant. De cette scène au réalisme pittoresque il faut au moins retenir a ferme intention qu'elle exprime de nous exciter là la persévérance dans la prière et de nous en promettre le succès.

C'est pourquoi ce même Jésus qui prêche la religion « en esprit et en vérité », Joa., iv, 23, 24, qui combat si vivement le pharisaïsme, non seulement autorise et encourage mais ordonne la prière de sollicitation. Dans la formule qu'il voulut enseigner aux siens, Matth., vi, 9-13, et qui résume son Évangile en même

temps qu'elle représente la plus pure expression du sentiment religieux, à côté des clauses qui concernent la gloire de Dieu et l'avènement de son règne, l'humble mention de nos intérêts personnels a trouvé sa place. Lui-même, à l'heure de l'agonie, *ibid.*, XXVI, 39, n'a-t-il pas commencé par demander l'éloignement de l'amer calice qui lui est offert?

Ainsi la révélation chrétienne scelle de son autorité et marque de sa perfection le devoir de la prière que déjà la raison suffisait à établir. Cette double lumière doit également présider aux applications pratiques d'un principe aussi hautement justifié.

V. Diverses formes de la prière. — Comme la religion dont elle est une partie essentielle, la prière a pris, au cours des âges, les formes les plus diverses. Avec elle, c'est sans nul doute le plus riche domaine de l'activité psychologique, littéraire, artistique et sociale de l'homme qui se découvre aux yeux de l'observateur.

Sous sa forme la plus simple — ce qui est loin de vouloir dire la plus primitive — la prière est un acte individuel, un rapport de l'homme avec son Dieu. Quand ce rapport reste dans l'ordre purement intime, la prière est dite mentale. D'autres fois, l'âme emprunte pour prier le secours des paroles, qu'il s'agisse d'improvisations personnelles ou de formules prises toutes faites, et, par opposition à la précédente, la prière est alors dite vocale. Assez souvent, dans ce cas, elle se moule dans un rythme poétique ou s'accompagne de chants.

Mais la prière s'exerce aussi en commun. Toutes les sociétés religieuses ont des cérémonies collectives, avec des gestes et des rites réglés par une liturgie à l'exécution de laquelle un corps sacerdotal est chargé de pourvoir. Le rôle principal revient ici nécessairement aux hymnes et chants sacrés, qui ont pour but de traduire à Dieu les sentiments de tous.

Ces différents types de prière ont été reçus par l'Église. Un service régulier de la prière publique est institué dans son sein, dont la messe et l'office divin forment le centre. Splendide liturgie à laquelle, sans parler du langage muet des choses, la prose et la poésie, l'éloquence et la musique sont admises à fournir leur contribution. Chaque chrétien est invité à reprendre les morceaux de cette littérature officielle pour alimenter ses propres prières, que des formules d'origine privée s'efforcent également de servir. Mais l'appel le plus instant est fait aussi à l'élévation personnelle de l'âme vers Dieu, que les pratiques les plus fondamentales de la piété catholique : oraison mentale, action de grâces après la communion, visite au Saint-Sacrement, tendent à organiser. Tous actes dans lesquels la louange désintéressée de Dieu tient, à n'en pas douter, le principal rang, mais où la prière proprement dite entre aussi comme élément partiel. N'est-ce pas un des plus beaux titres de l'Église que d'avoir substitué au formalisme des rites le sens de la religion intérieure ?

La question de la légitimité de ces diverses sortes de prière est résolue pour le croyant par le fait que l'Église les a toutes adoptées. Celles où domine l'extérieure s'expliquent, au regard du philosophe, par les lois de la nature humaine et par le stimulant naturel qu'elles procurent aux sentiments du cœur. Il n'en est pas moins certain que la prière mentale est la seule qui possède une valeur en soi. Aussi bien, dans la pensée de l'Église comme dans la pratique de toutes les âmes vraiment religieuses, est-elle l'âme des autres et le terme auquel elles doivent aboutir.

VI. Objet de la prière. — « Tout ce que vous demanderez à mon Père en mon nom, assure Jésus, Joa., XVI, 23, il vous l'accordera. » Sur quoi les maîtres de la vie spirituelle d'expliquer à bon droit que, pour être exaucés, il ne nous suffirait évidemment pas de prononcer matériellement le nom de Jésus. Le sens de cette promesse est que nos prières doivent être telles que Jésus les puisse avouer. Ce qui revient à dire, d'une manière plus générale, que, pour être entendue par Dieu, la prière doit être faite selon son esprit et porter sur un objet conforme à sa volonté. D'où cette définition synthétique, que saint Thomas, *Sum. theol.* II^{a} II^{æ}, qu. LXXXIII, art. 1, emprunte à saint Jean Damascène : « La prière est la demande faite à Dieu de choses convenables ».

Il faut, bien entendu, exclure de la catégorie des « choses convenables » celles qui sont contraires à la loi morale. Le légendaire brigand des Calabres, qui se tourne vers la Madone pour réussir un mauvais coup, ne fait qu'aggraver son crime par sa prétention sacrilège de le mettre sous les auspices du ciel, et de même l'écolier paresseux qui compte sur Dieu pour bénir un examen trop peu préparé. Des déviations ont pu se produire dans des consciences rudimentaires, victimes d'une conception inférieure de la divinité. Mais la prière n'est pas responsable de ces abus, que la raison et la foi s'accordent à condamner. Un des traits distinctifs du christianisme — et non l'un de ses moindres bienfaits — est précisément d'avoir soudé un lien désormais indissoluble entre les deux concepts de morale et de religion.

La prière ne doit pas davantage aller contre les exigences de la loi religieuse. Il a pu arriver aux religions païennes de favoriser, avec la magie, l'illusion superstitieuse de commander aux dieux. Mais la révélation judéo-chrétienne inspire pour la majesté de Dieu un respect qui interdit de jamais oublier sa transcendance. Aussi toute prière bien faite est-elle plus ou moins explicitement conditionnelle, c'est à-dire, quelle que soit l'impatience de nos requêtes, entièrement subordonnée à son bon plaisir. La foi chrétienne impose tout particulièrement cette réserve à l'égard de ces grâces éminentes, comme la préservation du péché ou la persévérance finale, sur lesquelles nous n'avons aucun droit devant Dieu, bien que nous puissions les implorer de sa miséricorde.

Dans ces limites, la prière peut porter sur tous les objets qui nous sont nécessaires ou utiles. Sans nul doute, les biens spirituels, depuis que le christianisme a décidément orienté les aspirations humaines vers les réalités de l'au-delà, nous apparaissent comme les plus dignes de Dieu et les plus précieux pour nous. A ce titre, ils doivent former l'objet principal de nos prières. Mais l'admirable sagesse du Christ, qui n'a pas craint d'insérer au *Pater* la demande de « notre pain quotidien », nous avertit de n'en pas exclure absolument les biens temporels. Ceux-ci d'ailleurs, parce que de moindre importance, sont de ceux que l'âme religieuse doit surtout soumettre à la volonté de Dieu et demander seulement dans la mesure où ils peuvent contribuer à notre véritable bien.

VII. Moment de la prière. — Si l'homme ne doit jamais se détourner de Dieu, quand doit-il se tourner positivement vers lui? Ni la loi naturelle ni la loi chrétienne ne peuvent donner à cette question de réponse précise.

D'une manière générale, l'âme religieuse se sent pressée d'imprimer à sa vie entière une direction habituelle vers Dieu, en se pénétrant de sa pensée et se conformant en toutes choses à ses vouloirs. L'ascèse chrétienne développe cette disposition par la pratique de la présence de Dieu, qui donne naissance à la pureté d'intention. Ainsi tous nos actes peuvent, d'une certaine façon, devenir une prière. C'est dans ce sens qu'on peut interpréter la parole évangélique : « Il faut toujours prier et ne jamais cesser. » Luc., XVIII, 1. Cf. I Cor., X, 31. Quant aux actes proprement dits

de prière, tout ce qu'on peut raisonnablement affirmer, c'est qu'ils s'imposent de temps en temps au cours de la vie, particulièrement dans les circonstances décisives ou difficiles. Comme application pratique de ce principe, on indique, d'ordinaire, l'éveil de la raison personnelle, les moments où se présentent de graves tentations ou un danger de mort. Un des plus grands services que l'humanité religieuse doit à l'Église est d'avoir précisé par des lois positives cette obligation indéterminée et, plus encore, d'avoir inculqué à ses fidèles un esprit qui les porte à dépasser le minimum qui suffirait au droit naturel.

L.-L. Gondal, *Religion*, Paris, 1904, p. 115-147; M. d'Hulst, *Conférences de Notre-Dame*, 1893, 3e conférence, p. 71-107; J.-M.-L. Monsabré, *Retraites pascales*, 1875-1876, II : *La prière*, p. 161-314; *La prière*, Philosophie et théologie de la prière, Paris, 1906; *La prière divine : le Pater*, Paris, 1909; S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. LXXXIII.

J. Rivière.

Quelques sermons sur la prière. — Entre cent autres, nous citons : 1° Bossuet; 2° Bourdaloue; 3° Massillon; 4° Monsabré; 5° d'Hulst.

1° *Bossuet.* — Le grand orateur nous a laissé fort peu de sermons sur la prière. Je ne vois guère à mentionner que celui « sur le culte dû à Dieu », lequel fait partie du carême de Saint-Germain et fut prêché le vendredi de la troisième semaine, 2 avril 1666; *Œuvres oratoires de Bossuet*, édit. Lebarq, Urbain et Levesque, t. v, p. 105-126.

Texte, Joan., iv, 23 : « Les vrais adorateurs adoreront le Père en esprit et en vérité. » « Le principe de notre culte, c'est que nous ayons de Dieu des sentiments véritables et que nous le croyions ce qu'il est. La suite de cette croyance, c'est que nous épurions devant lui nos intentions et que nous nous disposions comme il le demande. La première de ces deux choses nous est exprimée par l'adoration en vérité, et la seconde est comprise (var. : marquée) par l'adoration en esprit. Je veux dire que l'adoration en vérité exclut les fausses impressions qui ravilissent Dieu dans nos esprits, et que l'adoration en esprit bannit les mauvaises dispositions qui l'éloignent de notre cœur. Si bien que l'adoration en vérité fait que nous voyons Dieu tel qu'il est, et l'adoration en esprit fait que Dieu nous voit tels qu'il nous veut. Ainsi toute l'essence de la religion est enfermée en ces deux paroles. » — 1. « Le principe de bien adorer, c'est de bien connaître. » Pour bien adorer, il faut savoir « que Dieu est une nature parfaite et dès là incompréhensible, que Dieu est une nature souveraine, que Dieu est une nature bienfaisante. » Il est certain, en effet, que quand on est intimement pénétré de ces hautes vérités, on prie avec humilité, soumission et confiance. — 2. « Quiconque approche de Dieu doit se rendre conforme à lui; et par conséquent, comme il est esprit [Joa., iv, 24], mais esprit très pur et très simple, qui est lui-même son être, son intelligence et sa vie, si nous voulons l'adorer, il faut épurer nos cœurs et venir à cet esprit pur avec des dispositions qui soient toutes spirituelles », c'est-à-dire, avec « la pureté d'intention, le recueillement en soi-même et la ferveur », ces « trois qualités principales de l'adoration spirituelle ». Tout cela est un peu subtil parfois, mais profond et élevé dans l'ensemble, et de nature à diriger sainement la pratique de notre piété.

2° *Bourdaloue.* — *Œuvres de Bourdaloue*, Paris, 1877. *a*) T. I, p. 219-229. Rien n'est plus solidement établi dans la religion que l'infaillibilité de la prière. Si donc nos prières ne sont pas écoutées favorablement de Dieu, c'est qu'elles sont défectueuses, et quant au sujet, et quant à la forme. En deux mots, nous ne recevons pas, ou parce que nous ne demandons pas ce qu'il faut : première partie; ou parce que nous ne demandons pas comme il faut : seconde partie. — Nous ne demandons pas ce qu'il faut. Nous demandons : ou des choses préjudiciables au salut; ou des biens purement temporels et inutiles au salut; ou même des grâces surnaturelles, mais qui, de la manière que nous les concevons et que nous les voulons, bien loin de nous sanctifier, serviraient plutôt à nous retirer de la voie du salut. — Nous ne demandons pas comme il faut. Avec l'humilité, la confiance, la persévérance, l'attention de l'esprit et l'affection du cœur, quatre qualités de la prière qui sont aisées dans la pratique mais d'une absolue nécessité.

b) T. II, p. 1-11. Il y a deux sortes d'oraisons ou de prières : l'oraison ordinaire qui est celle du commun des chrétiens, et l'oraison extraordinaire qui est celle de certaines âmes plus élevées. L'indispensable nécessité de l'oraison ordinaire fondée sur les principes de la foi les plus évidents (cette nécessité de la prière est fondée sur la nécessité de la grâce), première partie. L'abus de l'oraison extraordinaire reconnu et découvert par les règles de la foi les plus solides, seconde partie.

A ces deux sermons le lecteur pourrait ajouter, dans les *Pensées sur divers sujets de morale et de religion*, t. III, les pages 403-424, sur le précepte de la prière, les sécheresses et aridités dans la prière, le recours à la prière dans les afflictions de la vie, la prière mentale ou pratique de la méditation (son importance à l'égard de gens du monde), l'usage des oraisons jaculatoires ou des fréquentes aspirations vers Dieu, l'oraison dominicale (comment elle nous condamne de la manière que nous la récitons, et dans quel esprit nous la devons réciter).

3° *Massillon.* — *Œuvres de Massillon*, Bar-le-Duc, 1873.

a) T. I, p. 339-356. Deux prétextes, dit l'oratorien à ses auditeurs, vous éloignent ordinairement de la prière : nous ne savons pas prier, dites-vous; et encore, nous ne trouvons aucun goût à la prière. — L'on ne sait pas prier. Ce prétexte prend sa source dans trois dispositions injustes : c'est qu'on se trompe dans l'idée qu'on se forme de la prière, c'est qu'on ne sent pas assez les besoins infinis de son âme, c'est qu'on n'aime pas Dieu. — L'on n'a aucun goût à la prière. Mais les dégoûts et les égarements d'esprit qui nous rendent la prière pénible et désagréable, prennent leur source dans notre tiédeur et nos infidélités; ils viennent du peu d'usage que nous avons de la prière; ils ne sont qu'une épreuve par laquelle Dieu veut purifier notre cœur.

b) T. I, p. 357-371. A l'exemple de la Cananéenne, nous ne devons demander que ce qu'il faut dans la prière, et nous devons le demander comme il faut.

c) T. I, p. 558-578. Texte, Matth., xv, 8 : « Ce peuple m'honore des lèvres, et son cœur est loin de moi. » « Ne méprisez pas l'extérieur du culte et de la piété; n'en abusez pas : voilà tout le dessein dece discours. » Vains prétextes que la sagesse du monde allègue pour autoriser le mépris qu'elle fait des pratiques extérieures de religion, 1re partie. Abus qu'il faut combattre dans ces pratiques extérieures (se borner à de purs dehors, y puiser une injuste confiance, leur donner la préférence sur les obligations les plus indispensables), 2e partie.

4° *Monsabré.* — Le célèbre dominicain a souvent parlé de la prière, notamment dans sa Retraite pascale de 1876, où il étudie sa préparation, ses qualités, son objet, son jour, et aussi la prière de Jésus-Christ. Mais il faut lire surtout ses deux volumes : *La Prière* (1. Philosophie et théologie de la prière; 2. La prière divine ou le *Pater*). Le premier de ces volumes traite (ce ne sont pas des sermons) du devoir de la prière (adoration et action de grâces, demande, prière pu-

blique, prière d'office), de ses formes (prière mentale, prière vocale), de ses conditions (préparation, qualités, objet), de son temps (jour, heures), de son efficacité, enfin de l'orante divin, Jésus-Christ, « le grand priant de l'humanité ».

5° *Mgr d'Hulst.* — Dans ses *Mélanges oratoires* ou ses *Lettres de direction* on trouvera de nombreuses pages sur la prière. Mais je me borne à mentionner ici ses deux conférences, à Notre-Dame, sur « le culte de Dieu » et sur « la prière », la 1re et la 3e du carême de 1893. L'éminent prélat, qui prisait tant la prière mentale et l'adoration, recommandait fort, également, la prière de demande et le culte extérieur. La prière de demande, disait-il, ne s'impose-t-elle pas « deux fois, comme un devoir et comme une nécessité de salut » ? Le contact des âmes lui avait appris combien certains « préjugés rationnels trouvent aisément créance auprès des hommes, que dis-je ? auprès des femmes de notre temps », et il en montrait l'inanité. « La prière, remarquait-il, n'est pas faite pour informer Dieu, mais pour nous obliger à nous tourner vers lui. Elle est instituée au profit de la créature... Quand, par la prière, légitimement intéressée », la pensée de la créature indigente « aura une fois appris le chemin du ciel, elle reprendra, sous des inspirations plus hautes, le sublime voyage. » Et il trouvait des accents éloquents pour défendre contre les beaux esprits, les esprits superbes, « la naïveté des simples qui vont porter au pied des autels d'innocents et légitimes désirs ». D'autre part, il déclarait qu' « une religion où le corps n'a point de part, devient bien vite une religion sans âme. A force d'affiner le culte, on le voit s'évanouir. » N'est-ce pas vrai du plus grand nombre? Pour lui, il aimait la splendeur de nos églises; l'éclat, la pompe de nos grandes cérémonies l'enchantaient, lui, le philosophe rompu au maniement des abstractions métaphysiques, l'homme intérieur qui comprenait et pratiquait si parfaitement le culte « en esprit et en vérité ». Le culte des saints, nos pèlerinages, nos dévotions les plus populaires trouvaient en lui un apologiste fervent et éclairé.

Au XXe siècle, comme au XIXe ou au XVIIe, comme toujours, il est et sera bon de se convaincre de ces vérités si pratiques : elles aideront à mieux comprendre, à mieux estimer, à mieux remplir le devoir de la prière.

J. Bricout.

2. PRIÈRES DU MATIN ET DU SOIR. — La prière est une nécessité de précepte et de moyen. De précepte, parce qu'elle est commandée par Dieu et par le Christ, comme cela ressort d'une multitude de passages de la sainte Écriture. De moyen, parce que Dieu l'a ainsi voulu et déclaré dans les saints Livres. Il convient que nous soyons obligés de demander les grâces nécessaires au salut, afin que nous les méritions de quelque manière et que nous reconnaissions notre dépendance de Dieu.

Mais quand devons-nous prier? Comme pour la foi, l'espérance et la charité, on distingue deux obligations de la prière : par soi et par accident. *Par soi*, l'on est tenu de prier assez fréquemment dans la vie, sans qu'on puisse déterminer mathématiquement le temps, et nous n'essaierons pas de le faire comme d'autres, parce que nous croyons toute détermination précise vaine et sans fondement solide. *Par accident*, il faut prier toutes les fois qu'un devoir chrétien ne peut être rempli ou une tentation vaincue sans la prière. On saisit la différence qu'il y a entre ces deux obligations : celle par soi dérive du devoir de la prière en lui-même, sans autre considération; celle par accident vient d'autres devoirs à accomplir.

Venons maintenant à la question que nous avons à résoudre. Par soi, il n'y a pas d'obligation, même sous péché véniel, à faire chaque jour sa prière du matin et du soir. Cette loi n'est formulée ni par Dieu, ni par l'Église. Elle ne découle pas non plus de la nécessité ou du précepte de la prière, ni des autres devoirs à remplir; par suite elle ne s'impose même pas par accident.

Cela ne veut pas dire qu'on peut négliger cette coutume chrétienne sans pécher *assez souvent* d'une manière vénielle, non parce qu'on désobéit à une loi qui n'existe pas, mais parce que cette négligence est assez souvent engendrée par des motifs plus ou moins coupables. Le péché ne vient pas de l'omission, mais des mauvais sentiments qui l'accompagnent. Il n'est pas facile, en effet, d'aller contre une coutume religieuse aussi répandue sans des motifs répréhensibles, comme un certain mépris, ou sans quelque scandale. Il résulte que celui qui omet sa prière pour de bonnes raisons ne pèche pas. On peut comparer ce cas à celui des collégiens, séminaristes, religieux, vivant sous une règle qui n'oblige pas sous peine de péché. En y manquant, ils ne pèchent pas chaque fois, mais d'après l'enseignement commun, assez souvent. Quelques-uns disent même ordinairement, entre autres saint Alphonse, n. 10. Cela en soi, car les raisons excusantes peuvent être plus ou moins nombreuses, suivant les cas et les individus. La prière du matin et du soir fait partie du règlement de la vie chrétienne, imposé non par un texte de loi, mais par la coutume.

L'on doit donc exhorter fréquemment les fidèles à conserver cette pratique si utile. Et, quand ils l'omettent, il est juste qu'ils s'en accusent, parce qu'il est vraisemblable que cette omission a été, par accident, plus d'une fois un péché véniel.

Mais aucune formule n'est de rigueur, ni aucune attitude. La prière du catéchisme diocésain ne s'impose pas, surtout dans son entier. Elle est seulement de conseil. On peut fort bien se contenter d'une courte prière, quelle qu'elle soit. Mais l'on comprend qu'il est choquant de commencer sa journée sans au moins élever son cœur à Dieu, comme l'enfant bien élevé au moins salue au matin son père et sa mère, s'il ne les embrasse pas. De même le soir, pour remercier Dieu du jour passé. Agir autrement, c'est se conduire en sauvage ou en ingrat. Or on a encore moins le droit de l'être envers Dieu qu'envers les siens.

François Girerd.

3. PRIÈRES USUELLES. — Nous entendons par ces mots les prières que les fidèles ont plus spécialement besoin de réciter et qu'il leur est particulièrement utile de bien connaître.

Ce sont tout d'abord :

Le Signe de la Croix, marque du chrétien et abrégé de sa foi;

Le Symbole des apôtres, qui contient les principales vérités de la doctrine catholique, depuis la création jusqu'à la vie éternelle, en passant par les grands mystères de la Trinité, de l'Incarnation, de la Rédemption, et par l'Église qui a pour mission de nous instruire et de nous sanctifier;

Le *Pater* et l'*Ave Maria*, ces prières si simples et si profondes, qui nous viennent, en grande partie, du Ciel lui-même, qui sont de tous les âges et de toutes les conditions;

Le *Gloria Patri*, qui, avec les formules précédentes, fait partie du chapelet et que nous chantons si souvent à l'église.

Ce sont ensuite :

Les Actes de foi, d'espérance, de charité et, plus encore peut-être, l'Acte de contrition : ce dernier, que l'on nous demande de réciter quand nous allons à confesse et que le prêtre nous donne l'absolution; tous les quatre, parce que l'essence de la vie chrétienne s'y exprime dans une forte et suave concision.

Et pour que ces actes de foi, d'espérance, de charité et de contrition deviennent encore plus conformes, dans notre vie réelle, à l'idéal qu'ils expriment, à chacun d'entre eux ajoutons une courte prière : « Seigneur, augmentez ma foi; — Seigneur, que je ne sois pas éternellement confondu (ou : Seigneur, augmentez mon espérance); — Seigneur, faites que je vous aime toujours davantage; — Seigneur, miséricorde, pardonnez-moi. » Ces brèves invocations terminent les quatre actes dans le *Catéchisme de la doctrine chrétienne*, publié par ordre du pape Pie X : nous pourrions nous en servir, en France comme en Italie.

J'ai dit qu'il convient de savoir et de réciter souvent l'acte de contrition, parce qu'on a coutume de le réciter à la fin de la confession. Mais, pour une raison analogue, il importe aussi d'apprendre et de retenir le *Je confesse à Dieu*, qu'une pieuse coutume met sur les lèvres du pénitent. Et encore pour un motif du même genre, il est bon — quoique ceci soit plus difficile à obtenir — que les fidèles connaissent également par cœur les formules des Commandements de Dieu et de l'Église, ainsi que l'énoncé des sept Péchés capitaux : pour faire leur examen de conscience ils n'ont pas toujours en main quelque livre de piété où cela est indiqué, et cependant, pour la plupart, cette connaissance leur est presque nécessaire en pareil moment. Il est aisé, au surplus, de faire de ces formules ou de cet énoncé une véritable prière, en y ajoutant une invocation : « Seigneur, aidez-moi à observer ces saints Commandements;... à éviter ces vilains défauts. »

Dieu me garde de déprécier les délicieuses prières du *Souvenez-vous*, du *Salve Regina*, de l'*Angelus*, et plusieurs autres, qui sont familières aux âmes pieuses! Mais avant tout n'est-il pas juste qu'on enseigne aux enfants les formules dont ils auront à faire usage dans l'exercice de la vie chrétienne ?

A dire vrai, ces formules usuelles et quelques oraisons jaculatoires bien choisies ne seraient-elles pas suffisantes pour exprimer la piété tendre et forte de nos cœurs en même temps que pour nous rappeler fréquemment nos principaux devoirs ?

J. Bricout.

PRIME ET FÉLICIEN. — Deux frères de Rome, qui, convertis au christianisme, pratiquaient la charité envers les pauvres, passaient les jours et souvent les nuits dans les prisons pour servir et encourager les confesseurs de la foi. Après avoir échappé à plusieurs persécutions, ils furent arrêtés en 286 par ordre des empereurs Dioclétien et Maximien, furent soumis à la flagellation, envoyés au préfet Promotus qui, ne pouvant les contraindre à sacrifier, les fit décapiter. Leurs corps, ensevelis sur la voie Nomentane, furent transférés, vers 645, sous le pape Théodore dans l'église de Saint-Étienne sur le mont Celius. Commémorés le 9 juin dans le martyrologe romain.

J. Baudot.

1. PRISQUE (Saint) était officier de l'armée impériale sous l'empereur Aurélien. Il se trouvait dans les Gaules, près d'Auxerre, lorsque, convaincu d'être chrétien, il fut condamné à mort, vers 273. Avec lui furent immolés un bon nombre de soldats chrétiens placés sous ses ordres, et pour lesquels on ne prononça pas même un jugement. Saint Germain d'Auxerre découvrit miraculeusement le chef du saint martyr, et fit construire une église pour l'y conserver avec honneur. Des miracles y furent opérés. On suppose que c'est la localité où se trouve le village de Saint-Prix.

J. Baudot.

2. PRISQUE (Sainte). — On a pensé qu'elle est peut-être la première en date des vierges martyres d'Occident. Native de Rome, elle fut, suivant une tradition, baptisée à treize ans par l'apôtre saint Pierre, dans la maison de ses parents. Dénoncée comme chrétienne et traduite devant l'empereur Claude (Tibère, d'après les uns; Claude II le Gothique ou le Jeune, suivant les autres), elle fut décapitée. Les Actes qui on relaté son martyre ne méritent aucune confiance : cependant il convient d'affirmer l'existence de Prisque et la réalité de son martyre en raison du culte très ancien dont elle a été l'objet. C'est qu'en effet un culte lui fut rendu dès les premiers siècles de l'Église : le nom est inscrit dans l'antiphonaire grégorien au 18 janvier, alors même qu'il n'est pas encore question de la Chaire de saint Pierre. L'église dédiée à sainte Prisque est l'une des plus anciennes de Rome. Le *titulus Priscæ*, qui est maintenant un titre cardinalice, apparaît dès le v^e^ siècle.

J. Baudot.

PRIVAT fut l'un des premiers évêques du Gévaudan, dont le siège est maintenant à Mende. Au dire de Grégoire de Tours, Privat, homme de prière, se retirait souvent dans une grotte située sur une montagne près de Mende. Il y fut surpris par la bande du roi alaman Chrocus : les barbares voulurent savoir de lui où s'étaient réfugiés les chrétiens; ils l'invitaient en même temps à offrir de l'encens à leurs dieux. Privat s'y refusa et fut accablé de coups, laissé pour mort sur place. Il expira quelques jours après (vers 266).

J. Baudot.

PRIVILÈGES. — 1° *Notion.* — On appelle privilège (*privata lex*) une mesure particulière prise par le législateur, en faveur d'une personne ou d'une catégorie de personnes, et constituant pour elle un droit objectif spécial différent de la règle commune. Voir A. van Hove, *De la notion du privilège*, dans la *Nouvelle Revue théologique*, janvier, février et mars 1922.

2° *Espèces.* — On distingue les privilèges *præter jus*, et les privilèges *contra jus*, suivant qu'ils établissent un droit favorable *différent* du droit commun, ou *contraire* à ce droit; — les privilèges *personnels*, attribués à un personne physique ou morale, et les privilèges *réels* attachés à un emploi, à une chose, à un lieu.

3° *Acquisition.* — Les privilèges peuvent s'acquérir par concession directe de l'autorité compétente (loi générale, loi particulière, ou concession par acte spécial), mais aussi par coutume légitime ou par prescription. Une possession centenaire ou immémoriale constitue une présomption en faveur de la concession d'un privilège. C. 63.

Les privilèges peuvent encore s'acquérir par *communication*. On entend par là un acte du supérieur décidant que tel privilège accordé à une personne (à un lieu, à une chose) sera étendu à une autre personne (à un autre lieu, à une autre chose). Cette communication peut avoir lieu de deux manières : ou bien *in forma æque principali*, de telle sorte que le second bénéficiaire conserve intact son privilège même si le premier vient à se perdre, à augmenter ou à diminuer; — ou bien *in forma accessoria*, si le second privilège (dit privilège accessoire) suit le sort du premier, augmente, diminue, ou disparaît avec lui. Lorsqu'il y a communication de privilèges (v. g. d'une archiconfrérie à une confrérie, d'un ordre religieux à un tiers ordre) ne sont censés communiqués que les privilèges qui ont été concédés au premier privilégié directement, et pour toujours, et sans relation spéciale à tel lieu (v. g., un sanctuaire) ou à telle chose (v. g., une image miraculeuse) ou à telle personne. Encore faut-il que le second bénéficiaire soit capable de recevoir ces privilèges : v. g., un laïque ne

peut pas recevoir par communication des privilèges qui supposent la cléricature; des observants ou des capucins ne peuvent pas recevoir par communication des privilèges qui supposent la capacité de posséder, etc. C. 64, 65.

4° *Interprétation et usage.* — Pour déterminer l'étendue d'un privilège, il faut s'en tenir à sa teneur exacte, ne pas l'étendre, ni le restreindre. Si le sens en est douteux, il faut lui appliquer les règles d'interprétation des rescrits (voir ce mot) sans oublier toutefois qu'un privilège comporte toujours une faveur. C. 67, 68.

Personne n'est tenu de se servir d'un privilège qui n'a été accordé qu'en faveur de sa personne, à moins que par ailleurs une autre considération ne lui en impose l'obligation : v. g., un clerc doit revendiquer ses privilèges (ils sont accordés au corps dont il fait partie), un confesseur doit se servir à l'occasion de son pouvoir d'absoudre des cas réservés (il lui est accordé en faveur de ses pénitents). C. 69.

Bien que les privilèges accordés oralement par le Saint-Siège aient valeur au for interne pour celui qui les a demandés, personne cependant ne peut revendiquer contre qui que ce soit au for externe l'usage de n'importe quel privilège, s'il ne fait la preuve que ce privilège lui a été accordé. C. 79.

5° *Cessation.* — A moins d'indication contraire, un privilège doit être tenu pour perpétuel. Les privilèges contenus dans le Code sont supprimés par une loi générale contraire; pour les autres, on leur appliquera les principes relatifs à la *révocation* des rescrits. Les privilèges cessent par la *renonciation* du privilégié, pourvu qu'elle soit acceptée par le supérieur compétent. Toute personne privée peut renoncer à un privilège qui n'a été établi qu'en sa faveur; mais les particuliers ne peuvent pas renoncer à un privilège concédé à une communauté, à un lieu. La communauté elle-même ne peut pas renoncer à un privilège si ce privilège lui a été accordé par mode de loi, ou si la renonciation devait porter préjudice à l'Église ou à d'autres. Lorsque le droit de celui qui avait accordé des privilèges est périmé, les privilèges subsistent, à moins qu'ils n'aient été accordés *ad beneplacitum nostrum*, ou avec une autre formule équivalente. Un privilège personnel suit le sort de la personne et disparaît avec elle. Les privilèges réels cessent lorsque la chose ou le lieu auxquels ils étaient attachés ont absolument disparu. Mais pour les privilèges locaux, ils revivent si dans les cinquante ans le lieu en question est restauré. Le non-usage ou un usage contraire ne font pas disparaître les privilèges qui ne grèvent pas autrui. Mais ceux qui grèvent autrui, disparaissent s'il y a prescription légitime ou tacite renonciation. Le privilège cesse également si, avec le temps, les *circonstances* changent au point que, au jugement du supérieur, le privilège devienne nuisible ou son usage illicite. Il cesse aussi lorsque, accordé pour un temps ou pour un certain *nombre de cas*, ce temps est expiré, et ce nombre de cas épuisé. Cependant, un acte de juridiction au for interne fait par inadvertance, une fois ce temps expiré, ou ce nombre de cas épuisé, serait valide. C. 70-77.

Celui qui abuse d'un pouvoir qu'il tient d'un privilège, mérite d'être *privé* de ce privilège; et l'Ordinaire n'omettra pas d'avertir le Saint-Siège si quelqu'un abusait gravement d'un privilège accordé par Rome. C. 78.

Remarque. — Le Code, c. 66, assimile aux privilèges *præter jus* les *pouvoirs habituels* ou *indults* accordés ou pour toujours, ou pour un temps déterminé, ou pour un certain nombre de cas. Ces pouvoirs habituels accordés par le Saint-Siège à l'évêque ou aux autres Ordinaires, ne cessent pas lorsque cesse la juridiction de l'Ordinaire à qui ils avaient été concédés, même s'il avait personnellement commencé à les mettre à exécution, mais ils passent aux Ordinaires qui lui succèdent dans le gouvernement du diocèse, de la société religieuse, etc. Ces pouvoirs ne cesseraient que s'ils n'avaient été accordés au bénéficiaire qu'en raison de ses qualités personnelles, ou si cela avait été expressément mentionné. De même les pouvoirs habituels accordés à l'évêque appartiennent aussi au vicaire général.

Un pouvoir concédé comporte avec lui tous les pouvoirs nécessaires à son usage : par conséquent, le pouvoir de dispenser inclut aussi le pouvoir d'absoudre des peines ecclésiastiques qui s'opposent à cette dispense, mais cette absolution n'a pas d'autre effet que celui de permettre de bénéficier de cette dispense.

F. Cimetier.

PRIX. JUSTE PRIX. — Grave question que celle des prix et encore plus celle du juste prix. Ce sont les prix qui gouvernent la production. L'écart entre le prix de revient et le prix de vente, c'est cela qui attire les hommes et les capitaux. Et en même temps dans ces opérations d'où dépend la vie des humains, bien souvent la conscience se trouve engagée.

1. Le prix est l'expression en monnaie de la valeur d'échange d'un objet. Il est vrai que cette monnaie, de nos jours surtout, est une valeur d'échange elle-même, qui ne mesure plus parfaitement ni invariablement. Mais nous laisserons ici de côté cet élément qui compliquerait trop le problème et nous supposerons la monnaie constante.

Nous renvoyons au mot Salaire la question de la valeur et du prix du travail de l'ouvrier ou de l'employé.

2. *Comment fixer ce prix*, expression de la valeur d'échange? *Par l'État*, dit le socialisme. Voir ce mot. Ce rôle n'est pas le sien, puisque le monde économique est d'ordre privé et non d'ordre public, ce qui n'exclut pas d'ailleurs son droit d'intervention dans des cas et des limites à déterminer. — *Par le calcul des frais de production* auxquels on ajoutera le *bénéfice* raisonnable du producteur, disent certains autres. Il y a, sous-jacentes à cette théorie, une louable préoccupation de réalisme, et d'autre part l'idée morale qu'il y a des limites au bénéfice ou au profit. Mais on oublie de dire qui calculera et vérifiera frais et profit; l'étude est incomplète d'ailleurs sur plusieurs autres points. — *La loi de l'offre et de la demande* nous suffit, disent les libéraux; c'est un fait, un fait utile, un fait incoercible, un fait naturel : qu'il nous serve donc de règle des prix. Voir Offre et demande. Nous demandons à distinguer : que ce soit un fait, un fait incoercible partiellement, nous l'accordons. Mais du fait au droit, il y a de la marge, et nous n'admettons pas qu'il y ait équivalence entre le fait règle du droit et le droit règle des faits. Nous voulons bien tenir compte du fait, mais nous ne voulons pas ne tenir compte que de lui. D'ailleurs qui ne sait que cette loi, qu'on dit source de justice, peut être tournée par les monopoles, ou les accaparements? Et alors? Puisque le marché peut être faussé, c'est que, si cette loi en constituait un des éléments, elle n'était pas seule et elle était encore moins l'élément moral que nous cherchons.

3. Tournons-nous vers saint Thomas.

« Nous pouvons parler de la vente et de l'achat de deux manières, dit-il; en premier lieu, nous pouvons les considérer en soi, et à ce point de vue, la vente et l'achat ont été introduits pour la commune utilité des deux parties, alors que l'une a besoin de la chose de l'autre et *vice versa*. Or ce qui est établi en vue d'une commune utilité ne doit pas tourner au détriment de

l'une plus que de l'autre. C'est pourquoi le contrat doit s'établir entre elles selon une égalité de chose à chose. Or la quantité de la valeur de la chose est mesurée par le prix versé; en vue de quoi a été inventée la monnaie. Si donc le prix dépasse la quantité de la valeur de la chose, ou inversement si la chose dépasse le prix, l'égalité de la justice est violée. C'est pourquoi vendre une chose plus cher qu'elle ne vaut, ou l'acheter moins cher, est en soi injuste et illicite. » II^{a} II^{æ}, q. LXXVII, a. 1.

Voici une grande idée morale qui surgit ici. Dans la société chrétienne du Moyen Age, c'était cette grande idée de justice qui dominait tout : le problème économique se soumettait à la loi morale, facilement d'ailleurs à cause de l'étroitesse des marchés commodes à surveiller et de l'organisation corporative et fraternelle alors florissante.

Mais *qui donc fixera* ce prix? Saint Thomas répond : « Le juste prix des choses n'est pas immuablement fixé : il consiste plutôt dans une certaine estimation, de sorte qu'une petite élévation ou une petite diminution ne paraît pas détruire l'équilibre de la justice. » Il y a trois sortes de prix justes : le plus haut, le moyen et le plus bas.

Mais *sur quoi s'appuiera cette estimation* commune? Écoutons encore le grand Docteur: « Le prix des choses vénales, ainsi que le dit saint Augustin, ne s'établit pas d'après le degré de leur perfection naturelle, attendu qu'un cheval est vendu plus cher qu'un esclave, mais d'après l'utilité que l'homme en tire. » Laissons donc de côté la valeur « métaphysique » des êtres. Mais l'estimation commune a d'autres bases d'appréciation, indiquées plutôt qu'exposées dans les lignes suivantes du même saint Thomas. On peut « vendre une chose plus cher qu'on ne l'a achetée, soit parce qu'on l'a perfectionnée en quelque chose, soit parce que le prix en a été changé par la différence des lieux ou des temps, ou encore en considération du risque couru en la transportant d'un lieu à un autre. »

C'est dire que le travail, la fatigue, le risque, la différence des temps et des lieux, etc., sont aussi des facteurs du juste prix, et si brièvement marqués qu'ils soient ici, il faut plutôt admirer que le grand théologien les ait aperçus derrière un régime économique qui, au point de vue des échanges, était plutôt à l'état d'enfance.

4. Nous sommes aujourd'hui en régime de production pour l'échange et de concurrence universelle. Les éléments économiques du prix expression de la valeur aperçus par saint Thomas ont simplement pris une plus grande ampleur, tout en se développant, hélas! dans une atmosphère matérialiste et libéraliste que ne soupçonnait même pas le Moyen Age. Nous pouvons donc tenter de faire la synthèse de la doctrine thomiste en l'adaptant au nouveau milieu moderne.

Les *éléments économiques* interviennent d'abord légitimement — quoique non souverainement — dans la question qui nous occupe. Par conséquent la loi de l'offre et de la demande, l'abondance ou la rareté, un surcroît de valeur ajouté à l'objet, la différence des lieux et des temps, les risques courus dans la garde ou le transfert des choses ne peuvent pas ne pas jouer sur le marché. Dans les industries appelées transformatrices, les matières premières, l'outillage, les installations matérielles, le travail salarié, les capitaux engagés ont forcément aussi leur retentissement, parfois considérable, sur les prix.

Mais au-dessus de ces éléments économiques, il y a un *élément social* qui doit intervenir (nous dirons tout à l'heure les éléments moraux). Cet élément social a pour but d'enlever aux volontés individuelles, non pas toute participation au prix par les tractations diverses et les contrats, mais l'absolue autonomie et indépendance vis-à-vis des intérêts, respectables eux aussi, des autres membres du corps social.

Ce régulateur, c'est ce que l'on appelait si bien autrefois l'estimation commune. « Sous cette expression devenue banale, dit très bien le P. Desbuquois, la philosophie morale de nos grands docteurs du Moyen Age et du XVII^{e} siècle a exprimé une pensée riche, solide, éminemment moderne aussi. C'est l'évaluation commune qui fixe le juste prix, ce n'est donc pas l'évaluation personnelle du plus fort des contractants, ni l'évaluation ramenée au niveau des intérêts individuels... elle concentre et résume la pensée du producteur et du consommateur, la pensée de l'intermédiaire le commerçant, la pensée du riche comme de l'indigent; elle s'affranchit des intérêts de classe, elle associe les voix de tous les intéressés; elle parle au nom de tous et pour le bien de tous. » *Semaine sociale de Saint-Etienne*, 1911.

Ainsi toutes les contraintes sont évitées ou ramenées dans l'ordre, une autorité « née du milieu social et ayant en vue le bien social » se trouvant ainsi constituée pour veiller à ce qu'on n'abuse pas des désirs et des nécessités de l'acheteur.

Mais comment donner corps aujourd'hui à cette autorité sociale qui doit rectifier et maintenir le jeu naturel et providentiel des rouages économiques, sans nuire à la production et à l'échange ?

Par la restauration, déjà commencée d'ailleurs, des organismes professionnels. « A l'organisation corporative, secondée au besoin par la loi, reviendra le soin de constater les agissements d'une spéculation qui n'a rien à voir avec le commerce... Sous son action régulatrice, le juste prix jaillira de la nature des choses, portant aussi cette empreinte mesurée que la liberté peut légitimement lui donner. »

Mais comme il peut y avoir un égoïsme collectif aussi bien qu'il y a un égoïsme individuel, et qu'il peut même devenir plus redoutable parce que plus puissant, un troisième élément est absolument nécessaire, l'*élément moral*. Il y a un esprit public qui influe sur les hommes d'affaires, comme la nature de l'air qu'on respire influe sur les tempéraments et les santés. Que dans une société, par exemple, tous soient pénétrés qu'il y a une suprématie du producteur et du travailleur qui augmente les richesses d'un pays sur le commerçant qui rend sans doute le service utile de les faire circuler, mais ne les accroît pas; qu'il y a faute morale à abuser des nécessités d'autrui; que la seule poursuite du gain sans rapport avec le travail fourni ou le risque couru est un acte condamnable; qu'une fortune, parfois colossale, faite en quelques années est normalement suspecte; que, comme le disait naguère un peu solennellemet M. Coolidge, « celui qui construit une usine construit un temple, et celui qui y travaille pose un acte de religion», c'est-à-dire en termes plus précis et plus simples, qu'il y a des lois morales à observer quand on réunit des hommes et qu'on utilise leur labeur ; que, dans une société donc, tous soient pénétrés de ces idées, ou au moins que l'opinion publique en impose quasi le respect, sinon la parfaite observation, quel secours apporté à la faiblesse humaine et quel point d'appui solide pour les bonnes volontés!

Mais supposez les idées contraires toutes-puissantes et dominantes, quel champ ouvert au pillage et au vol, à l'oppression et à l'exploitation des faibles, et quel scandale pour les honnêtes gens! Dans l'anarchie actuelle du monde industriel et commercial, le retour aux idées sociales chrétiennes n'est-il pas devenu une question de vie ou de mort?

Et que l'on ne vienne pas dire et redire que les lois économiques sont fatales. Dans un siècle ou le génie humain a su domestiquer les lois physiques les plus

brutales et en faire les servantes de ses besoins ou même de ses caprices, il saute aux yeux que la loi morale saurait bien, si on voulait l'observer, non certes supprimer les lois économiques, mais les utiliser et les assouplir pour le plus grand bien de l'homme, du travailleur et de la société.

On pouvait lire récemment dans le *Temps*, 17 mars 1926, sous le signature de Louis-Lucien Hubert, les lignes suivantes :

La doctrine du juste prix est une doctrine d'équilibre et de modération, à la fois religieuse et morale autant qu'économique. Pour les grands théologiens d'alors, qui réunissaient dans leurs vastes cerveaux la somme des connaissances humaines de leur époque, la poursuite acharnée de bénéfices indéfinis est blâmable en soi. L'esprit de lucre est contraire à l'idéal chrétien et à la santé de l'âme elle-même, qu'il accapare et risque de détourner de ses préoccupations essentielles et de ses graves devoirs. Le producteur, le commerçant n'ont pas le droit de réaliser des gains abusifs, de rançonner le consommateur. Sans doute, il est juste, normal, nécessaire même qu'ils réalisent un profit : le travail fourni, l'intelligence dépensée, le soin donné, les capitaux engagés, les risques courus, tout cela mérite considération, tout cela mérite rémunération. Mais dans quelle limite doit se mouvoir ce bénéfice licite? A quel résultat doit-il permettre d'arriver? Non pas certes à réaliser rapidement des fortunes importantes, non pas certes à mener la vie à grandes guides, comme nous disons aujourd'hui, non pas certes à se retirer au bout de quelques années de travail fructueux pour vivre de ses rentes. Rien n'est plus éloigné des sentiments et des conceptions des canonistes médiévaux, rien ne s'écarte davantage de leur pensée et de leurs enseignements. Pour eux, ce à quoi le producteur peut prétendre, c'est uniquement à gagner assez pour vivre convenablement, honorablement, sans privations certes, mais sans ostentation et sans luxe, « pour satisfaire aux besoins d'une existence décente », conforme à celle de la classe sociale dont il fait partie.

Ainsi, de l'aveu même du grand organe du libéralisme économique, ce n'est pas un rêve : il fut un temps où le monde économique et le monde moral, loin d'être séparés par un abîme, se trouvaient unis et travaillaient ensemble, chacun avec ses méthodes, au bien commun. La chose est devenue plus difficile, nous ne le nions pas; pourquoi serait-elle impossible? L'heure est venue pour l'Église de reprendre avec plus d'ardeur que jamais sa prédication sociale et en particulier de tirer de son riche trésor doctrinal sa vieille et toujours jeune doctrine du juste prix.

Les efforts actuels, parfois maladroits, pour réfréner les gains illicites, ne sont-ils pas une preuve que l'idée du juste prix renaît dans les esprits, et que l'on voudrait intégrer ou réintégrer dans le juridique un point de cette morale chrétienne si dédaignée par le libéralisme?

Outre les ouvrages cités dans le cours de l'article : P. Fallon, *Principes d'économie sociale*, dont les chapitres sur le Prix et le Juste prix sont remarquables, parce qu'ils sont l'œuvre d'un économiste savant et d'un moraliste judicieux; Henri Truchy, *Cours d'économie politique*, t. I, qui étudie la question au point de vue de l'économie pure; *Semaines sociales de France*.

On lira sans doute avec intérêt les résolutions de l'Union internationale des Études sociales de Malines en 1921 sur le juste prix : « 1. Tout prix demandé et payé n'est pas juste. 2. C'est même à tort que vendeurs et acheteurs, pour se justifier des prix pratiqués, allégueraient avoir accompli leurs transactions au cours général du marché. 3. Si le cours général du marché n'est pas nécessairement le juste prix, il y a toutefois en sa faveur une présomption de justice. 4. Le juste prix est, sauf le cas où il existe un prix légal, fixé par l'estimation commune. 5. Pour permettre à l'estimation commune de se dégager de façon objective, il y a lieu de promouvoir des organismes où les parties en cause — producteurs, intermédiaires, consommateurs — pourront faire valoir leurs intérêts. 6. L'estimation commune est une approximation très exacte du juste prix, lorsque la concurrence des producteurs entre eux et la concurrence des consommateurs entre eux s'équivalent, la liberté des **contractants étant alors de soi respectée. 7. Il est souvent difficile d'avoir un critérium précis de cette équivalence. Mais il est des cas où la rupture d'équilibre entre les deux concurrences est évidente, et alors le prix courant ne peut plus être considéré comme l'expression du juste prix. »**

Paul Six.

PROCESSION. — I. Des processions en général. II. Principales processions.

I. Des processions en général. — 1. *Usage antique et universel des processions.* — Les processions ne sont pas une manifestation religieuse propre au catholicisme. Tous les cultes ont connu ces cortèges extérieurs, destinés à exprimer plus vivement les sentiments religieux, et à rehausser la pompe des solennités. Jérusalem au temps des Juifs a vu se dérouler des processions. Athènes et Rome ont eu de même leurs cortèges religieux.

Dès que l'Église put se manifester librement, elle usa de la liberté pour organiser des processions. Parfois ces processions étaient destinées à faire oublier, en les remplaçant, d'anciennes processions païennes : nous avons noté, à l'art. Litanie majeure, que la célèbre procession romaine de ce nom, le 25 avril, remplaça la procession païenne des *Robigalia*. D'autres processions, au contraire, étaient destinées à commémorer des anniversaires chrétiens. Un exemple frappant est celui de la procession des Rameaux : nous la voyons apparaître au IVe siècle à Jérusalem, et l'évêque de la Ville sainte, la foule le précédant, met ses pas dans les pas de Jésus.

2. *Utilité des processions.* — Les processions sont une manifestation publique et éclatante du culte. A ce titre, elles sont une des formes de l'hommage dû à Dieu d'un culte extérieur et social.

Les processions donnent au sentiment religieux des fidèles une forme plus vive, et renforcent ainsi ce sentiment même qu'elles expriment. Il est bien évident que le culte du Saint-Sacrement a bénéficié des processions solennelles du *Corpus Christi*.

Dans des cas comme celui de la procession des Rameaux on peut considérer la procession comme un véritable *mystère*, la représentation liturgique de l'événement. Et à *jouer* ainsi le mystère, comment ne se graverait-il pas mieux dans les cœurs ?

Les processions ont leur utilité pour *ceux du dehors*, appel à ceux qui ne savent pas, rappel pour ceux qui ont oublié.

Les hommes qui ont interdit les processions savaient ce qu'ils faisaient : ils voulaient atteindre l'Église dans sa vie liturgique, dans son apostolat liturgique. En renfermant l'Église dans ses édifices, il sera plus facile de l'y étouffer.

3. *Ordre des processions.* — L'ordre des processions est réglé par le cérémonial des évêques, par le missel pour quelques processions, par le rituel.

La procession s'avance sous le signe de la croix : *præferatur crux*, et sous les enseignes paroissiales, les bannières.

Les laïcs doivent être séparés des clercs, et les femmes des hommes.

Pour le clergé, l'ordre général des processions veut que les moins dignes aillent les premiers, les plus dignes suivant. Des règles particulières fixent les préséances entre les personnes et les corps, ainsi entre les chapitres. Plus d'un procès jadis fut engagé et poussé loin, pour décider qui aurait le dernier pas. N'entrons point ici en ces débats.

Le rituel donne au clergé, pour la marche en procession, des avis que bien des clercs, même constitués en dignité, auraient intérêt à relire :

Tous devront aller en habit décent, vêtus du surplis ou des autres habits sacrés, sans chapeaux, à moins que la pluie n'y contraigne, gravement, modestement, dévotement, s'avançant deux par deux chacun à sa place, atten-

tifs aux prières sacrées, s'abstenant de rire, de s'entretenir les uns les autres, de tourner les yeux de toutes parts, en sorte qu'ils invitent le peuple à pieusement lui aussi et dévotement prier. *De processionibus*, rubriques initiales

4. *Des chants de processions.* — Il est naturel de chanter en procession, et l'on ne voit pas de procession qui ne chante. Et c'est le peuple qu'il faut faire chanter en procession. A Jérusalem, au IVe siècle, à la procession des Rameaux, c'est le peuple qui répète l'acclamation : « Béni Celui qui vient au nom du Seigneur. »

On chante en procession des acclamations, des psaumes, des invocations litaniques, des antiennes, des hymnes ou des proses. L'usage de chanter des hymnes ou des proses n'est pas romain d'origine. Avec les invocations litaniques ce sont, à Rome, des antiennes que l'on chante en procession. Exemple : les antiennes des Litanies majeures, qui figurent à l'*Antiphonaire* dit de saint Grégoire; les antiennes pour la procession du 2 février, que nous chantons encore aujourd'hui et qui sont si belles, texte et mélodie. — Mais les hymnes et les proses sont plus populaires.

Le missel, et le rituel indiquent les chants à exécuter en chaque procession. Pour les processions qui se déroulent sur un long parcours, le rituel laisse une certaine liberté; il demande seulement que les chants soient en harmonie avec le caractère de la procession : le *Magnificat* ne conviendrait pas dans une procession de pénitence.

II. Principales processions. — Nous avons étudié ou nous étudierons les principales processions dans les articles auxquels elles se rattachent. Nous croyons utile cependant de présenter ici un tableau d'ensemble, où, après quelques brefs renseignements, nous renverrons aux articles particuliers.

1. *Procession du 2 février.* — Instituée par Sergius Ier, pour la fête de la Présentation et devenue rapidement populaire. Voir Fêtes, *fêtes de la Vierge.*

2. *Procession des Rameaux.* — Signalée à Jérusalem, vers la fin du IVe siècle, par la pèlerine Éthérie, dans sa *Pérégrination.* A passé de Jérusalem en Occident. Voir Carême.

3. *Procession du jeudi et du vendredi saints.*— Nous voulons parler de la procession avec l'hostie qui doit servir à la messe des présanctifiés. C'est un reste de l'antique rite de la conservation des *Sancta*, rite qui s'est maintenu en ces deux jours, et s'y est développé comme un hommage à l'eucharistie. Voir Carême.

4. *Procession aux fonts le samedi saint.* — C'est la célèbre procession des *Élus* et des *Élues*, descendant, dans la nuit pascale, vers le baptistère, et remontant ensuite après le baptême. Voir Paques.

5. *Procession aux fonts du soir de Pâques.* — Ce rite, conservé dans plusieurs Églises de France, évoque la procession d'action de grâces des *Renés* et des *Renées* de la nuit pascale, descendant de nouveau, au soir de Pâques, jusqu'au baptistère, pour bénir le Seigneur de les avoir enfantés à la vie nouvelle. Voir Paques.

6. *Litanies majeures.* — Supplication solennelle qui a remplacé dans Rome un cortège païen. Voir Litanies majeures.

7. *Les Rogations.* — Ce sont les *Litanies majeures* des Églises des Gaules. Elles furent introduites à Rome à l'époque de Charlemagne. Voir Rogations. — Les processions des Rogations duraient jusqu'au jour de l'Ascension; à cet antique usage doit se rattacher cette procession de l'Ascension qui se déroule encore en certains diocèses de France.

8. *Procession du Saint-Sacrement.* — Cette procession s'annexa bientôt à la fête du *Corpus Christi* instituée au XIIIe siècle. Voir Saint-Sacrement.

9. *Procession de l'Assomption.* — Le pape Sergius Ier avait institué une procession pour l'Assomption comme pour les autres fêtes de la Vierge. Voir Fêtes, *fêtes de la Vierge.* Cette procession disparut à Rome. Elle s'est conservée en France. On y commémore encore aujourd'hui le vœu de Louis XIII consacrant son royaume à Notre-Dame. Les diocèses normands y célèbrent de plus le retour de la Normandie à la France, à la fin de la guerre de Cent Ans.

10. *Processions de dédicace.* — La dédicace des églises a comporté de bonne heure des processions de lustration à l'intérieur et à l'extérieur de l'édifice; mais surtout un des rites essentiels de la dédicace, à savoir la prise de possession du lieu par le saint qui doit l'habiter, s'est développé en une procession solennelle. Voir Dédicace.

11. *Procession du dimanche avant la grand'messe.* — D'assez nombreux diocèses de France ont l'usage de faire une procession dans l'église le dimanche avant la grand'messe. Cet usage est certainement fort ancien. A cette procession, en certains diocèses, on chante tous les dimanches le *Veni Creator.* Ce n'est pas mal évidemment, mais c'est un peu toujours la même chose. D'autres diocèses sont mieux inspirés qui harmonisent cette procession à la vie liturgique, en y chantant l'hymne du temps ou de la fête. Ou encore on chante à cette procession les belles proses de France chantées jadis à la messe, et qui s'en sont trouvées exclues, quand les diocèses de France ont fait abandon de leurs traditions liturgiques : excellente manière d'empêcher de périr ces chants vénérables, que les foules aiment à reprendre chaque année.

12. *Processions diverses.* — Le Rituel romain contient l'indication d'un certain nombre de processions de circonstance : procession pour demander la pluie, pour demander le beau temps; procession en temps de famine, en temps d'épidémie; *Litanies* de temps de guerre; procession pour toute nécessité; procession d'action de grâces; procession pour la translation de reliques insignes. — On trouvera les textes dans le Rituel.

Pierre Paris.

PRODUCTION. — Les économistes divisent ordinairement leurs traités en trois parties principales : production, distribution ou répartition, et consommation. Quelques-uns, comme Leroy-Beaulieu, y ajoutent la circulation. Voir Commerce, Consommation, Répartition. La production est donc le premier objet de leurs études, puisque, avant de répartir et de consommer les richesses, elles doivent être produites.

1. *Les agents de la production.* — Le socialisme (voir ce mot) attribue au travail seul la production de la richesse, suivant d'ailleurs en cela plus d'un économiste libéral. Mais que ferait le travail de l'homme s'il n'avait pas un fond auquel il puisse s'appliquer parce qu'il lui a été donné d'avance par le Créateur? Il y a donc deux producteurs de la richesse : le travail et la nature, le travail fécondant la nature, la nature assouplie, domptée et enrichie par le travail, et c'est par l'union de ces deux agents que la richesse est produite parce qu'ils se prêtent continuellement un mutuel concours. La laine, le coton, les minéraux, etc., sont la matière première que fournit la nature; le travail vient les transformer pour les faire servir aux besoins, au bien-être, même au luxe de l'homme. C'est par le travail que se réalise la grande bénédiction divine accordée au premier homme. « Il les bénit et leur dit : Croissez et multipliez-vous, et remplissez la terre, et soumettez-la, et dominez les poissons qui nagent dans les mers, les oiseaux qui volent dans les cieux et les animaux qui se meuvent sur la surface de la terre. »

Beaucoup d'économistes, surtout libéraux, ont introduit un troisième agent de la production, le capital. « Il faut, dit Say, que l'homme industrieux possède des produits déjà existants... Ces choses sont : 1° les outils, les instruments des divers arts; 2° les produits qui doivent fournir à l'entretien de l'homme industrieux; 3° les matières brutes que son industrie doit transformer en produits complets. La valeur de toutes ces choses compose ce qu'on appelle un capital producteur. » M. Leroy-Beaulieu enseigne la même doctrine : « Le capital, dit-il, est, avec la nature et le travail, l'un des grands agents de la production. » Mais les sociologues et les économistes chrétiens en bon nombre ne veulent pas se ranger à cette opinion et mettre le capital sur le même pied que le travail et la nature. Peut-on en effet regarder comme causes de résultat ce qui suppose le résultat préexistant? Et c'est ce que répondait Dunoyer à Jean-Baptiste Say : « L'industrie, dit Say, serait restée dans l'inaction sans le secours du capital préexistant. Mais, s'il en est ainsi, on ne comprend pas comment elle a commencé à agir, car il est trop évident que l'existence du capital n'a pu précéder le capital qui le fait naître. » Quant aux instruments, ils sont aussi le produit du travail de l'homme. Cela ne veut pas dire que le capital ne soit pas nécessaire à la production; cela veut dire simplement qu'il n'est pas producteur dans le sens total et profond du mot.

Vaine question de terminologie, dira-t-on peut-être. Non, en un siècle matérialiste, n'est-il pas bon de maintenir la suprématie de l'homme sur la matière, de l'agent sur l'instrument, du travail humain sur tous ses auxiliaires? Les mots bien choisis sont souvent les véhicules des idées justes.

2. *Les lois de la production.* — Elles sont importantes puisqu'elle n'est pas son propre but, mais qu'elle a une fin déterminée à atteindre.

La production doit s'efforcer d'abord de suivre la consommation, ou du moins, de ne pas la dépasser d'une manière excessive, sous peine d'aboutir à des crises commerciales, à des ruines, à des chômages et à la misère. La liberté illimitée est donc une erreur, même économique. Si difficile que soit, surtout de nos jours, cette mise en équation de la production et de la consommation, elle doit être une des préoccupations de tous ceux qui y prennent part, des chefs d'entreprises par des syndicats ou cartels, des travailleurs par des organisations professionnelles surveillant la main-d'œuvre et sa juste rémunération, des chefs d'État par des tarifs douaniers appropriés, etc.

La deuxième loi de la production est de multiplier les produits nécessaires avant tout, puis les produits utiles, enfin les produits pour le simple plaisir ou le luxe. Il y a un ordre à suivre, ici comme partout, et la grande erreur de nos sociétés actuelles, c'est d'avoir renversé cet ordre et surexcité cet amour du brillant, du clinquant et du superflu, au détriment du solide et du sérieux.

La troisième loi de la production est de respecter les organisations fondamentales de la société, comme la famille, la moralité et la dignité de l'homme, de la femme, de l'enfant, la religion. On n'a pas le droit d'organiser des usines en déracinant imprudemment les populations des campagnes, en désorganisant la société familiale ou civile dans leurs fondements les plus sacrés. Hélas! Ne fut-ce pas le grand crime de la production industrielle au XIX^e^ siècle? La grandeur des ruines accumulées semble ramener le monde à des idées plus saines.

Parlons maintenant science économique pure. Ici aussi, il y a des lois que la science a dégagées de l'observation des faits, mais auxquelles il ne faut pas appliquer une rigueur qui n'appartient qu'aux lois physiques. Citons la loi des rendements décroissants, la loi de l'économie des forces ou du moindre effort, la loi de l'offre et de la demande, le mouvement de la population et des salaires, les lois qui régissent la monnaie et les changes, la loi de la concentration, la loi des débouchés, la loi de la division du travail, etc. Ces lois sont nécessaires à connaître et leur connaissance peut éviter bien des erreurs; sans prétendre, comme Léon Say, que « ce sont elles qui président au développement de l'humanité », on peut dire cependant qu'elles sont l'un des éléments importants de l'organisation économique et sociale.

3. *Organisation de la production.* — Elle varie évidemment selon les régimes. Aujourd'hui la loi générale est l'union des capitaux et des travailleurs qui peut se présenter sous plusieurs formes. Si le capital et le travail sont réunis dans les mêmes mains, c'est la coopérative de production. S'ils sont séparés, c'est l'entreprise dite capitaliste, le travail venant se mettre sous la direction du capital et de l'entrepreneur responsable.

Les *méthodes* ont aussi un grand rôle à jouer dans la production. On connaît la méthode *Taylor* qui décompose tout travail en une série de mouvements les mieux appropriés et pouvant être exécutés avec le maximum de rapidité et le minimum de fatigue. Ces méthodes scientifiques entrent peu à peu dans la pratique, surtout aux États-Unis. Il y a là une conception juste et qui peut être féconde si l'on évite les exagérations et les dangers.

Mais l'organisation de la production n'est pas seulement une question d'ordre économique ou matériel, elle est aussi une question de rapports des hommes entre eux, ou plus précisément de rapports des patrons et des ouvriers. La production souffre quand ces rapports, comme de nos jours, ne sont pas organisés. La défiance réciproque, la haine des classes, la mauvaise hygiène, physique ou morale, des ateliers, les grèves, sont des obstacles considérables à la quantité comme à la qualité de la production. Voir ARBITRAGE ET CONCILIATION.

Ainsi l'économique, le social et le moral se rencontrent, s'appellent et se conditionnent réciproquement sur le terrain de la production, si l'on veut que celle-ci atteigne sa fin.

Paul SIX.

1. PROFESSION DE FOI. — En tête du Code de droit canonique se trouve une *Profession de foi catholique* (de Pie IV, complétée par Pie IX) que doivent émettre tous ceux que désigne le canon 1406, c'est-à-dire :

1° Ceux qui assistent, avec voix consultative ou délibérative, à un concile œcuménique ou particulier ou à un synode diocésain. Le président de l'assemblée émet cette profession de foi devant le concile ou le synode; les membres l'émettent devant le président ou son délégué.

2° Ceux qui ont été promus à la dignité cardinalice. Ils émettent la profession de foi devant le doyen du Sacré-Collège, le premier des cardinaux prêtres, le premier des cardinaux-diacres, et le cardinal-préfet de la Chambre apostolique (camerlingue du Saint-Siège).

3° Ceux qui ont été promus à un siège épiscopal, même non résidentiel, ou au gouvernement d'une abbaye ou prélature *nullius*, d'un vicariat apostolique, d'une préfecture apostolique. Ils émettent cette profession de foi devant celui qui a été délégué par le Saint-Siège pour la recevoir.

4° Le vicaire capitulaire émet la profession de foi devant le Chapitre cathédral.

5° Ceux qui ont été promus à une dignité ou à un

canonicat dans un Chapitre doivent émettre la profession de foi devant l'Ordinaire du lieu ou son délégué et devant le Chapitre.

6° Ceux qui ont été nommés consulteurs diocésains émettent la profession de foi devant l'Ordinaire du lieu ou son délégué et devant les autres consulteurs.

7° Émettent aussi la profession de foi devant l'Ordinaire du lieu ou son délégué : le vicaire général, les curés et tous ceux qui ont été pourvus d'un bénéfice, même amovible, à charge d'âmes; dans les séminaires, le supérieur, les professeurs de théologie, de droit canonique et de philosophie, au commencement de chaque année scolaire, ou du moins lors de leur entrée en fonction; ceux qui doivent être promus au sous-diaconat; les censeurs chargés ex-officio de l'examen des livres à publier; les prêtres destinés à entendre les confessions et les prédicateurs, avant que ne leur soit donnée leur mission.

8° Dans les Universités ou Facultés canoniquement érigées : le recteur émet la profession de foi devant l'Ordinaire ou son délégué; tous les professeurs, devant le recteur ou son délégué, au début de chaque année scolaire, ou du moins lors de leur entrée en fonction; les candidats aux grades académiques également, après leur examen, et avant de recevoir lesdits grades.

9° Dans les instituts de clercs, les supérieurs émettent la profession de foi devant le Chapitre ou le supérieur qui les a nommés, ou leurs délégués.

La profession de foi est de nouveau obligatoire toutes les fois que, quittant son emploi, quelqu'un est nommé à un autre office, bénéfice, ou dignité, même de même espèce, qui exige ladite profession.

Celui qui émettrait sa profession de foi par procureur ou devant un laïque, ne satisferait pas à son obligation. C. 1407.

Le Code réprouve toute coutume contraire à cette législation. C. 1408. Celui qui, tenu à la profession de foi, négligerait de l'émettre, sans empêchement valable, devrait être averti. On lui fixerait un délai pour s'acquitter de son obligation et, ce délai passé, on le punirait, même par la privation de son office, bénéfice, dignité ou emploi; et dans l'intervalle il ne ferait pas siens les fruits de ce bénéfice, office, dignité ou emploi. C. 1408.

Bien que le texte de la profession de foi insérée au Code ne renferme pas le serment antimoderniste, parce que ce texte ne concernant que les erreurs du temps présent n'avait pas à faire partie d'une législation définitive, il résulte d'une réponse du Saint-Office (22 mars 1918) que ce serment doit être prêté, dans les conditions prévues au *motu proprio* de Pie X *Sacrorum Antistitum* du 1er septembre 1910, jusqu'à ce que le Saint-Siège en ait décidé autrement.

F. Cimetier.

2. PROFESSIONS (Confédération française des). — La Confédération française des Professions commerciales, industrielles et libérales, constituée au début de 1926, eut d'abord son siège social, 15, rue Molière, Paris (1er). Son sous-titre : Union économique des catholiques, contribue, avec son titre principal, à bien marquer les trois caractères essentiels de son action. 1° Cette action est spécifiquement placée sur le terrain des affaires, mais l'association est faite de catholiques. 2° Rompant avec les formules et les préjugés, la confédération groupe les professions libérales aux côtés des commerciales et des industrielles. 3° Tout en exerçant une action professionnelle et corporative, la C. F. P. (Confédération française des Professions) s'attache à la création de services économiques : elle veut être un centre où nos affaires puissent trouver conseil, se rencontrer, s'épauler et se développer en de nouvelles initiatives; elle vise à faire l'organisation économique des catholiques français, individus et groupes. — Cf. Joseph Zamanski, *La Vie catholique*, 23 janvier 1926, p. 1.

Sous le nom de *Salons du Centre catholique*, la C. F. P. n'a pas tardé à établir, Paris, 5, boulevard Montmartre, un lieu de réunion où les catholiques peuvent se rencontrer, faire connaissance et nouer ces relations qui sont à la fois un soutien moral et un appui dans la vie.

J. Bricout.

PROFESSIONNEL. — I. Orientation professionnelle. II. Conscience professionnelle.

I. Orientation professionnelle. — Que ferons-nous de nos fils? Que ferons-nous de nos filles? Des livres ont été écrits, où l'on indique les avantages et les inconvénients de maintes professions, libérales ou non, et aussi les difficultés que l'on rencontre pour y accéder. Ces ouvrages peuvent être fort utiles aux parents, aux éducateurs, aux directeurs et directrices des œuvres de jeunesse, et l'on doit souhaiter que les uns et les autres se soucient activement de la grave question qui se pose pour beaucoup au seuil de l'adolescence.

Il s'agit d'orienter l'enfant, l'adolescent, le jeune homme vers la carrière qu'il ferait bien de suivre, vers la profession ou le métier qu'il aurait intérêt à choisir.

« Un certain nombre d'enfants, lisons-nous dans les *Entretiens de morale républicaine* par Antonin-Léon Franchet, Paris, 1925, p. 260, 261, ont déjà des préférences : tel s'apprête à apprendre le métier paternel; tel autre est attiré par ce qu'il a *entrevu* d'un métier à travers les vitrines des ateliers ou dans les descriptions des livres » ou dans les conversations avec des camarades qui travaillent déjà. « Pendant qu'il en est temps, il faut se renseigner sur la réalité du métier que l'on veut apprendre, se demander si la carrière n'est pas encombrée déjà, si les chômages ne sont pas trop fréquents, si les salaires sont rémunérateurs et si le métier nourrit son homme, enfin si les difficultés d'apprentissage ne sont pas au-dessus des facultés du débutant. Sans doute, un enfant ne peut pas faire seul cette indispensable enquête et ces importantes réflexions; mais ses parents, conseillers naturels, sont auprès de lui; qu'il les consulte, ainsi que les personnes renseignées de son entourage et les *offices d'orientation professionnelle*. » Bien des parents sont exposés, par vanité, par aveuglement paternel et maternel, par égoïsme, ou par ignorance, à faire un mauvais choix : leurs enfants sont pour eux des prodiges, ou bien ils veulent, même sans qu'il soit nécessaire, les voir rapporter immédiatement quelque gain, ou bien ils s'imaginent que tous les autres métiers sont préférables au leur... Et c'est pourquoi l'intervention de gens compétents, expérimentés, sans parti pris, qui connaissent bien l'adolescent ou le jeune homme, est fort désirable. Ceux-ci ne pousseront pas aveuglément les fils de petits paysans dans des emplois soi-disant plus doux, plus avantageux et plus relevés. Pas plus qu'ils n'orienteront sottement trop de jeunes filles vers la sténographie, la dactylographie, etc.

Cette orientation professionnelle est souvent chose fort délicate. Et il ne faut pas que l'État vienne s'y ingérer lourdement. Le Parti socialiste, s'écriait M. Léon Blum dans son discours-commentaire sur le programme d'action du Parti socialiste, Paris, 1919, p. 15, s'est prononcé « pour un système d'éducation nationale [l'École unique] qui serait un moyen de sélection et d'affectation individuelle, c'est-à-dire dont la tâche serait de reconnaître, dès le commencement de la formation de la conscience, les aptitudes individuelles de chaque enfant, quels que fussent ses parents, quelle que fût sa condition sociale, quelle

que fût sa fortune, et de le diriger d'office, par un acte de volonté impérative de la nation, vers la forme d'éducation spéciale et plus tard vers la profession où son rendement individuel serait le meilleur, où son activité individuelle serait le plus profitable à la collectivité. » Voyez-vous l'État jugeant des aptitudes de l'enfant « dès le commencement de la formation de sa conscience » et le dirigeant « d'office », en maître absolu, vers l'éducation et la profession qu'il décrète lui convenir? Tout cela, pour favoriser les camarades, écarter les bourgeois et réaliser la Révolution sociale, c'est-à-dire la substitution de la propriété collective à la propriété privée!...

D'autres ont imaginé mieux encore. Si bien que, dans la société de leurs rêves, la question de l'orientation professionnelle ne se poserait même plus. Dans l'*A B C du Communisme*, nouvelle édition, Paris, 1925, p. 73, N. Boukharine, bolchévik de marque, écrit : « Le caractère social de la production communiste se manifeste dans tous les détails de son organisation. Dans le régime communiste, par exemple, il n'y aura pas de directeurs perpétuels d'usines, où des gens passent toute leur vie sur le même travail. Aujourd'hui, il en est ainsi. Un cordonnier fait toute sa vie des chaussures et ne voit rien en dehors de ses formes; le pâtissier fait toute sa vie des gâteaux. Rien de pareil dans la société communiste. Là, tous les hommes jouissent d'une large culture et sont au courant de toutes les branches de la production; aujourd'hui, j'administre, je calcule combien il faudra fabriquer, pour le mois prochain, de pantoufles ou de petits pains; demain, je travaille dans une savonnerie, la semaine suivante, peut-être dans une serre de la ville, et trois jours après, dans une station électrique... » Et dire que N. Boukharine pense parler gravement et que nos communistes le prennent au sérieux!

Parents et éducateurs continueront de se soucier de l'orientation professionnelle des adolescents et feront fi des utopies odieuses et ridicules de la gent socialiste ou communiste.

Pour ce qui est du choix de la vie sacerdotale ou de la vie religieuse, voir VOCATION.

II. CONSCIENCE PROFESSIONNELLE. — Chacun a des devoirs d'état (voir ce mot) : la conscience professionnelle n'est pas autre chose que la conscience apprenant ou rappelant à chacun les obligations spéciales de sa profession, et le stimulant à les remplir de son mieux. On prétend — et ce n'est pas à tort — que la conscience professionnelle est muette ou n'est plus écoutée chez beaucoup de nos contemporains. Aussi M. Bellenoue, *Entretiens familiers sur la morale sociale*, coll. « Action populaire », Paris, 1923, consacre-t-il fort opportunément tout un chapitre, le chapitre final de son livre, à ce sujet important et délicat. En voici le résumé, p. 186, 187 :

On oublie ou l'on ignore trop souvent que les obligations professionnelles sont de véritables obligations de conscience. On ne sait plus comme autrefois ce que sont 1° l'honnêteté professionnelle; 2° la fierté, le goût du bon travail.

1° Manquent d'*honnêteté* : les fabricants qui emploient des matières premières défectueuses et vendent leurs produits sous une étiquette garantissant leur bonne qualité; les ouvriers qui gaspillent leur temps, gâchent la matière première, travaillent avec négligence; le patron qui ne paie pas un juste salaire; le domestique qui n'a aucun souci des intérêts de son maître; l'acheteur qui retarde sans assez de raison le paiement d'une facture; le fonctionnaire qui se moque des intérêts de l'État; le médecin qui visite négligemment ses malades, etc., etc.

2° Au lieu d'avoir *la fierté, le goût du bon travail*, on ne voit trop souvent dans son travail qu'une nécessité pénible; on ne cherche pas à accroître sa valeur professionnelle. Autrefois, plus de bons ouvriers qu'à présent aimaient le bel ouvrage ». La machine, qui rend tant de services, a aidé à perdre ce goût-là. Dans la mesure où il le peut, l'ouvrier doit se servir de la machine et ne pas se laisser asservir par elle.

Une loyale activité, un labeur consciencieux portent déjà en eux une récompense immédiate : le travail est transfiguré, il est l'épanouissement, dans un intime contentement, de nos plus belles facultés.

Ce sont là des considérations, très pratiques, sur lesquelles les catéchistes, les prédicateurs, les directeurs de conscience, les maîtres et les maîtresses de nos écoles, les publicistes, feraient bien d'attirer l'attention de tous, jeunes et vieux, riches et pauvres, savants et ignorants. Il y a beaucoup à faire pour rendre à tous la vraie conscience de leurs devoirs d'état, et il est urgent de s'appliquer à cette tâche nécessaire.

J. BRICOUT.

PROFIT DE L'ENTREPRENEUR. — Comme le titre l'indique, il ne s'agira pas ici de l'intérêt servi au capitaliste à l'occasion du capital prêté, ni des honoraires ou du traitement donné au directeur de l'entreprise, bien que parfois ces fonctions soient réunies dans la même personne.

Il s'agit de l'entrepreneur comme tel, c'est-à-dire de celui qui a pris l'initiative de l'entreprise, en conçoit le plan, en assume les risques, en conserve la responsabilité. Il se distingue tellement bien du capitaliste et du directeur que souvent il emprunte les capitaux de l'un et engage le travail de l'autre.

Son rôle est aussi important que difficile; en Amérique. pour faire deviner les obstacles qu'il aura à vaincre, on l'appelle un capitaine d'industrie. Dans le monde du travail moderne, de tels hommes sont de plus en plus nécessaires à la prospérité d'un pays.

1. La *légitimité du profit de l'entrepreneur* est incontestable. Son travail intellectuel est souvent considérable, équivalent parfois à une vraie création, soit par une certaine intuition de services à rendre ou de besoins à satisfaire, soit par des moyens nouveaux employés, soit par un choix habile des hommes, soit par des débouchés nouveaux qu'il découvre, soit par la confiance donnée ou l'élan imprimé aux affaires. Il est, dit très justement le P. Fallon, « l'agent le plus actif de la production... Il est le premier des travailleurs; il est capitaliste ou du moins investi de la confiance des possesseurs de capitaux. Il réalise la synthèse des éléments de la production, et l'ensemble des qualités qu'il réunit en sa personne est la justification de l'autorité directrice qu'il exerce et, quand il réussit, des profits qu'il réalise. »

On sait que le Socialisme (voir ce mot) n'admet pas le profit. « Rente, intérêt, profit industriel, ce ne sont là, dit Marx, que des noms différents pour exprimer les différentes parties de la plus-value de la marchandise, du travail impayé que celle-ci renferme. » Et Gabriel Deville renchérissant ajoute : « Ce sont les travailleurs qui créent le profit des patrons... »

De telles paroles sont un défi au bon sens.

2. Mais le profit peut avoir parfois des *sources moins pures*.

Il faut poser en règle absolue que si préalablement on n'a pas payé convenablement ses matières premières et ses installations, si l'on n'a pas donné un juste salaire aux employés, ouvriers, ingénieurs ou directeurs, si l'on a eu recours à des pratiques industrielles ou commerciales malhonnêtes, si l'on vend ses produits à des prix écrasants pour les consommateurs acculés à la nécessité, dans tous ces cas les profits sont illégitimes.

Mais quand l'entrepreneur remplit bien ses devoirs de justice et de charité vis-à-vis de ceux qui sont

sous sa direction, il faut être large sur les profits qu'il retire d'un travail sérieux et continu.

A plus forte raison faut-il être large quand il s'agit d'inventions ou de perfectionnements importants apportés à l'entreprise ou à la richesse même d'un pays. On dit que Bessemer a gagné trente millions par son procédé nouveau pour la fabrication de l'acier. Il n'y a là rien que de légitime. Étant donnée la nature de l'homme, c'est un encouragement nécessaire au travail tenace et persévérant.

3. Il est difficile, pour ne pas dire impossible, de calculer l'*importance* des profits des entreprises, ces profits variant en effet selon l'écart qu'il y a entre le prix de vente et le coût de production. Les ouvriers sont en général portés à en exagérer le taux, mais de l'autre côté les entrepreneurs sont portés à l'atténuer dans les statistiques, livres de commerce ou déclarations publiques. On répète souvent que, parmi les différentes industries, on en compte un tiers seulement qui fait des bénéfices, un second tiers solde en équilibre, et le troisième se ruine. Le P. Antoine sourit aimablement de ces affirmations solennellement exposées dans les journaux et les revues spéciales. Si le tiers des industries se ruinait, dit-il, et si un autre tiers ne faisait pas de bénéfices, le nombre des faillites serait infiniment plus grand qu'il n'est.

La classe ouvrière doit bien songer aussi que les exagérations en sens inverse ne sont pas plus justes. Au lieu de ces vaines critiques, génératrices de jalousie ou de défiance, qu'elle augmente sa force par l'association, sa valeur technique par l'instruction, sa valeur morale par le développement de la conscience professionnelle, et elle pourra alors relever sérieusement sa condition, améliorer le salariat, et peut-être un jour, à force de compétence et de vertu, le transformer.

Paul Six.

PROJECTIONS. — On a dit, t. II, col. 390, que les projections à l'église ont été rigoureusement interdites par le Saint-Siège. Cependant, par indult du 18 novembre 1925, la Congrégation du Concile les a autorisées à l'essai pour un an dans le diocèse de Dijon, mais seulement « dans les églises qui ne sont pas paroissiales et dans lesquelles les saints offices ne se font pas régulièrement et après avoir couvert les autels ». En communiquant cet indult à ses prêtres, l'évêque de Dijon leur recommandait d' « en user avec la plus grande discrétion en prenant toutes les précautions voulues d'organisation, de placement, de surveillance, pour assurer le bon ordre et écarter tous les abus ».

F. Cimetier.

PROMESSE. — I. Nature. II. Obligation.

I. Nature. — La promesse est un contrat par lequel on s'engage gratuitement à donner quelque chose à un autre. La promesse est généralement gratuite. Les promesses onéreuses sont l'exception. De là trois choses sont requises pour sa validité : *a*) *L'intention de s'obliger*, et ainsi la promesse se distingue du *propos*, qui est l'intention de faire ou d'omettre quelque chose, mais sans le dessein de s'obliger. Celui qui manque à un propos peut être coupable d'inconstance, mais ne blesse pas la fidélité, ni la justice. — *b*) Une *volonté spontanée*, c'est-à-dire exempte d'erreur, de crainte ou de violence, parce que la promesse, étant un contrat gratuit, exige la pleine liberté. — *c*) Que la promesse soit *manifestée extérieurement et acceptée*. Ces conditions montrent que les vraies promesses sont moins nombreuses qu'on ne croit d'ordinaire, et qu'elles sont souvent de simples propos.

II. Obligation. — 1° Suivant tous les auteurs la promesse *onéreuse*, c'est-à-dire faite avec la condition que l'autre partie contracte quelque servitude, oblige en justice et par soi gravement. On doit dire de même de la promesse *mutuelle* telle que les fiançailles. — 2° Quand la promesse est *gratuite* et *unilatérale*, l'on discute si elle oblige en justice ou par fidélité, si c'est gravement ou légèrement. Suivant l'opinion plus commune, la nature de l'obligation et sa gravité dépendent de l'intention de celui qui promet, car la promesse est une loi particulière que le prometteur s'impose librement et à son gré; il assume l'obligation qu'il veut. L'intention de celui qui a promis se juge d'après sa déclaration et les circonstances. S'il y a doute, l'on peut croire que l'obligation n'est que par fidélité et légère, car l'obligation de justice, parce que plus grave, ne se présume pas, mais doit se prouver. Cependant un homme honorable s'en tient fermement à ce qu'il a promis, quelle qu'ait été son intention.

Les lois civiles requièrent généralement des formalités pour qu'une promesse gratuite soit valide, de sorte qu'on peut nier l'obligation de justice quand elles manquent. Cependant le code français reconnaît la validité de toutes les conventions légitimes certaines, art. 1134; en particulier il admet l'obligation de justice, quand la promesse de vendre quelque chose se fait avec accord sur l'objet et le prix, art. 1589.

Les promesses faites par vantardise ou politesse n'engendrent aucune obligation, car il y manque l'intention de s'obliger.

Une promesse seulement verbale peut obliger en justice, quand sa violation fait tort au destinataire, par exemple si un médecin a promis de secourir un malade et que celui-ci, à cause de cette promesse, n'en a pas appelé un autre. Cela est encore plus évident quand le serment se joint à la promesse ou que la promesse est écrite.

Celui qui a promis une chose illicite doit évidemment ne pas l'exécuter. Il a péché en promettant et il commettrait un autre péché s'il tenait sa promesse.

Une promesse valide, même obligeant en justice, cesse de valoir : *a*) Quand il survient ou se manifeste un changement de situation qui aurait empêché la promesse, s'il avait existé ou été connu, car elle est censée faite à la condition tacite qu'elle pourra être remplie sans grand inconvénient; *b*) Si l'autre partie renonce spontanément à son droit; *c*) Quand la promesse est mutuelle, et qu'une partie ne l'a pas exécutée.

Si le bénéficiaire de la promesse meurt avant son exécution, la promesse cesse de valoir quand elle a été faite surtout ou uniquement en sa faveur; dans le cas contraire le promettant est tenu envers la famille. Si c'est le promettant qui meurt avant l'accomplissement, ou sa promesse est *personnelle*, devant être remplie par lui, et elle n'oblige pas les héritiers, ou elle est *réelle*, une chose devant être donnée, et elle passe à ceux-ci, à moins que les circonstances indiquent que le promettant a voulu les en exempter.

François Girerd.

1. PROPAGATION DE LA FOI (Œuvre). — 1° *Histoire et direction de l'Œuvre de la Propagation de la foi.* — Cette œuvre est française d'origine. Au début du XIXe siècle, les missions catholiques se trouvaient dans un état extrêmement précaire : tout manquait, les ressources autant et plus encore peut-être que les apôtres. « La Propagande de Rome, ministère des Colonies de l'Église catholique, envoyait les missionnaires, écrit M. A. Guasco, avocat, secrétaire général du Comité central de Paris de la Propagation de la foi, *Correspondant* du 25 septembre 1921; mais où était la caisse assez fournie de ressources régulières pour leur permettre de vivre et d'assurer à leurs travaux cette continuité sans

laquelle il est presque imprudent de commencer?... L'idée d'une œuvre pour les missions n'avait pas encore pris corps. Les relations avec les missionnaires étaient nombreuses et fréquentes, mais personnelles, et il devenait nécessaire de leur assurer des secours réguliers. » C'est une « belle et pieuse jeune fille » de France qui conçut alors le plan qui devait bientôt servir de base à celui de notre œuvre. Pauline Jaricot appartenait à une chrétienne et honorable famille du commerce lyonnais. La première, elle eut l'idée du sou par semaine et de l'organisation par dizaines. Pauline Jaricot réservait toutes ses recettes au Séminaire des Missions étrangères de Paris. Mais le 3 mai 1822, dans cette même ville de Lyon, quelques chrétiens notables décidaient de fonder une « grande œuvre en faveur des missions des deux mondes et recueillant des offrandes de tous les pays ». Mlle Jaricot et ses collaborateurs adhérèrent aux projets de la réunion du 3 mai. L'autorité épiscopale donna son approbation, et bientôt aussi le pape Pie VII (15 mars 1823). Le royaume de Piémont fut, hors de France, le premier à accueillir l'œuvre nouvelle; la Belgique, dès 1825, y adhéra également.

Née en France, l'Œuvre de la Propagation de la foi eut, tout naturellement, une direction française. Cette direction était exercée par les deux Conseils de Lyon, 12, rue Sala, et de Paris, 20, rue Cassette, VI^e^ arr., entre lesquels ne cessa jamais de régner la plus parfaite harmonie. Les Conseils se composaient d'ecclésiastiques et de laïques. A la différence, par exemple, de l'Œuvre de la Sainte-Enfance, les parties prenantes, je veux dire, les sociétés qui ont des missionnaires, n'y pouvaient figurer. L'éloignement avait toujours empêché les catholiques étrangers d'y être représentés : depuis 1920, toutefois, le Conseil central de Paris comptait parmi ses membres un Américain résidant dans notre capitale. Ni l'épiscopat français, ni le Saint-Siège n'intervenaient dans l'administration de l'œuvre ou dans la répartition de ses recettes. Est-il besoin de noter que les Conseils se faisaient un pieux devoir de tenir compte de leurs indications et de leurs désirs?

Mais, de plusieurs côtés, depuis un temps assez long, depuis la fin de la guerre surtout, on souhaitait fort que la distribution des recettes fût soumise à la haute approbation du préfet de la Propagande. Or la question est, maintenant, radicalement tranchée, puisque l'œuvre est transférée à Rome et que son Conseil supérieur général est présidé par le secrétaire de cette Congrégation. Que les recettes soient ou non centralisées à Rome, c'est toujours Rome qui en dispose souverainement. Au reste, tout se fait dans l'ordre et avec équité, puisque, entre autres raisons, les Conseils nationaux sont maintenus ou créés et que le Conseil supérieur général est formé notamment des présidents de ces divers Conseils. — Pourquoi l'œuvre a-t-elle été ainsi transformée? Pour deux raisons, semble-t-il. Déjà avant la dernière guerre, d'aucuns, à l'étranger, la trouvaient « trop française ». Depuis plusieurs années, l'Allemagne et l'Autriche-Hongrie ne figuraient plus dans son tableau de recettes. En 1921, la Hollande et les États-Unis donnaient beaucoup moins que l'année précédente. Une seconde cause, non moins puissante que la surexcitation aiguë de l'esprit national, est le développement de l'esprit catholique ou, si l'on préfère, la tendance croissante, dans l'Église, à unifier les efforts de tous les catholiques et à en centraliser la direction suprême et effective dans la capitale du monde chrétien. Le gouvernement français et nos évêques n'ont pas songé à dissuader Benoît XV de poser, en 1921, comme la première pierre de l'édifice nouveau, en créant à Rome un Conseil central de l'Œuvre de la Propagation de la foi, placé sous la dépendance directe de la Propagande, pour tous les diocèses de l'Italie; ni, davantage, à incriminer de quelque façon le *motu proprio* de Pie XI, qui, l'année suivante réalisait la transformation exposée plus haut. C'est que les deux raisons susdites leur ont paru décisives, comme elles le parurent semblablement aux fidèles, prêtres ou laïques, qui eurent connaissance du fait et réfléchirent à ses motifs déterminants. Après tout, la France catholique tient dignement sa place au Conseil supérieur général, et l'on s'y souviendra que les deux tiers des missionnaires sont français.

2° *Obligations des associés.* — Comme l'œuvre a pour but d'aider les missionnaires catholiques par des prières et des aumônes, on demande à ses membres de réciter, à son intention, un *Pater* et un *Ave* chaque jour, en y joignant l'invocation : « Saint François Xavier, priez pour nous »; puis, de verser une aumône de 5 centimes par semaine, c'est-à-dire de 2 fr. 60 par année. Le Conseil général a bien reconnu, à l'unanimité, que la cotisation de 2 fr. 60, vu surtout la dépréciation de notre franc, était désormais insuffisante : la cotisation de 2 fr. 60 fixée en 1822 représente plus de 10 francs dans nos échanges d'aujourd'hui. Le Conseil n'a pas voulu changer le taux de la cotisation traditionnelle, dans la crainte de gêner les fidèles vraiment pauvres. Mais il exhorte tous les zélateurs à représenter aux fidèles qui ne sont pas véritablement pauvres, que la cotisation actuelle doit être largement élevée. Les catholiques des États-Unis, plus que tous autres, sont entrés dans cette voie.

3° *Recettes.* — La première recette annuelle de l'œuvre était de 23 000 francs. Dès 1840 on dépassait 2 millions; en 1860 on atteignait 4 millions et demi, 6 millions en 1880, plus de 19 millions en 1920. En cent années, de 1822 à 1922, la Propagation de la foi avait recueilli presque 500 millions de francs; 291 étaient venus de France, et 25 de Belgique. Depuis que l'œuvre est transférée à Rome, les recettes se sont encore accrues : en 1924, elles ont atteint 44 millions de lires. Et c'est l'Amérique qui, maintenant, donne le plus, ici comme pour la Sainte-Enfance : en cette année 1924, les États-Unis ont versé à la Progagation de la foi 16 millions de lires (sans compter 30 autres millions recueillis par les catholiques américains et distribués directement par eux). Viennent ensuite : la France, avec 6 millions et demi; la Hollande, 2 300 000; l'Allemagne, 1 680 000; l'Italie, un million et demi; l'Espagne, 1 179 000; la Belgique, 1 164 000; l'Irlande, un million. La France a donné en 1924 un million et demi de plus qu'en 1922 : c'est une preuve de notre bon esprit catholique que d'en avoir agi de la sorte, malgré le transfert de l'œuvre à Rome, qui eût pu, à considérer les choses naturellement, être si pénible à notre amour-propre national.

J. Bricout.

2. PROPAGATION DU CHRISTIANISME (dans les trois premiers siècles). — I. Les temps apostoliques. II. Rome centre de l'évangélisation de l'Occident, et expansion du christianisme en Orient jusqu'en Perse. III. Causes du succès du christianisme.

I. Les temps apostoliques. — L'expansion du christianisme commence dès le jour de la Pentecôte. Comme « enivrés » par l'effusion de l'Esprit, les apôtres rendent témoignage en présence de la foule des pèlerins qui remplissaient alors Jérusalem. Les Actes des Apôtres signalent ceux qui sont venus de l'Orient, au delà des limites de l'Empire romain : Parthes, Mèdes, Élamites, Mésopotamiens. D'autres sont des

sujets asiatiques de l'Empire, habitants de la Judée, de la Cappadoce,du Pont, de l'Asie proconsulaire, de la Phrygie, de la Pamphilie. D'autres sont des sujets africains, gens de l'Égypte et de la Cyrénaïque. Il y a des Arabes. Il y a des insulaires de la Méditerranée, des Crétois. Il y a même des pèlerins de Rome. Beaucoup de ces étrangers firent certainement partie des trois mille hommes convertis et baptisés par saint Pierre. Quand ils rentreront dans leurs pays d'origine, ils y seront les premiers missionnaires de la nouvelle foi.

La mort du diacre saint Étienne détermina une nouvelle expansion du christianisme. « Il y eut alors, disent les Actes, une grande persécution dans l'Église qui était à Jérusalem. » Les apôtres demeurèrent seuls dans la ville; les fidèles furent dispersés sur toutes les routes de la Judée, de la Galilée et de la Samarie. C'est à Samarie que vint prêcher le diacre Philippe. Le littoral, l'ancien pays des Philistins, la Phénicie, furent alors évangélisés. Des disciples portèrent la foi jusqu'à Damas, et même au nord de la Syrie, jusqu'à Antioche : d'autres s'embarquèrent pour l'île de Chypre.

Jusque-là la prédication des apôtres ne s'adressait qu'aux Juifs et aux prosélytes, c'est-à-dire aux aspirants au judaïsme. Mais bientôt elle s'étendit aux « Grecs » c'est-à-dire aux « Gentils ». Saint Pierre instruit par une vision n'hésite pas à catéchiser le centurion Corneille de Césarée. Le lévite Barnabé est chargé de la direction des fidèles d'Antioche. Et quand saint Paul converti arrive dans cette chrétienté, ce fut pour marquer une scission entre les Juifs proprement dits et les disciples du Christ. Désormais ceux-ci s'appelleront les « chrétiens ».

Vers l'an 44, Paul commence les grands voyages apostoliques qui lui font parcourir, en quinze ans, tout le versant occidental de l'Asie Mineure, Cilicie, Lycaonie, Pisidie, Isaurie, Phrygie, Mésie, Asie proconsulaire, les îles de Chypre, de Salamine et de Paphos, la Macédoine et l'Achaïe, peut-être l'Illyrie. Dans ces courses actives Paul choisit certaines stations d'où il rayonne sur les villages environnants : Éphèse, où il séjourne pendant deux années et d'où la foi se répand sur tout l'ouest de l'Asie romaine, depuis la Lycie jusqu'à la Propontide; Antioche, qui met l'Église naissante en communication avec la mer et avec l'Orient; Thessalonique, d'où elle rayonnera sur la Macédoine; Corinthe, qui sera le centre de la propagande chrétienne en Achaïe.

Le versant oriental de l'Asie Mineure ne fut pas touché par saint Paul. La première épître de saint Pierre écrite de Rome aux chrétiens « du Pont, de la Galatie, de la Cappadoce, de l'Asie et de la Bithynie », suppose pourtant des églises déjà établies de longue date, possédant un clergé constitué; elle suppose également que le prince des apôtres connaissait ces chrétientés personnellement.

Bientôt Pierre et Paul vont se rencontrer à Rome. Les détails du voyage de saint Pierre ne sont pas connus. Quant au premier voyage de saint Paul (qui avait déjà écrit, ves 58, son Épître aux Romains) les Actes racontent que l'apôtre des Gentils arrêté à Jérusalem en 59, captif pendant deux années en Judée, en appela à César et qu'il aborda en Italie, à Pouzzoles, où il trouva toute une colonie chrétienne qui lui donna l'hospitalité. Sur la voie Appienne deux députations de chrétiens de Rome (voir sur ce groupe l'Épître aux Romains) vinrent successivement le saluer, aux lieux dits Forum d'Appius et les Trois Tavernes. Après deux ans de captivité dans la Ville éternelle, Paul libéré reprit sa vie de missionnaire, visita le sud de l'Espagne, peut-être la côte méridionale de la Gaule, revit l'île de Crète, l'Asie Mineure, la Macédoine, le Péloponèse, l'Épire, puis revint à Rome, soit libre, soit captif. En 64, éclate la persécution de Néron, qui rejette sur les chrétiens l'incendie dont il était l'auteur responsable. Les fidèles et les martyrs forment déjà à Rome, selon le mot d'un contemporain chrétien, saint Clément, et d'un contemporain païen, Tacite, « une immense multitude », *multitudo ingens*. Saint Pierre et saint Paul furent tous deux, sinon le même jour, parmi les victimes du tyran. En 95, nouvelle persécution. « Domitien, rapporte Dion Cassius, mit à mort, avec beaucoup d'autres, son cousin Flavius Clemens alors consul, et la femme de celui-ci, Flavia Domitilla, sa parente, accusés d'athéisme; beaucoup d'autres furent pareillement condamnés, les uns à la mort, les autres à la relégation. L'empereur fit aussi périr Glabrio qui avait été consul. » La persécution de Domitien n'atteignit pas seulement des aristocrates. Elle s'étendit aux fidèles de toute condition et de tout pays, notamment à Smyrne et à Pergame; elle atteignit même l'apôtre saint Jean, qui souffrit pour le Christ, avant d'être exilé à Patmos.

Sur le champ d'apostolat de la plupart des apôtres nous n'avons que de vagues renseignements. Après le concile de l'an 52 à Jérusalem, où fut réglée la question de la circoncision et des observances de la loi mosaïque (Actes, xv), il semble que les apôtres se séparèrent pour toujousr; Jacques le Majeur avait été mis à mort à Jérusalem dès l'année 43. Jacques le Mineur, devenu évêque de cette ville, y mourut en l'an 62 ou 63, lapidé par ordre du grand prêtre Ananie. Saint Jean resta probablement à Jérusalem jusqu'à la mort de la Vierge Marie, que le Sauveur lui avait confiée du haut de la croix. Plus tard, il vint à Éphèse d'où il exerça une surveillance sur les communautés de l'Asie Mineure. Il y mourut vers l'an 104, après son exil à Patmos. Eusèbe, à la suite d'Origène, raconte que saint Thomas évangélisa les Parthes, et saint André les Scythes. Saint Barthélemy serait parvenu jusqu'à l'Inde, et par là il faut entendre probablement l'Arabie méridionale. Saint Matthieu prêcha d'abord aux Juifs, puis à divers peuples. Saint Philippe mourut à Hiérapolis en Phrygie. De Simon et de Jude nous ne savons rien. Ajoutons deux mots sur les évangélistes Marc et Luc. Luc fut le fidèle compagnon de saint Paul. A saint Marc est attribuée la fondation des Églises d'Alexandrie et d'Aquilée.

II. Rome centre de l'évangélisation de l'Occident, et expansion du christianisme en Orient, jusqu'en Perse. — 1. A partir du IIe siècle, Rome devint le centre de l'évangélisation de l'Occident. Dans la capitale même de l'Empire le christianisme se développe régulièrement. Les catacombes, qui forment le cimetière des chrétiens, s'étendent dès le IIIe siècle à plusieurs centaines de kilomètres, et font comprendre, à elles seules, mieux que toute statistique, le nombre et la puissance de la religion nouvelle. Le pape Corneille (251-253) parle dans une lettre du « grand et innombrable peuple » que formaient les chrétiens de Rome. Formule un peu vague sans doute, mais qui a tout de même son éloquence. Du moins nous savons que, vers 250, le pape avait autour de lui 46 prêtres, 7 diacres, 7 sous-diacres, 42 acolytes, 52 exorcistes, lecteurs et portiers. Nous savons aussi que les deniers de la Communauté servaient à l'assistance de 1 500 veuves, infirmes et pauvres, régulièrement immatriculés. On a calculé, par comparaison avec d'autres villes christianisées, que cela représentait à peu près 50 000 fidèles, soit environ un vingtième de la population totale. Harnack estime que, entre 250 et 307, leur nombre avait à Rome au moins doublé, peut-être quadruplé, ce qui le porterait à 100 000 ou même 200 000 âmes.

2. Les chrétientés du sud et du centre de l'Italie obéissent, comme naturellement, à un signe de Rome.

Au milieu du IIIe siècle, le pape Corneille convoque en concile 60 évêques italiens, ce qui suppose — vu la difficulté des communications — près d'une centaine d'évêchés. Au vu et au su des maîtres de l'Empire, être attaché à l'évêque de Rome est une marque d'orthodoxie. Quand, en 272, l'empereur Aurélien eut à juger, entre les catholiques et les hérétiques de la ville d'Antioche, une question de propriété, il rendit cette sentence : « L'immeuble contesté appartiendra à ceux qui sont en communion avec les évêques d'Italie et l'évêque de Rome. »

3. Rome étendit son influence sur la Gaule. Sur l'évangélisation de la Gaule, voir art. GAULE CHRÉTIENNE (*les origines de la*). Notons seulement ici que, vers la fin du IIe siècle, l'évêque de Lyon, Irénée, bien qu'il soit né à Smyrne, fit deux fois le voyage de Rome et fut en relations personnelles avec les papes. Le concile présidé par lui en 196 atteste que, pour la date de la célébration de la Pâque, les Églises des Gaules suivent l'usage romain, et non l'usage asiatique. Cela suffit à montrer que, si leurs premiers groupes de fidèles sont vraisemblablement venus d'Orient, les traditions occidentales se sont vite imposées à eux. Le christianisme pénétra assez lentement dans le reste de la Lyonnaise, de l'Aquitaine et de la Belgique. Cependant, au début du IIIe siècle, Tertullien ose dire que « les diverses nations des Gaules » ont entendu parler du Christ. Les évêchés ne commencent vraiment à y apparaître que vers la fin du IIe siècle et au cours du IIIe, Paris, par exemple, avec saint Denys. En 314, au concile d'Arles, seize évêchés gaulois seulement sont représentés : Arles, Vaison, Nice, Orange, Marseille, Apt, Lyon, Vienne, Bordeaux, Eauze, Mende, Bourges, Rouen, Reims, Trèves, Cologne. Sans doute le nombre des évêchés existant alors était plus considérable. On ne saurait dire pourtant qu'il fût comparable, tant s'en faut, à celui des évêchés italiens.

4. A côté de la Gaule, l'Espagne est baignée comme elle par la Méditerranée et l'Océan. A part le rapide voyage de saint Paul en Bétique, on ne voit pas que l'Orient ait exercé une influence chrétienne en Espagne. Le christianisme espagnol est tout latin, c'est-à-dire romain. Ses origines sont un peu obscures. A la fin du IIe siècle, saint Irénée cite les Églises d'Espagne. Quelques années plus tard, Tertullien dit que la foi est répandue sur « toutes les frontières de ce pays ». Au milieu du IIe siècle, les persécutions de Dèce et de Valérien y sévirent, faisant des martyrs et aussi des apostats. Vers 300, le concile d'Elvire (ville de Bétique) réunit les représentants d'une quarantaine d'évêchés. Ceux-ci sont inégalement répartis dans la péninsule, pressés dans le sud, rares au centre et dans le nord. Du reste, on voit par les canons du concile que toutes les communautés chrétiennes n'ont pas d'évêques, plusieurs sont administrées par des diacres. La persécution de Dioclétien fait sur tous les points du territoire, et même dans de très petites villes, de nombreuses victimes (voir Prudence : *Peri Stephanôn*).

5. Si maintenant nous nous transportons sur l'autre rive de la Méditerranée, nous rencontrons l'Afrique romaine, composée de trois parties inégalement peuplées, la Proconsulaire, qui correspond à la Tunisie, la Numidie, équivalente à notre Algérie, les Maurétanies, encore à demi indépendantes, qui sont à peu près le Maroc. Il ne semble pas que le passé chrétien de cette région remonte au premier siècle. Mais, en 180, selon Tertullien, l'Église de Carthage apparaît entièrement organisée avec une importante population de fidèles, des lieux de réunions liturgiques, des cimetières, un clergé. « Nous sommes d'hier, écrivait Tertullien en 197, et nous remplissons tout, vos cités, vos maisons, vos places fortes, vos municipes, les conseils, les camps, les tribus, les décuries, le palais, le sénat, le forum; nous ne vous laissons que vos temples. » Vers 200, un concile de soixante-dix évêques de la Proconsulaire et de la Numidie se rassemble à Carthage; et pendant tout le cours du IIIe siècle, sont fréquentes les assemblées religieuses réunissant un nombre égal ou même supérieur de prélats, ce qui fait supposer, comme en Italie, à cette époque, une centaine d'évêchés. D'où venait l'évangélisation de cette province? En partie sans doute de l'Orient, car Carthage, cette ville des Phéniciens, resta longtemps en rapports de navigation et de commerce avec l'Asie. Mais Rome eut certainement une part importante dans l'établissement du christianisme en Afrique. La concomitance du grec et du latin dans la première littérature chrétienne de ce pays en est la preuve. Il semble même que l'influence romaine fut supérieure à l'influence asiatique. Car, comme on l'a remarqué, toutes les inscriptions chrétiennes de la Proconsulaire et de la Numidie sont en latin.

6. Comme la Gaule et l'Afrique, l'Égypte chrétienne n'entre dans l'histoire que vers le dernier quart du IIe siècle. L'apostolat de saint Marc n'eut des suites que beaucoup plus tard. L'Église d'Alexandrie ne se montre en lumière que sous l'épiscopat de Démétrius (188-231), avec son école supérieure de théologie où ont professé Pantène et Clément, où professera Origène. Vers 200, Clément dit que la foi chrétienne est répandue « dans tout lieu, dans toute ville ». La persécution de Septime-Sévère fit des martyrs non seulement à Alexandrie, mais dans tout l'intérieur du pays, et selon l'expression d'Eusèbe, dans toute la Thébaïde. On signale sous Dioclétien une communauté chrétienne dans la Grande Oasis, c'est-à-dire à l'extrême-sud. Les Actes de saint Pierre d'Alexandrie rapportent que pendant son épiscopat, entre 300 et 311, il ne consacra pas moins de cinquante-cinq évêques dans la Basse-Égypte. Le grand nombre des évêchés est un des traits caractéristiques de l'Égypte chrétienne au IIIe et au IVe siècle. A noter aussi le développement du monachisme en Thébaïde à partir de 250. Ajoutons que, dans aucune contrée peut-être, la dernière persécution ne fit plus de victimes.

7. En arrière des rivages de la Méditerranée, une seconde ligne de provinces romaines d'Europe reçut le christianisme au IIe siècle ou au IIIe. Les deux Germanies, par exemple, au nord de la Lyonnaise, eurent des Églises à la fin du IIe siècle, mais celles-ci restèrent rares jusqu'au début du IVe. La Bretagne fut atteinte assez tard par l'Évangile. Pourtant si l'on en croit Tertullien, la Grande-Bretagne avait des chrétiens à la fin du IIe siècle, même dans les régions où les Romains n'avaient pas pénétré. Faut-il ajouter foi au récit du vénérable Bède, emprunté au *Liber Pontificalis*, qui veut que le roi breton Lucius ait fait demander au pape Éleuthère (175-189) des missionnaires et se soit converti avec une partie du peuple? On cite, du moins, au temps de Dioclétien, des martyrs dans plusieurs villes du sud, Vérulam, Caerléon, Lichfield. Trois évêques, ceux de Londres, de Lincoln et d'York, prirent part, en 314, au concile d'Arles. Et il est vraisemblable que la Bretagne avait alors d'autres évêchés.

8. D'après Origène, la foi chrétienne est encore peu connue, au milieu du IIIe siècle, chez les Goths, les Sarmates et les Scythes, c'est-à-dire dans les États balkaniques. Mais ces provinces de la rive droite du Danube avaient, lors de la dernière persécution, des Églises bien constituées. Des évêques, des clercs, des laïques, des soldats y versèrent leur sang pour le Christ : martyrs de Siscia, de Sirmium, de Cibalis, de Singidunum, de Dorostose; les Quatre couronnés, en Pannonie; Victorinus de Pettau, dans la marche de

Styrie, et Quirinus de Sissek; sainte Afra à Augsbourg. Sur l'évangélisation de toute cette région, voir J. Zeiller, *Les origines chrétiennes des provinces danubiennes de l'empire romain*, Paris, 1918.

9. Si nous remontons vers l'Orient, nous voyons que les demi-sauvages qui vivaient en tribus errantes sur des chariots le long des steppes de la mer Noire comptaient déjà des chrétiens à la fin du IIe siècle (saint Justin). En 258, les Goths de ces parages, entre le Danube et le Dniester, furent évangélisés par des prisonniers qu'ils avaient faits en Cappadoce. Si l'on ignore la date où, des rivages du Pont et de la Bithynie, la foi atteignit, au nord de la mer Noire, la Chersonèse Taurique (Crimée), on sait qu'à la fin du IIIe siècle celle-ci formait déjà une petite principauté chrétienne et que ses rois gravaient la croix sur leurs monnaies. Vers le même temps, évangélisation de la Grande Arménie par Grégoire l'Illuminateur qui gagna à la foi le roi Tiridate II; la conversion officielle du pays suivit celle du prince. Les jeunes Églises arméniennes reconnurent pour métropole celle de Césarée, d'où la foi leur était venue, par l'intermédiaire de Grégoire.

10. D'Antioche la foi gagna d'abord le petit royaume de l'Osrhoène, sur la rive gauche de l'Euphrate. En peu de temps, Édesse, la capitale, se remplit de chrétiens. Vers l'an 150, la vie religieuse y est déjà si intense qu'on y possède une version syriaque de l'Ancien Testament, et quelques années plus tard une traduction syriaque des évangiles. Le gnostique Bardesane, né en 154, écrit à Édesse ses livres et ses hymnes. Vers 196, un concile se réunit dans cette ville, composé de représentants des Églises de l'Osrhoène et même de celles des pays voisins. Le roi lui-même Abgar VIII (ou IX), contemporain de Septime-Sévère, se convertit et commence à appliquer dans ses États une législation inspirée par la morale évangélique.

11. On voit les avantages que retira de la *pax romana* l'Évangile du Christ. « La Providence, dit Origène (avant Bossuet), avait réuni toutes les nations sous un seul Empire dès le temps d'Auguste pour faciliter la prédication de l'Évangile par la paix et la liberté du commerce. » Les voies romaines amenèrent même les missionnaires chrétiens dans les provinces limitrophes de l'Empire. C'est ainsi que l'on trouve des fidèles, dès la fin du IIe siècle, dans la Perse proprement dite, dans la Mésie, dans la Gélie, c'est-à-dire sur tout le plateau iranien, entre le golfe Persique, la mer Caspienne et l'Indus. Dans les contrées mésopotamiennes, sans cesse disputées entre la Perse et l'Empire, il y avait, au milieu du IIIe siècle, des Églises assez florissantes pour qu'un historien les mît au même rang que celles de l'Asie Mineure. Sozomène dit que l'une des provinces septentrionales de la Perse, l'Adiabène, voisine de l'Arménie chrétienne, était, comme elle, « presque entièrement peuplée de fidèles ». Le contre-coup des persécutions de Dioclétien se fit sentir jusqu'en ces régions.

III. Les causes du succès du christianisme. — Il est acquis qu'au temps de la persécution de Dioclétien, c'est-à-dire au début du IVe siècle, le christianisme prenait le caractère d'un *orbis christianus*. L'Italie, l'Afrique romaine, l'Égypte, l'Asie Mineure en particulier, forment une population en partie, quelquefois en majorité, quelquefois même entièrement chrétienne. Dès l'année 212, Tertullien, dans une lettre adressée au proconsul d'Afrique, Scapula, parle de ces hommes qui constituent « déjà presque la majorité de chaque cité », *pars pæne major civitatis cujusque*. Le martyr Lucien, qui fut le chef de l'école exégétique d'Antioche, prononçant à Nicomédie, devant l'empereur Maximin, une sorte de plaidoyer pour le christianisme, ose dire : « C'est déjà presque la moitié du monde qui adhère à la vérité; des villes entières, *urbes integræ*, et si ce témoignage vous est suspect, la foule des ruraux, qui ne sait pas feindre, atteste les mêmes choses. » Enfin Eusèbe et Lactance parlent d'une ville de Phrygie dont tous les habitants étaient chrétiens, brûlée tout entière en février 305, par ordre des persécuteurs.

Quelles peuvent être les causes d'un pareil progrès du christianisme ?

1. La Providence d'abord. Le Christ est venu dans « la plénitude des temps », suivant un mot de saint Paul. Cette expression signifie que l'humanité avait été préparée providentiellement pour le moment de la venue du Sauveur. Le monde l'avait été de même pour l'établissement du christianisme. Les Juifs attendaient le Messie, et si le plus grand nombre d'entre eux refusèrent de reconnaître le Christ, d'autres répandus dans le monde romain, et les *prosélytes de la porte*, par exemple, étaient comme les recrues prédestinées du christianisme qui devait donner pleine satisfaction aux aspirations légitimes de leurs âmes. Et le *paganisme* se trouvait préparé à l'entrée en scène du christianisme autrement que par un rapprochement avec le judaïsme. La religion païenne avait essayé de satisfaire les aspirations du cœur humain avec les fragments de vérité qu'elle apportait. Vaine tentative, que la philosophie ne put mener davantage au terme. Sans doute, il y avait dans cette philosophie de précieuses semences de vérité. Ce fut là pour un grand nombre d'esprits réfléchis l'origine de leur conversion au christianisme. La doctrine de Platon, par exemple, inclinait les âmes vers la conception chrétienne du monde; la morale des derniers partisans du stoïcisme, d'un Sénèque, d'une Épictète et d'un Marc-Aurèle, les disposait à recevoir l'enseignement plus relevé de la morale chrétienne; et sans doute c'est principalement la doctrine platonicienne et l'école du Portique que visait Clément d'Alexandrie quand il écrivait ces paroles : « Il a été donné une *loi* aux juifs et de même une *philosophie* aux païens pour les conduire au Christ. » Ajoutez l'unité des provinces sous la protection de Rome, et l'unité de langue — la langue grecque répandue partout — et vous comprendrez que la formation d'un *empire universel* et la propagation d'une *langue universelle* rentraient dans le plan de la Providence pour faciliter l'établissement d'une *religion universelle*, telle que le christianisme.

2. A cette cause générale du progrès de la religion du Christ il faut en joindre d'autres plus particulières, et premièrement la force qui réside dans la vérité elle-même. L'action en était irrésistible sur tous ceux que n'aveuglait pas la passion. Le christianisme apportait au monde une doctrine à la fois supérieure à l'enseignement des sages et plus accessible à toutes les intelligences, il résolvait de la manière la plus raisonnable les graves problèmes dont l'humanité se préoccupe sans cesse : l'existence de Dieu et sa nature, l'immortalité de l'âme, la vie future. Aussi n'est-il pas surprenant qu'il ait compté parmi ses adhérents un Justin, un Denys d'Alexandrie, qui avaient commencé par chercher la vérité dans les philosophies, mais qui ne l'y avaient pas rencontrée.

3. Un autre attrait du christianisme, plus fort encore que celui de la vérité, c'était celui de la fraternité, de la douce et profonde charité qui unissait les membres de l'association chrétienne. Entre eux les distinctions de rang, de classes sociales, de races et de patries, ne se faisaient guère sentir. L'effort général tendait à les détruire. Que pouvait faire à Jésus que l'on fût patricien ou prolétaire, esclave ou libre, grec ou égyptien? On était tous frères et

l'on s'appelait ainsi, les réunions prenaient souvent le nom d'agape (amour); on s'entr'aidait, simplement, sans ostentation. De communauté à communauté c'était une perpétuelle circulation de conseils, de renseignements, de secours matériels. Tout cela était autrement chaud, autrement vivant que les confréries païennes, associations funéraires ou religieuses, les seuls groupements que l'on pût avoir l'idée de comparer à ceux des chrétiens. Tertullien rappelle ce cri qu'arrachait aux païens la charité chrétienne : « Voyez comme ils s'aiment les uns les autres, et comme ils sont prêts à mourir les uns pour les autres! » Saint Justin affirme que beaucoup de conversions au christianisme n'ont pas d'autre origine que les exemples de vertu donnés par les fidèles.

4. La force d'âme des martyrs n'était pas moins frappante pour les païens. La foi ardente et la constance du confesseur, la sérénité avec laquelle il endurait la question et marchait au supplice, l'assurance de son regard fixé sur les perspectives célestes, tout cela était nouveau, touchant, contagieux. Justin avoue que c'est ce spectacle qui a ébranlé dans son esprit la foi aux calomnies dirigées contre les chrétiens. C'est sûrement ce spectacle qui amena un grand nombre d'âmes à la vraie religion. Aussi Tertullien a-t-il pu dire en toute vérité que « le sang des martyrs était une semence de chrétiens » : *Sanguis martyrum semen christianorum*; et Lactance, que « la religion divine grandit à mesure qu'on la persécute davantage » : *Augetur religio Dei, quanto magis premitur.*

5. Si l'on ajoute à ces causes du progrès du christianisme un certain nombre de charismes et de miracles dont les païens purent être les témoins, on ne s'étonnera pas du développement que la foi chrétienne a pris dans le monde en moins de trois cents ans.

Voir les *Histoires générales de l'Église*; J. Rivière, *La propagation du christianisme dans les trois premiers siècles*, Paris, 1907; Paul Allard, *Dix leçons sur le martyre*, chap. I et II, Paris, 1906. cf. art. PERSÉCUTIONS ROMAINES.

E. VACANDARD.

3. PROPAGATION GÉNÉRALE DU CATHOLICISME (Histoire). — On ne répétera pas ce qui a été dit, à l'article MISSIONS, des missionnaires chrétiens qui se dévouent à l'œuvre capitale de l'évangélisation des infidèles, ni, non plus, des résultats auxquels ils sont présentement arrivés. Les articles : PROPAGATION DU CHRISTIANISME (dans les trois premiers siècles, BARBARES (Évangélisation des), comme aussi les nombreux articles spéciaux qui sont consacrés aux missionnaires célèbres, ou à chacun des divers États de l'Europe et de l'Amérique, à la Syrie et à la Palestine, etc., nous permettront, au demeurant, de nous arrêter davantage à l'histoire de l'évangélisation de l'Extrême-Orient, de l'Afrique et de l'Océanie.

I. ASIE. — L'Asie, dont l'Europe n'est géographiquement qu'une grande presqu'île, est la plus vaste et la plus peuplée des cinq parties du monde : 42 millions de kilomètres carrés, 900 millions d'habitants. Elle fut, nul ne l'ignore, le berceau du christianisme, comme elle l'avait été de l'espèce humaine; mais le christianisme n'y est actuellement professé que par une trentaine de millions de fidèles; encore faut-il remarquer que les Églises orientales schismatiques (Sibérie, Turquie d'Asie, Syrie et Palestine, Arménie, Géorgie, etc.), et les Églises protestantes de toute dénomination (Inde, Chine, etc.), y comptent, au total, des adhérents plus nombreux que l'Église catholique. Ce sont surtout les religions païennes : bouddhisme, hindouisme, confucianisme, et le mahométisme qui y dominent.

1. — L'*Arabie* (5 à 6 millions d'habitants) n'a qu'un millier de catholiques, et la *Perse* (18 millions d'habitants), que 4 000 à peine. Le catholicisme, anéanti en Perse après la conquête de Tamerlan et l'invasion turque, s'y était rétabli au XVII[e] siècle; il en disparut de nouveau au siècle suivant, chassé par les troubles politiques et, plus encore peut-être, par la haine des schismatiques. Les lazaristes ont repris l'évangélisation de la Perse, en 1840, et Pie X, en 1910, y a érigé un archevêché à Ispahan. La mission de *Mésopotamie*, fondée au XVII[e] siècle et florissante au milieu du siècle suivant (100 000 catholiques), en compte, de nos jours, 25 000 environ sur une population de 2 millions. Bagdad, la grande ville arabe sur le Tigre, est, depuis 1848, le siège d'un archevêque latin (lequel réside aussi bien à Mossoul).

2. — Venons-en, sans plus tarder, à l'Asie méridionale et à l'Asie orientale. L'Asie orientale comprend : *a*) la *République chinoise*, qui, politiquement, se divise en cinq parties : la Chine propre (plus de 400 millions d'habitants); la Mandchourie (14 millions) et le Turkestan oriental (1 million), directement soumis au gouvernement central; la Mongolie (2 millions) et le Thibet (6 millions), formant ce qu'on appelle les pays tributaires ou sujets; *b*) l'*Empire du Japon* (85 millions), qui, depuis 1909, s'est annexé la presqu'île de Corée. L'Asie méridionale comprend surtout (je laisse le royaume de Siam, 9 millions d'habitants, etc.), l'Indochine française et l'Hindoustan ou l'empire des Indes ou empire indo-britannique; *a*) L'*Indochine française*, qui a une superficie de une fois et demi celle de la France et une population d'environ 25 millions d'habitants, comprend quatre pays distincts : la Basse-Cochinchine, possession directe de la France; le Tonkin, l'Annam et le Cambodge, pays protégés. *c*) L'*Empire des Indes*, qui comprend également deux sortes de territoires : des pays immédiats, directement administrés par l'Angleterre, et des pays médiats ou protégés, a une population de plus de 300 millions d'habitants, où sont représentés toutes les races et tous les degrés de civilisation. En dehors de l'empire des Indes, les Anglais possèdent encore, au sud-est de l'Hindoustan, la grande île de Ceylan (plus de 4 millions d'habitants), et en dehors de l'Indochine, les Français n'ont gardé, de leurs anciennes possessions coloniales dans l'Inde, que cinq villes, avec leurs territoires, dont la capitale est Pondichéry : en tout, 280 000 habitants. Les Portugais, qui étaient arrivés les premiers aux Indes et y avaient fait de grandes conquêtes, n'y ont plus aujourd'hui que de rares établissements sur la côte occidentale, Goa et Diu principalement : 500 000 habitants.

Pour l'histoire des missions catholiques de la lointaine Asie, nous allons maintenant utiliser surtout l'article de M. P. Pisani dans le *Dict. de théol. cath.*, t. I, col. 2098-2119.

« Jusqu'à l'invasion musulmane, écrit ce savant historien, l'Asie antérieure n'était pas un pays de mission, mais une terre chrétienne... Il y eut cependant des missions pendant cette période, mais elles furent l'œuvre des nestoriens de Mésopotamie, qui, séparés de l'empire d'Orient par les luttes politiques des empereurs de Constantinople et des rois de Perse, cherchaient à l'est l'expansion dont avait besoin leur Église jeune et entreprenante. » Il y eut des chrétientés nestoriennes sur les deux rives du golfe Persique, en Arabie, en Tartarie, en Chine. « Dans les Indes, Marco Polo [voyageur vénitien, † 1323] trouva des chrétientés florissantes : c'est à l'apôtre saint Thomas qu'on en faisait remonter les origines; les Portugais, en arrivant au XV[e] siècle [Vasco de Gama, navigateur portugais, avait doublé le premier le cap de Bonne-Espérance en 1498; il mourut, en 1525, vice-roi des

Indes], rattachèrent au catholicisme 200 000 chrétiens du Malabar qui avaient relevé jusque-là du patriarche nestorien. » Déjà, dès la seconde moitié du XIIIe siècle, les dominicains et les franciscains, fondés depuis peu, exploraient et évangélisaient les immenses pays qui, à travrs l'Asie, mènent à la mer Jaune; le sud de l'Asie entendit pareillement la voix des missionnaires. Jean de Montecorvino, franciscain, mourait, en 1330, évêque de Khan-Balikh, capitale de la Chine; Franco de Pérouse, dominicain, devenait, en 1318, archevêque de Sultanieh, en Tartarie; des conversions se produisaient à Ceylan, dans l'Inde, etc. Mais, à la fin du XIVe siècle, les invasions mongoles conduites par Tamerlan anéantirent les chrétientés de l'Asie centrale. Puis, les Ottomans fermèrent toute voie d'accès, par terre; vers l'Extrême-Orient.

Heureusement, la route maritime des Indes était découverte par les Portugais, et, dès le début du XVIe siècle, des chrétientés importantes se constituaient sur les côtes de l'Hindoustan et jusque dans les Philippines. Puis, de nouveaux ouvriers, les jésuites, avaient surgi. « Le temps d'arrêt qui s'était produit avant l'arrivée de saint François Xavier n'avait pas été de longue durée », et des diocèses s'établissaient à Goa, Cochin, Malacca, confiés à des franciscains ou à des dominicains. Hélas! divisions et rivalités entre missionnaires des différents ordres ou entre nations catholiques (Espagnols et Portugais), succès des protestants anglais et hollandais en Extrême-Orient, certaines imprudences d'un zèle intempestif, méfiance des indigènes à l'égard des étrangers, tout se réunit pour susciter de terribles persécutions et pour stériliser les efforts ingénieux des PP. Ricci, Nobili et autres.

Bientôt, la Compagnie de Jésus est supprimée, les sujets se font rares dans les ordres religieux, la Révolution et les guerres de l'Empire désolent l'Église et l'Europe. Après 1815, il faut « pourvoir aux besoins des Églises de France, d'Italie, d'Allemagne, longtemps veuves de leurs pasteurs, panser les plaies qu'avaient faites les schismes, instruire et baptiser des générations qui avaient grandi sans culte et presque sans prêtres. Pouvait-on songer à des conquêtes en pays infidèles?... » Il fallait y songer, pourtant : des prêtres indigènes ou métis avaient été ordonnés dans l'Indochine et dans l'Inde, mais les prêtres « goanais » d'alors n'étaient guère zélés et édifiants, et un schisme déplorable, soutenu par le Portugal, éclatait sous Grégoire XVI pour ne prendre fin qu'en 1886 sous Léon XIII. Et l'on y songea en réalité : les papes qui se sont succédé de Grégoire XVI à Pie XI, n'ont cessé, en effet, de s'occuper activement des missions, et d'en assurer la forte organisation.

L'*Annuaire pontifical catholique* de 1926, p. 490, indique pour les *Indes orientales*, 36 sièges épiscopaux (et une préfecture apostolique), dont 9 métropoles : Agra, Bombay, Calcutta, Colombo (Ceylan), Goa, Madras, Pondichéry, Simla, Verapoly. Ailleurs, p. 239, il mentionne une autre métropole, Ernaculam, laquelle a trois suffragants, Changanachéry, Kottayam, Trichoor (ou Trichur) : c'est Pie XI qui, par la bulle du 21 décembre 1923, a restauré cette hiérarchie de rite syro-malabar. Quatre vicariats apostoliques existaient pour les fidèles de ce rite. Mais, dit le pape, tout ayant progressé, « conversions, vocations religieuses, catéchumènes, écoles, églises, ..le temps est venu de donner à cette Église une hiérarchie. » La province ecclésiastique de Bombay, depuis 1923, a aussi un de ses diocèses, Tuticorin, confié entièrement au clergé séculier indigène : ce dernier diocèse est formé d'une portion de celui de Trichinopoly (Maduré) qu'administrent les jésuites de la province de Toulouse (lesquels ont également la florissante mission de Tananarive donc l'île de Madagascar). La province ecclésiastique de Pondichéry, qui comprend les cinq diocèses de Pondichéry, métropole, Coïmbatore, Kumbakonam, Mysore, Malacca (Malacca fait géographiquement partie des régions indochinoises), est desservie par les Missions étrangères de Paris. A cette dernière société sont aussi confiés trois des quatre vicariats apostoliques de la Birmanie et la plupart des vicariats ou préfectures apostoliques de l'Indochine française.

Les débuts du catholicisme en ces contrées de l'*Indochine* remontent au XVIe siècle (missionnaires portugais), mais l'apostolat durable n'y fut inauguré que sous Louis XIV, par les jésuites français. « Le XIXe siècle, lisons-nous dans la *Documentation catholique* du 25 septembre 1926, col. 407, est l'ère des grandes persécutions [Tu-Duc, etc.] et de la conquête française... Tout le sang de ses martyrs a fait lever en Indochine, depuis la pacification complète, une floraison de missions prospères. »

La *Chine*, avec ses nombreux vicariats ou préfectures apostoliques (plus de 60), n'est pas encore, comme l'Hindoustan et l'Indochine, un lieu de paisible évangelisation : en dépit des engagements arrachés aux Chinois par la France, de donner aux missionnaires la liberté de prêcher, le sang des apôtres n'a cessé d'y couler et, à tout instant, les massacres de 1900 menacent de se renouveler, mêlant le sang des missionnaires catholiques à celui des missionnaires protestants et des étrangers en général. Mais on doit saluer comme de bon augure le fait que Pie XI, le 28 octobre 1926, sacrait solennellement à Saint-Pierre six évêques chinois. (Notons, à ce propos, que Mgr Lo dit Lopez, religieux dominicain, sacré évêque à Macao en 1685 et mort à Nankin en 1691, était, lui aussi, un vrai Chinois d'origine.) On compte présentement, dans les missions françaises de la Chine, 662 missionnaires français et 789 prêtres chinois; et dans ses missions non françaises, 976 missionnaires étrangers non français et 395 prêtres chinois. Voici, d'après les dernières statistiques de 1926, l'état du catholicisme en Chine : 62 évêques (56 étrangers, 6 chinois) ; 2 822 prêtres(1 638 étrangers, 1 184 chinois); 519 frères (248 étrangers, 271 chinois); 3 775 religieuses (941 étrangères, 2 834 chinoises); 2 710 séminaristes, chinois (741 grands, 1 969 petits); 2 337 951 catholiques; 451 559 catéchumènes.

« La *Corée* et le *Japon*, écrit P. Pisani, *art. cit.*, ont apporté leur contingent à l'histoire des persécutions » au XIXe siècle. « Dans ces deux pays, la prédication et la profession du christianisme furent interdites sous les peines les plus sévères, au Japon jusqu'en 1873, en Corée jusqu'en 1876. » Depuis la guerre sino-japonaise, toutes les barrières se sont abaissées en Corée et « un fructueux apostolat s'exerce sur une population qui accepte avec joie l'Évangile » dans les trois vicariats apostoliques qui y sont établis. « Le Japon a donné moins de martyrs dans ce [XIXe] siècle; mais de l'Église qui compta jusqu'à deux millions d'âmes, il ne paraissait rien rester; un millier de missionnaires, jésuites, augustins, dominicains et franciscains, y avaient été martyrisés avec 200 000 chrétiens; au début et même au milieu du XIXe siècle, il n'y avait que des ruines... Ce ne fut qu'en 1861 que les missionnaires purent s'établir dans les ports ouverts par les traités de commerce Peu après, Mgr Petitjean fit une émouvante découverte : des milliers de Japonais étaient restés catholiques; bien que 180 ans se fussent écoulés depuis la mort du dernier prêtre, ils continuaient à prier ensemble et les anciens administraient validement le baptême... Il y eut une

dernière persécution de 1868 à 1873; six à huit mille chrétiens furent arrêtés, déportés, torturés, deux mille succombèrent dans d'horribles tourments; puis ce fut la pacification, » le gouvernement japonais laissant aux missionnaires une entière liberté. Le Japon compte présentement quatre diocèses : Tokio, métropole; Hakodaté, Nagasaki, Osaka, suffragants : tous administrés par les Missions étrangères de Paris; et, de plus, sept vicariats ou préfectures apostoliques (y compris le vicariat des îles Mariannes, Carolines et Marshall, en Océanie, évangélisé par les jésuites espagnols : ces îles, naguère allemandes, sont maintenant aux mains des Japonais).

Voici, pour terminer ces trop brèves indications sur la progagation du catholicisme en Asie, les chiffres que donne la *Documentation catholique* du 25 septembre 1926, col. 440 :

Pays évangélisés.	*Population.*	*Catholiques.*
Proche-Orient	16 702 911	165 834
Inde	306 793 104	2 967 430
Indochine et Birmanie	47 173 864	1 277 168
Chine	427 815 642	2 277 872
Japon	67 210 470	100 202
Corée	18 880 002	99 255

Inutile de noter que ces chiffres, comme ceux que fournissent les statistiques et recensements les plus rigoureux en apparence, sont plus ou moins douteux.

II. Afrique. — 1. — L'Afrique, dont la superficie est de 30 millions de kilomètres carrés et la population d'environ 150 millions d'habitants, est une vaste presqu'île située au sud-ouest de l'ancien continent, auquel elle tient à peine par l'isthme de Suez. Elle ne renferme qu'un très petit nombre d'États véritablement indépendants, si tant est même, comme on l'a dit, qu'elle en renferme; la plupart sont de simples colonies ou subissent plus ou moins directement l'influence des diverses nations européennes. Les principaux sont :

Dans l'Afrique septentrionale : l'Algérie (6 millions d'habitants), colonie française; le Maroc (6 millions d'habitants également) et la Tunisie (2 500 000) placés sous le protectorat de la France; la Tripolitaine (1 million), colonie italienne. L'ensemble de ces divers pays est souvent désigné sous le nom d'États barbaresques ou de Berbérie (ou Barbarie).

Dans l'Afrique nord-est, comprise en majeure partie dans le bassin du Nil : l'Égypte (20 millions d'habitants, y compris la Nubie ou Soudan oriental), placée sous l'influence de l'Angleterre; l'Abyssinie ou Éthiopie, empire féodal (9 millions d'habitants). L'Italie, la France, et l'Angleterre ont des possessions sur la côte occidentale de la mer Rouge.

Dans l'Afrique australe : 1° les possessions anglaises de l'Afrique orientale anglaise, de l'Union sud-africaine (composée des quatre colonies du Cap, du Natal, de l'Orange et du Transvaal, et augmentée aujourd'hui de l'Afrique sud-ouest allemande), et de l'ancienne Afrique orientale allemande (10 millions d'habitants), désignée aujourd'hui sous le nom de Territoire de Tanganyka; — 2° les possessions portugaises du Mozambique et d'Angola; — 3° l'importante colonie belge de Congo (18 millions d'habitants); — 4° les îles de l'océan Indien : îles françaises de Madagascar (4 à 5 millions d'habitants), de la Réunion (180 000 habitants), etc.; îles anglaises de Zanzibar, de Maurice (autrefois île de France), etc.

Dans l'Afrique occidentale : 1° le Soudan, qui comprend le Soudan intérieur, composé d'un grand nombre d'États nègres, pouvant se diviser en États des hauts bassins du Sénégal et du Niger (Soudan français) et en États du bassin du lac Tchad (soumis à l'influence de la France ou de l'Angleterre); et le Soudan maritime, qui, en dehors de la république indépendante de Libéria, est tout entier occupé ou protégé par les Français, les Anglais et les Portugais. Les possessions françaises comprennent : le Congo français (8 millions d'habitants), le Cameroun et le Togo (anciennes colonies allemandes qui nous ont été attribuées en grande partie), le Dahomey, la Côte-d'Ivoire la Guinée française, le Sénégal; — 2° le Sahara, le plus grand désert du globe, peuplé de tribus berbères (Maures, Touaregs, etc.), nominalement indépendantes, en réalité presque toutes plus ou moins assujetties à l'influence française; — 3° les îles africaines de l'Atlantique, appartenant aux Anglais (Sainte-Hélène...), aux Espagnols (Canaries...), aux Portugais (Açores, Madère...).

2. — « D'une façon générale, écrivait Mgr Le Roy dans le *Diction. de théol. cath.*, t. I, col. 528-530, on peut dire que l'islam et le fétichisme se partagent le continent africain; l'islam au nord de l'équateur, parmi les populations se rattachant à la race blanche; le fétichisme au sud, parmi les tribus de race nègre; avec, aux frontières indécises de ces peuples et de ces religions, des infiltrations plus ou moins considérables, de fétichisme chez les blancs apparentés aux noirs, et surtout d'islamisme chez les noirs mêlés aux blancs. A ces deux groupements généraux il faut ajouter, mais dans des proportions bien moindres, le bouddhisme, le parsisme et le judaïsme. Le christianisme y est représenté par les Coptes et les Abyssins, les grecs schismatiques, les protestants, les catholiques. » Les efforts de la propagande protestante en Afrique sont considérables, surtout dans l'Afrique du Sud et à Madagascar. Les juifs seraient, en Afrique, au nombre de 420 000, dont 100 000 au Maroc, 40 000 en Algérie, 55 000 en Tunisie, 200 000 en Abyssinie (Falachas).

Sur les *Coptes* et les *Abyssins*, on trouvera des renseignements précis et mis au point dans Raymond Janin, *Les Églises orientales et les Rites orientaux*, Paris, 1922. p. 637-686. Les uns et les autres suivent le même rite, *Dict. prat. conn. relig.*, t. IV, col. 445, avec des diversités plus ou moins notables. Nous ne dirons que quelques mots de ces deux groupes.

Les Coptes sont les descendants restés chrétiens des anciens indigènes de l'Égypte; la plupart sont monophysites (750 000) comme leurs ancêtres. Plusieurs tentatives d'union échouèrent. Mais Léon XIII a, en 1895, divisé l'Égypte en trois diocèses coptes catholiques, et, en 1899, rétabli le titre de patriarche d'Alexandrie pour les Coptes. « Ces mesures, écrit le P. Janin, produisirent immédiatement des résultats consolants. Les nombreuses conversions qui se produisirent un peu partout, mais surtout dans la Haute-Égypte, renforcèrent le petit troupeau... A l'heure actuelle, il y a plus de 25 000 fidèles. » Malheureusement, les protestants ont réussi à attirer à eux environ 30 000 Coptes schismatiques. On évalue à une centaine de mille le nombre des catholiques d'Égypte : latins (50 000), coptes, etc.

Quant aux catholiques de rite copte-abyssin (20 000 environ), ils ont des prêtres indigènes de leur rite, mais ils n'ont pas de hiérarchie particulière; ils obéissent à un vicaire apostolique de rite latin qui habite en Abyssinie. La plupart des Abyssins chrétiens sont schismatiques, comme leurs pères, qui, après avoir été évangélisés au IVe siècle par saint Frumence d'Alexandrie, furent surtout convertis par les « neuf Saints », neuf moines, au Ve siècle, et ne connurent guère le christianisme que sous sa forme monophysite. Le chef des Coptes schismatiques (4 millions) est un patriarche choisi parmi les moines, lequel, tout en ayant Alexandrie pour ville métropolitaine, réside au Caire, et c'est lui qui envoie en Abyssinie le moine

copte auquel sont dévolues les fonctions de métropolitain de l'Église éthiopienne. Notons encore qu'en Abyssinie (schismatique) il existe un grand nombre d'ordres religieux, lesquels, dit-on, ne comprennent pas moins de 12 000 moines.

Passons aux *pays barbaresques*. Tombés au pouvoir de l'islam, ces pays où, jadis, prospéraient tant de magnifiques Églises (Carthage, etc.), en vinrent à ne plus connaître de chrétiens que les européens capturés et réduits en esclavage par les musulmans. Plusieurs ordres religieux, cependant, eurent à cœur de n'y pas laisser éteindre complètement la lumière de la foi. Mais c'est seulement depuis le jour où la France s'empara d'Alger (1830) que le christianisme commença à refleurir dans l'Afrique septentrionale. Le siège de Carthage a été rétabli en 1884 : métropole et primatiale sans suffragants. Déjà, en 1838 et 1866, avait été constituée la province ecclésiastique d'Algérie, avec Alger pour métropole, Constantine et Oran pour suffragants. Le Maroc et la Tripolitaine n'ont encore que des vicariats apostoliques.

Le *reste de l'Afrique* n'était pas dans de meilleures conditions que les pays barbaresques. Le Portugal, qui s'en était réservé jalousement l'évangélisation, avait fini par cesser presque tout apostolat. La Révolution et le fanatisme protestant de la Hollande et de l'Angleterre complétèrent cette œuvre néfaste ou plutôt les tristes effets de cette inaction déplorable. Mais une ère nouvelle allait s'ouvrir pour le grand continent noir. Les protestants d'Amérique venaient de fonder Libéria. La société du Saint-Cœur de Marie, réunie à celle du Saint-Esprit, va faire son entrée sur la terre africaine. Dès 1850, jésuites, Pères du Saint-Esprit, oblats de Marie, jettent partout les fondements de missions florissantes. Bientôt d'autres congrégations, françaises ou étrangères, Société des Missions africaines, Pères Blancs, etc., travaillent au développement des missions de l'ouest, du sud, de l'est et de l'intérieur de l'Afrique. Gloire à ces vaillants apôtres plus encore qu'aux explorateurs fameux et aux conquérants!

Aujourd'hui, l'Afrique compte 13 sièges épiscopaux (16 en comptant les 3 sièges coptes) : Carthage, Alger, Constantine, Oran; Ile Maurice, Réunion, évêchés dépendant directement du Saint-Siège; 7 autres sièges dépendent des métropoles européennes de Lisbonne et Séville; Ceuta est uni à Cadix. Les vicariats et les préfectures apostoliques, en Afrique, sont une centaine environ.

« Mais si, conclut Mgr Le Roy, *loc. cit.*, en examinant sur une carte l'extension prise par l'évangélisation africaine, on est frappé d'admiration et de reconnaissance, ce sentiment fait vite place à une impression de tristesse profonde lorsque, sur les lieux, le missionnaire constate l'innombrable multitude d'infidèles qui, dans les pays les mieux connus et les mieux pourvus de prêtres, n'ont pas encore entendu la Bonne Nouvelle. Tel pays qui, sur la carte, figure comme évangélisé, compte peut-être 12 000 chrétiens contre 10 millions de fétichistes ou de musulmans! » Pour toutes les « missions » d'Afrique, le nombre des catholiques ne dépasse guère 3 millions. Cependant l'avenir s'annonce riche des plus belles espérances. Ainsi, le dernier compte rendu (1926) de la mission d'Ouganda indique 218 925 chrétiens, 43 632 catéchumènes, 4 360 baptêmes d'adultes dans l'année, 26 prêtres indigènes et 168 religieuses indigènes (constituées en societe indépendante avec supérieure générale). Ces chiffres sont particulièrement éloquents.

III. Amérique. — Voir les articles spéciaux consacrés aux divers pays du Nouveau Monde ou à ses célèbres missionnaires (Claver, Las Casas, Montmorency-Laval, etc.). Bien qu'il s'y trouve encore, surtout dans l'Amérique du Sud, un assez grand nombre (bien plus considérable que pour l'Europe) de vicariats et de préfectures apostoliques, on peut dire que presque partout la hiérarchie diocésaine est établie. Sur 1 059 sièges résidentiels latins qu'énumère l'*Annuaire pontifical catholique* de 1926, l'Amérique en compte 339 (l'Europe, 625).

Un peu inférieure à celle de l'Asie, la surface du continent américain est supérieure à celle de l'Europe et de l'Afrique réunies : elle dépasse 41 millions de kilomètres carrés, dont 23 millions pour l'Amérique du Nord (y compris le Mexique et l'Amérique centrale) et 18 millions pour l'Amérique du Sud. Sa population totale paraît s'élever à 210 millions d'habitants, dont 135 millions pour l'Amérique du Nord (toujours y compris le Mexique et l'Amérique centrale) et 75 millions pour l'Amérique du Sud. Si l'Amérique centrale et le Mexique, qui sont latins comme l'Amérique du Sud, étaient rattachées à celle-ci, la superficie et la population de l'Amérique septentrionale et de l'Amérique méridionale seraient presque les mêmes.

Quatre races se rencontrent en Amérique : 1° la race blanche pure, représentée par les descendants des anciens colons et les nombreux émigrants qui vont s'y établir chaque année. Elle domine dans les États-Unis et au Canada, mais elle est en minorité dans le Mexique, l'Amérique centrale et l'Amérique du Sud; 2° la race rouge ou race indigène, qui, avec ses diverses familles (Iroquois, Aztèques, Incas, Araucaniens, etc.), composait la presque totalité de la population américaine avant l'arrivée des Européens. Décimée par la barbarie des conquérants, la guerre, la maladie, la misère, etc., ou lentement absorbée par sa fusion avec les races européennes, elle a promptement diminué, et elle ne domine plus, pour le nombre, que dans quelques régions de l'Amérique latine; 3° la race noire, dont les représentants en Amérique sont venus pour la plupart de l'Afrique, par la traite des noirs. Émancipés aujourd'hui, ils sont encore une douzaine de millions, répandus surtout dans le sud-est des États-Unis, dans les Antilles et le Brésil; 4° la race jaune, représentée en Amérique par les Chinois émigrés; ils sont établis surtout aux États-Unis, où ils tendent à remplacer les noirs, comme ouvriers, dans les exploitations agricoles. A ces quatre races il faut joindre les métis, issus du mélange de la race blanche avec la race indigène : ils sont très nombreux, notamment dans les anciennes colonies espagnoles et portugaises.

A l'exception de quelques peuplades indiennes restées à demi sauvages et païennes, presque tous les Américains sont chrétiens (au sens large du moins). Le catholicisme domine dans les Antilles, et il est la religion presque exclusive des habitants du Mexique, de l'Amérique centrale et de tous les États de l'Amérique du Sud. Il compte également un grand nombre de fidèles dans les États-Unis et le Canada, où cependant le protestantisme l'emporte jusqu'ici, excepté dans la province de Québec.

Nos frères d'Amérique ont à convertir les infidèles qui se rencontrent encore chez eux, et à évangéliser, avec nous, les païens du dehors. Comme nous aussi, ils ont à se garder contre l'hérésie, la libre pensée, l'indifférence religieuse, l'esprit révolutionnaire, qui se répandent et cherchent à dominer partout : cette dernière tâche n'est ni moins grave ni moins urgente que la première. Les catholiques d'Amérique, on le sait bien, ne manqueront pas plus que ceux d'Europe à la double mission que Dieu leur a confiée.

IV. Océanie. — L'Océanie, la partie du monde qui a été découverte la dernière, se compose d'une masse continentale, l'Australie, et d'une multitude d'îles et d'îlots disséminés dans l'Océan Pacifique, entre

l'Amérique à l'est et l'Asie au nord-ouest. Les terres qu'elle renferme ont une surface de 11 millions de kilomètres carrés (1 million de plus que l'Europe). Sa population, encore imparfaitement connue, paraît s'élever à environ 60 millions d'habitants, appartenant à la race brune ou malaise (Malaisie et Polynésie) et à la race noire (Mélanésie). La race blanche compte déjà en Océanie un grand nombre de représentants et tend même, en maints endroits, à supplanter les races indigènes ou à les absorber par sa fusion avec elles.

La Mélanésie est formée de l'Australie (6 millions d'habitants), possession anglaise, et d'un grand nombre d'îles, parmi lesquelles il faut mentionner la Nouvelle-Calédonie (60 000 habitants), colonie française, et la Nouvelle-Guinée, que se partagent l'Angleterre et la Hollande. La Malaisie, qui s'étend entre la mer de Chine et l'Australie, se compose de quatre principaux groupes d'îles, dont la plupart (Sumatra, Java, etc.) forment l'important empire colonial de la Hollande (45 millions d'habitants), et parmi lesquelles se trouve le bel archipel des Philippines (8 à 9 millions d'habitants), enlevé par les États-Unis à l'Espagne en 1898. La Polynésie, enfin, embrasse une multitude d'îles éparses dans le Pacifique, et comprend trois régions : au nord, la Micronésie (îles Mariannes, etc.); à l'est, la Polynésie proprement dite (îles Wallis, etc.); au sud, la Nouvelle-Zélande (1 200 000 habitants), possession anglaise. L'Australasie n'est pas autre chose que l'ensemble des possessions anglaises en Océanie.

Les insulaires restés païens professent un polythéisme grossier. Le mahométisme, plus ou moins altéré par des superstitions locales, est la religion d'un bon nombre de Malais et des Papous de la Nouvelle-Guinée occidentale. Le catholicisme compte beaucoup de fidèles aux Philippines, aux Mariannes, et dans plusieurs autres archipels convertis par les missionnaires (îles Wallis, Futuna, etc.); il se partage avec le protestantisme les Européens et une partie des indigènes de l'Australie et de la Nouvelle-Zélande. L'évangélisation de l'Océanie date, on peut dire, du pontificat de Grégoire XVI : c'est lui qui, en 1836, la confia à la jeune Société de Marie. Le martyre du bienheureux Pierre Chanel († 1841) prêtre mariste, dans l'île Futuna, et la mort héroïque du P. Damien Deveuster († 1889), picpucien belge, au service des lépreux de l'île Molokaï, sont connus de tous.

L'Océanie compte présentement 34 sièges épiscopaux, dont 20 en Australie et Tasmanie (6 métropoles : Adélaïde, Brisbane, Hobart-Town, Melbourne, Perth, Sydney), 4 en Nouvelle-Zélande (Wellington, métropole), 10 aux Philippines (Manille, métropole). Il faut y joindre 28 vicariats et préfectures apostoliques.

Le nombre des catholiques dans les « pays de mission » d'Océanie s'élève à presque 1 million.

V. Europe. — Jusqu'ici, c'est de l'Europe et, nous pouvons le répéter sans puérile vanterie, de la France que sont partis la plupart des missionnaires qui ne cessent d'évangéliser le reste de l'univers. L'Europe n'a qu'une superficie de 10 millions de kilomètres carrés, et sa population n'est que d'environ 430 millions d'habitants. Mais elle est la plus éclairée des cinq parties du monde. Et, de plus, depuis bien des siècles déjà, à l'exception des Turcs, qui sont musulmans, et des peuples tartares de l'est de la Russie, dont quelques-uns sont encore païens, tous les peuples de l'Europe sont chrétiens. Sans doute, les Russes et les chrétiens de la péninsule des Balkans appartiennent à l'Église grecque schismatique (120 millions); d'autre part, la Basse Allemagne, la Hollande, les Iles Britanniques, le Danemark, la Scandinavie relèvent du protestantisme et de ses nombreuses sectes (110 millions). Mais, les peuples latins, en général : Français, Belges, Italiens, Espagnols, Portugais, auxquels il faut joindre le gros des populations du sud et de l'ouest de l'Allemagne, de l'Autriche et de la Hongrie, bon nombre de Tchéco-Slovaques, de Yougo-Slaves, de Hollandais, les Polonais, les Irlandais, professent la religion catholique-romaine (200 millions). Et ces catholiques ne sont pas moins instruits, ni moins actifs, ni moins zélés que leurs « frères séparés ». Aussi continueront-ils d'accomplir la mission sacrée que leur impose leur qualité de fils de l'Église.

Que les catholiques européens et américains soient cordialement unis pour remplir le même devoir, et que bientôt le vœu du Christ : « Il n'y aura plus qu'un seul troupeau et qu'un seul pasteur », soit pleinement réalisé!

Pour la bibliographie, outre les travaux mentionnés au cours de l'article, voir Missions Catholiques.

J. Bricout.

PROPHÈTES. — I. Leur mission. II. Écoles de prophètes. III. Prophètes-écrivains : grands et petits prophètes.

I. Leur mission. — Les mot *prophète*, qui nous vient des Septante, est dérivé du grec προ φήμι, qu'on peut traduire, selon les cas, par *prédire*, ou par *dire pour un autre*. Ce mot traduit les termes hébreux : *rô'eh*, *ḥôzeh*, qui signifient *voyant ; nâbi*, qui signifie, ce semble, *possédé divin, porte-parole, inspiré*. Les mots *rô'eh* et *nâbi* avaient fini par s'employer, presque indifféremment, l'un pour l'autre.

Le caractère particulier de « peuple de Dieu » qu'avaient les Israélites, écrit H. Lesêtre, *Histoire sainte*, 1903, p. 142, 143, entraînait de fréquentes interventions divines dans le cours de leur histoire. Ces interventions se manifestaient parfois par des événements extraordinaires, comme ceux qui se produisirent du temps de Moïse, et assez souvent depuis cette époque; d'autres fois, par une protection spéciale qui ne semblait pas déroger à l'ordre naturel des choses. Il existait en outre chez les Israélites une institution qui ne se trouvait ailleurs qu'à l'état d'imitation trompeuse, celle des prophètes.

Le prophète ou *nâbi* était à proprement parler le porte-parole de Dieu. Investi d'une autorité divine, ... le prophète avait mission de rappeler à ses contemporains, rois ou sujets, les préceptes de la Loi, de combattre les vices et particulièrement l'idolâtrie, de faire connaître et exécuter les volontés de Dieu pour le gouvernement de son peuple, et surtout d'entretenir la foi au Rédempteur futur.

Son rôle était donc tout d'abord religieux. C'est principalement le prophète, et non le prêtre ou le lévite, qui rappelait à tous et expliquait la loi de Dieu. Comme la nation [après comme avant l'établissement de la royauté] continuait à former une théocratie, le prophète était encore le représentant de Dieu même auprès des pouvoirs publics. De là l'intervention politique qu'il exerçait fréquemment pour diriger ou corriger le gouvernement des rois dans le sens voulu par Dieu. L'influence prophétique servait ainsi de contre-poids au prestige royal. Il était nécessaire qu'il en fût ainsi chez un peuple sur qui Dieu prétendait garder la haute main.

Chez les nations étrangères, il existait grand nombre de faux prophètes et de devins qui faisaient profession d'annoncer l'avenir ou de découvrir les choses cachées. De fait, ils y réussissaient quelquefois, grâce aux esprits diaboliques qui les inspiraient. Les Israélites eurent aussi leurs faux prophètes, qui s'appliquèrent à soutenir les vues intéressées des rois et favorisèrent l'idolâtrie. Les vrais prophètes les combattirent. Pour accréditer ses représentants, Dieu leur faisait annoncer des événements prochains qui bientôt s'accomplissaient exactement, révéler des choses cachées qu'on avait quelque intérêt à connaître, ou accomplir des miracles qui attestaient l'intervention divine.

Les prophètes ont été, comme on l'entend vulgairement, des *prédiseurs;* mais on ne doit pas oublier qu'ils furent tout autant des *prédicateurs* ou, mieux, des hommes de Dieu, serviteurs de Dieu, parlant et

agissant au nom du Dieu qui leur manifeste ses volontés avec ordre de les communiquer.

Dieu leur faisait ses révélations, d'ordinaire par la parole (le plus souvent une voix intérieure), ou par des songes, des visions, à l'état de veille ou durant le sommeil, et cela en se servant habituellement des idées ou des images qui leur étaient familières. Et ils promulgaient ces révélations, le plus fréquemment de vive voix, parfois par écrit uniquement, parfois enfin en rendant leurs instructions palpables par des actions symboliques, Jer., XIII, 1-11; XVIII; XIX, etc. Il advint aussi que des prophéties ont été communiquées d'abord oralement et ensuite rédigées, souvent en résumé, soit par leurs auteurs soit par leurs disciples.

II. Écoles de prophètes. — Au temps de Samuel, sous le règne d'Achab, et encore au temps d'Amos, alors que la tradition religieuse était ou paraissait particulièrement menacée, nous trouvons mentionnées dans la Bible des troupes de prophètes, « les fils des prophètes », III Reg., XX, 35. Samuel et, plus encore, Élie et Élisée en furent comme les supérieurs. La vie commune n'était pas obligatoire pour tous, puisque certains étaient mariés, et l'on aurait tort de voir là des écoles proprement dites ou, surtout, des monastères. « Les prophètes, écrit l'auteur cité plus haut, p. 143, 144, avaient ordinairement autour d'eux un certain nombre de disciples qu'ils instruisaient et dont ils guidaient la vie morale. Ce sont ces réunions de disciples, vivant sous une certaine discipline, qu'on a appelées des « écoles de prophètes ». Si l'on s'y formait à la pratique d'une plus haute perfection morale, on n'y recevait nullement l'investiture prophétique, qui ne pouvait venir que de Dieu directement. Il arriva quelquefois que Dieu choisit ses prophètes parmi ces hommes mieux préparés à ce ministère; mais il en suscita aussi en dehors de ces associations. » Nous sommes loin de ces « fabriques de prophètes » imaginées par d'aucuns pour nier ou contester la mission authentiquement divine des prophètes d'Israël.

III. Les prophètes-écrivains : grands et petits prophètes. — De Moïse au temps d'Amos, à l'exception de Moïse lui-même, les prophètes — plusieurs Juges, Samuel, Gad, Nathan, Élie, Élisée, etc. — n'ont pas laissé d'écrit dont on puisse leur attribuer sûrement la paternité : leur action n'en fut pas moins profonde et salutaire. Mais, du milieu du VIIIe siècle au IVe, c'est l'âge d'or des prophètes-écrivains. Puis, il n'y a plus de vrai prophète jusqu'au jour où se manifesteront saint Jean-Baptiste, Notre-Seigneur et ses apôtres.

Des seize prophètes dont l'Ancien Testament renferme les écrits, quatre sont appelés *grands prophètes* et douze, *petits prophètes*, selon l'importance ou la longueur de leurs livres ou de ce que nous en possédons. Les grands prophètes, qu'on a mis en tête de la collection, sont Isaïe, Jérémie, Ézéchiel et Daniel (dans la Bible hébraïque, Daniel figure parmi les hagiographes). Les petits prophètes, que les anciens écrivaient tous à la suite sur un seul rouleau ou volume, sont Osée, Joël, Amos, Abdias, Jonas, Michée, Nahum, Habacuc, Sophonie, Aggée, Zacharie, Malachie. A ces derniers on pourrait joindre Baruch, secrétaire de Jérémie, dont la prophétie se lit après celle de son maître. Les écrits des prophètes nous sont presque entièrement parvenus en hébreu. Voir chacun de ces noms.

On a souvent répété que les prophètes étaient le plus éclatant miracle de l'histoire d'Israël. Et c'est juste. Il faut bien se garder sans doute de les exalter au détriment de Moïse : celui-ci a été le premier et le plus grand d'entre eux, et c'est sa tradition, son œuvre, que les autres ont maintenue et développée par leur enseignement, leur action et leurs prédictions. Mais, leur rôle ainsi précisé, écrivons avec M. Bouvet, *Histoire biblique*, Paris, 1922, p. 108 : Les prophètes d'Israël « ont gardé et conduit ce peuple dans sa vocation de peuple du vrai Dieu. On peut dire qu'ils furent *les génies de ce peuple sans génie :* car c'est grâce à eux qu'il a marqué, et tout autant que la Grèce et que Rome, dans l'histoire; et *les conquérants de ce peuple toujours faible et enfin anéanti* : car leur parole a fait la conquête du monde à la gloire du Seigneur Dieu d'Israël. »

E. Mangenot, art. *Prophètes, Prophétie, Prophétisme*, dans le *Dict. de la Bible*, t. V, col. 705-747; E. Tobac, *Les prophètes d'Israël*, Malines, 1921. On peut toujours lire avec intérêt et profit les divers volumes du cardinal Meignan (voir ce mot) sur les prophètes.

J. Bricout.

PROPHÉTIE, prédiction de l'avenir utilisée comme argument apologétique. — I. Notion. II. Possibilité. III. Constatation. IV. Valeur probante : Principes généraux. V. Application aux prophéties du christianisme.

I. Notion de la prophétie. — Par sa racine (du grec προ-φῆμι = *præ-dicere*), ce terme signifie, à la lettre, l'annonce de l'avenir et répond proprement au mot français « prédiction ». Mais l'usage biblique et théologique lui donne, sans préjudice pour celui-là, un sens beaucoup plus étendu.

Les livres prophétiques forment une des trois grandes branches de l'Ancien Testament. Sans doute sont-ils ainsi dénommés parce que les prédictions y tiennent une grande place; mais là ne se borne pas le rôle de leurs auteurs. Les prophètes furent en Israël les prédicateurs du vrai Dieu, les censeurs des vices du peuple, les réformateurs de la religion et les consolateurs de ses épreuves, les dirigeants de sa politique et, au besoin, les conseillers de ses souverains.

Au service de ce ministère spirituel la prophétie proprement dite fut seulement un moyen. Le terme de « voyant » qui les désigne d'ordinaire répond à un sens plus vaste et plus conforme à la réalité de leur mission : il est synonyme d'homme inspiré. C'est pourquoi Moïse et les autres écrivains sacrés reçoivent, à l'occasion, le nom de « prophètes », parce qu'ils sont, eux aussi, les envoyés de Dieu.

On retrouve la même complexité dans l'Évangile. Le mot « prophétie » y a parfois le sens de prédiction, Matth., XIII, 14; cf. Joa., XII, 40; Act., XXVIII, 26, 27, et cette acception est évidemment présente à l'esprit des Évangélistes quand ils se plaisent à montrer, dans la carrière du Christ, la réalisation des anciens oracles. Mais il y est tout aussi souvent parlé des « prophètes » de l'Ancienne Loi selon la plénitude de leur rôle historique, Matth., V, 12, 17; VII, 12; XI, 13; XIII, 17; Luc., XXIV, 25, 27, 44. Par analogie, le titre de « prophète » y est donné à Jean-Baptiste, Luc., I, 76; VII, 28; Matth., XIV, 5; XXI, 26, et à Jésus lui-même, Matth., XVI, 14; XXI, 46; Marc., VI, 15; Luc., VII, 16; IX, 8, 19; XXIV, 19; Joa., VII, 40. Ce terme est une sorte de nom commun pour désigner un envoyé divin, Matth., X, 41; XI, 9; XIII, 57; XXIII, 34, 37; Luc., VII, 39; Joa., IV, 19; IX, 17, et c'est pourquoi les fidèles y sont mis en garde contre les « faux prophètes ». Matth., VII, 15; XXIV, 11, 24; Luc., VI, 26; cf. II Petr., II, 1; I Joa., IV, 1.

Toutes ces nuances de vocabulaire reparaissent en abondance dans les autres écrits du Nouveau Testament. Comme données nouvelles on peut y relever que la « prophétie » désigne par antonomase l'Écriture tout entière, II Petr., I, 19-21, et qu'elle constitue un des charismes de l'Église apostolique, Rom., XII, 6 et I Cor., XII, 10, qui semble tout à la fois correspondre, chez saint Paul, soit à la pénétration des mys-

tères divins, I Cor., XIII, 2, soit au don de la parole qui permet de les communiquer aux autres pour leur édification, *ibid.*, XIV, 3, 5, 6. En conséquence, le christianisme a ses « prophètes », Act., XI, 27; XIII, 1; XV, 32; XXI, 10; I Cor., XII, 29; XIV, 37; Eph., IV, 11; Apoc., XXII, 9, comme l'ancienne Loi eut les siens. Act., III, 18, 21, 24, 25; VII, 52; XIII, 15; XIV, 43; XXVI, 27; XXVIII, 23; Rom., I, 2; III, 21; Hebr., I, 1; XI, 32; I Petr., I, 10.

Au total, sous le nom de prophétie, l'Écriture comprend toute illumination surnaturelle des âmes. Genre dans lequel on aperçoit deux espèces principales : prophétie au sens strict ou prédiction de l'avenir; prophétie au sens large ou toute grâce qui fait de l'homme le confident, le messager, le collaborateur des plans divins du salut.

Dans la langue théologique, ce terme ne présente pas une moindre diversité. C'est ainsi que les auteurs mystiques rattachent au don de prophétie, avec la connaissance des futurs libres, des phénomènes plus ou moins apparentés, tels que la vision à distance ou l'intuition du secret des cœurs. Saint Thomas range sous cette rubrique tout ce qui regarde la révélation et l'inspiration scripturaire. Voir *Sum. theol.*, II^{a}II^{ae}, q. CLXXI-CLXXIV. Encore aujourd'hui, nos traités de l'Incarnation ramènent à la fonction prophétique du Christ les « trésors de sagesse et de science », Col., II, 3, qu'il a répandus sur le monde.

Aussi l'apologétique chrétienne a-t-elle utilisé tour à tour ces deux aspects de la prophétie. Les Apôtres aimaient déjà montrer que le Christ et ses mystères sont prédits dans l'Ancien Testament, et cette argumentation est, depuis lors, demeurée classique. Dans ce cas, la prophétie est considérée comme une prévision de futurs libres que l'intelligence humaine ne pourrait connaître naturellement, et la force de la preuve consiste dans la coïncidence entre la prédiction et son accomplissement. En même temps, on ne manquait pas de faire valoir que la Loi en général et les Prophètes en particulier offrent, jusqu'à un certain point, l'image et très réellement la préparation lointaine du christianisme. Ce qui fait passer la prophétie de la dialectique pure dans l'ordre des anticipations historiques et en place la valeur dans le rapport entre l'ébauche et sa réalisation.

En parlant des prophéties, le concile du Vatican les donne comme des faits propres à faire ressortir « la science infinie de Dieu ». Const. *Dei Filius*, c. III, Denzinger-Bannwart, n. 1790. Indication assez souple pour convenir à toutes les variétés traditionnelles de l'argument prophétique. Depuis, les décrets de la Commission biblique sur Isaïe (29 juin 1908), dub. I-III, et sur les Psaumes (1er mai 1910), dub. VIII, ont insisté, contre la critique moderniste, sur les prédictions proprement dites que renferment ces livres, Denzinger-Bannwart, n. 2115-2117, 2136, mais sans restreindre pour autant à cet aspect toute la signification de leur contenu.

Il est clair d'ailleurs que, loin de s'exclure, ces diverses notions de la prophétie sont faites pour se compléter. C'est pourquoi le bilan des ressources qu'elle offre à l'apologétique doit s'établir en tenant compte des deux.

II. Possibilité de la prophétie. — Comme toutes les formes de surnaturel, la prophétie se heurte aux préventions du rationalisme, qui s'efforce de l'écarter *a priori*.

Elle serait absolument impossible en soi. Car on ne saurait connaître d'avance ce qui n'existe pas; or les futurs contingents n'existent que dans la puissance du libre arbitre, dont la direction est essentiellement indéterminée. Elle n'est pas moins inacceptable de notre chef : comment la prédiction faite par Dieu d'événements qui dépendent de nous ne serait-elle pas un attentat contre notre liberté d'action?

Ces objections ne visent, comme on le voit, que la prédiction prophétique au sens strict. Mais elles se résolvent aisément par la philosophie de la prescience divine.

En effet, les futurs libres n'existent pas pour notre intelligence bornée, qui ne peut atteindre les choses que dans leur réalité expérimentale ou dans leurs causes certaines. Il en va autrement pour l'Être infini, dont la science s'étend à tout ce qui est, parce que tout ce qui est lui doit son être. Or des diverses déterminations de notre liberté il faut dire qu'elles sont, puisqu'elles seront. Dès lors, Dieu les sait nécessairement, parce qu'il les voit dans le présent éternel où se déroule à ses yeux l'activité de ses créatures. Le mode de cette connaissance est discuté entre les thomistes et les molinistes; mais la réalité en est reconnue par tous comme un élément constitutif de la théodicée.

Sans doute il nous est difficile de concevoir comment cette prescience se concilie avec notre liberté. Mais, les deux vérités étant également incontestables, c'est le cas de dire, avec Bossuet, qu'il faut tenir fermement « les deux bouts de la chaîne », alors même que nous n'en pouvons saisir le raccord. On peut, d'ailleurs, suffisamment se représenter que Dieu prévoit nos actes tels qu'ils seront et parce qu'ils seront, un peu comme l'observateur placé sur une montagne, dont le regard précède la direction des voyageurs qui passent à ses pieds.

Ce que Dieu sait, est-il besoin de dire qu'il peut le communiquer? Les images diverses que l'expérience du présent et du passé fournit à la mémoire du prophète sont les matériaux à l'aide desquels la lumière divine lui donne la vision de l'avenir.

Dès là que la prévision est possible, la prédiction ne saurait entraîner d'inconvénients graves pour l'exercice pratique du libre arbitre. Car le plus souvent l'agent humain n'a pas connaissance de l'événement prédit, soit parce qu'il ne l'a jamais eue, soit parce qu'elle est sortie de son horizon. En admettant même qu'il en eût la conscience immédiate, la psychologie permet de comprendre que sa volonté aboutisse immanquablement au but marqué sans être faussée dans son jeu. Le reniement de saint Pierre est, à cet égard, un exemple d'une éternelle vérité.

Quant à la prophétie au sens large, elle n'est qu'un aspect du problème de la Providence. Tous ceux qui reconnaissent un Dieu personnel doivent admettre que sa toute-sagesse et sa toute-puissance lui permettent d'imprimer à l'activité libre des individus et des groupes une finalité dont chacun des hommes est appelé à devenir le coopérateur, dont les meilleurs surtout peuvent et doivent être les ouvriers plus utiles et plus conscients. C'est ce qui arrive normalement dans l'ordre des fins naturelles de l'humanité. La Providence surnaturelle suppose un plan supérieur, mais dont la réalisation obéit aux mêmes lois.

De toutes façons, la possibilité d'une élévation préternaturelle par la prophétie des intelligences et des volontés humaines doit être acceptée comme certaine par quiconque ne veut pas nier l'existence et la liberté de Dieu.

III. Constatation de la prophétie. — De même que le miracle, la prophétie ne saurait avoir de sens ni de valeur pour nous que si nous pouvons en vérifier le caractère préternaturel. Cette opération se fait suivant le même schéma rationnel dans les deux cas.

Il faut d'abord procéder à la constatation matérielle du fait en cause, ici à la reconnaissance de ces deux éléments connexes que sont la prédiction et la réalisation. De toute évidence, la prophétie n'existe pas si elle n'est l'annonce anticipée de l'avenir : le

premier devoir est donc de se rendre compte qu'elle n'a pas été faite après coup. Ce qui, sauf le cas rare où intervient le souvenir personnel, se fait, comme toute information historique, par la recherche et la critique des témoignages oraux ou des textes écrits. Il n'y a aucune raison de supposer qu'une enquête de ce genre, si elle est bien conduite, soit moins susceptible que toute autre d'aboutir à la certitude.

Mais ce qui importe, en matière de prophéties, c'est surtout leur accomplissement. Le nombre est considérable, dans tous les domaines, des espérances déçues et des promesses sans effet. Ici encore l'expérience ou l'histoire, suivant le cas, peuvent, en principe, donner les renseignements propres à montrer la concordance entre ce qui était prédit et ce qui est arrivé.

Cependant il faut s'attendre à ce que ce second acte de la vérification ne soit pas toujours également simple. Il est, en effet, dans l'ordre que la vision des événements futurs reste plus ou moins confuse, soit parce que l'avenir, surtout quand il est transcendant, déborde trop les notions et les cadres dont dispose le prophète, soit parce que celui-ci, en conséquence, y mêle nécessairement une part de ses images et de ses conceptions. L'action divine ne change pas, sur ce point, les conditions de la nature humaine. Aussi, loin de relever du seul empirisme, la vérification d'une annonce prophétique demande-t-elle le plus souvent l'interprétation préalable de la prophétie elle-même, pour y distinguer le fond substantiel de son revêtement imaginatif. Moyennant cet esprit de finesse, qui s'efforce de restituer les proportions et les nuances, il n'est pas impossible, au moins dans certains cas, de mettre en suffisante évidence, à force de rapprochements, la continuité essentielle de la promesse à la réalité.

Une fois ainsi constatées l'antériorité chronologique de la prophétie en question et la vérité de son accomplissement, il reste à éprouver par la critique la qualité formelle du lien qui unit entre eux ces deux faits. Car une réalisation fortuite est évidemment dénuée de valeur. D'autre part, tout homme est capable d'émettre des conjectures sur l'avenir, avec plus ou moins de chances de succès, et les plus éminents ont parfois, à cet égard, fait preuve d'une véritable divination. Il s'agit donc de montrer qu'il existe entre la prophétie et l'événement un rapport réel, et de telle nature qu'il dépasse les ressources naturelles de l'homme.

La méthode générale consiste à procéder par analyse des circonstances et comparaison des résultats. Quoiqu'on ne puisse pas fixer à la pénétration intellectuelle de l'esprit humain des limites précises, ici comme pour les faits de la nature, des cas peuvent se présenter qui ne s'expliquent pas devant la raison sans une action supérieure. C'est à la psychologie du prophète et de son milieu, à l'étude même de ses intuitions prophétiques et, s'il y a lieu, de l'ensemble de son œuvre, qu'il faut demander les éléments d'appréciation qui feront éclater entre la cause et l'effet cette disproportion qui prouve l'intervention divine.

Sur ce fond commun de logique la notion de la prophétie adoptée comme base crée certaines variantes. Quand on l'envisage de préférence comme prédiction, c'est surtout le nombre et la précision des détails qui doivent entrer en ligne de compte. Du moment qu'il s'agit d'établir un miracle de prescience, des circonstances en soi insignifiantes deviennent d'autant plus décisives qu'elles sont naturellement plus imprévisibles. Au contraire, si on s'applique à chercher dans la prophétie le signe d'une action providentielle sur les destinées religieuses du monde, ce sont les grandes lignes qui retiennent plutôt l'attention. Il s'ensuit que les faits en cause reçoivent ici d'autant plus d'importance dans la preuve qu'ils en ont davantage dans l'histoire; mais les indices les plus obscurs peuvent aussi être retenus quand ils sont révélateurs d'un plan de sagesse.

En un mot, dans la première méthode, l'accent porte sur la minutie de la prévision, tandis que la seconde place le principal intérêt dans la puissance de la réalisation. Ici la reconnaissance de l'action divine soulève un problème de finalité; là elle ressort d'une confrontation de textes. De toutes manières, il s'agit de mettre en relief la convergence entre deux plans de l'histoire, la seule différence étant dans la nature des éléments choisis comme critérium.

Ces deux conceptions de l'argument prophétique sont également légitimes en soi, dans la mesure où elles se révèlent capables d'atteindre le but qui seul importe : savoir de faire admettre la réalité d'une intervention divine aux origines du christianisme. L'opportunité de chacune dépend de la matière concrète à laquelle il s'agit de l'appliquer.

IV. Valeur probante de la prophétie : Principes généraux. — Avec le miracle, la prophétie est rangée par le concile du Vatican, Const. *Dei Filius*, c. III, Denzinger-Bannwart, n. 1790, au nombre de ces « faits divins », qui sont en faveur de la révélation chrétienne « des signes très certains et adaptés à l'intelligence de tous ».

En effet, quelle que soit la façon de la présenter, elle aboutit, en définitive, à être une sorte de miracle, c'est-à-dire, au sens le plus générique, un de ces phénomènes qui relèvent de Dieu seul et que celui-ci ne peut accomplir, en conséquence, qu'au profit de la religion qu'il veut accréditer. Voir Miracle, t. IV, col. 1022. De ce chef, la prophétie prend, à son tour, le caractère d'un sceau extérieur, propre à authentiquer la révélation divine; mais elle en intéresse également le contenu par la lumière qu'elle jette sur les attributs de son auteur.

Comparée au miracle, la prophétie offre tout d'abord une double infériorité. Elle est manifestement de caractère moins sensible et, par suite, d'efficacité moins saisissante. De ce chef, l'argument du miracle est la preuve populaire par excellence, tandis que l'argument prophétique convient surtout aux esprits cultivés. En second lieu, par sa nature même, la valeur de la prophétie reste suspendue jusqu'au moment de sa réalisation. Mais, d'un point de vue plus général, ces deux inconvénients se tournent en avantage : la prophétie fournit une preuve d'autant plus profonde et durable que l'intervention divine se produit ici dans un ordre plus élevé.

Sans parler des dispositions subjectives toujours variables, le rendement effectif de l'argument prophétique diffère naturellement suivant la manière de le concevoir. Les conditions qu'il doit remplir dans chaque cas sont un élément objectif qui en détermine la valeur.

Au premier abord, on pourrait croire que la prophétie au sens strict est faite pour l'emporter. Non seulement elle domine, en fait, l'apologétique usuelle, mais elle semble devoir donner lieu à une argumentation d'architecture simple, de forme précise et de résultat péremptoire, tandis que la prophétie prise au sens large ne peut tirer d'une manière diffuse que des constructions peu consistantes.

Néanmoins la rigueur dialectique de la première a d'abord pour contre-partie la difficulté de son établissement. Seuls, en effet, peuvent être de mise les textes d'authenticité certaine et de signification bien définie : ce qui oblige à une exégèse préalable toujours longue et parfois bien délicate. En second lieu, la méthode expose à s'attacher de préférence à des

coïncidences de détail : par où la preuve perd en importance ce qu'elle gagne en précision. Il n'est pas jusqu'à sa clarté même qui ne risque de nuire à sa puissance de persuasion : dans l'ordre apologétique surtout, qui veut trop prouver ne prouve rien.

Moins rigoureuse en apparence, la méthode qui consiste à chercher l'argument prophétique dans les intuitions et anticipations du plan divin, fussent-elles les plus confuses, ne demande, au point de départ, que des données générales faciles à mettre en œuvre. A défaut de preuve géométrique, elle est susceptible de fournir un ensemble d'indices plus ténus, mais capables de faire ressortir par leur convergence un de ces cas de finalité historique où se révèle la main de la Providence. Toutes suggestions qui sont appelées à convaincre l'esprit, sans perdre ce caractère religieux dont la démonstration chrétienne ne saurait jamais se départir.

Les avantages complémentaires de ces deux genres d'argumentation invitent *a priori* l'apologiste à ne pas s'enfermer dans un moule trop exclusif. Mais c'est ici surtout qu'il serait vain de raisonner dans l'abstrait. L'utilisation théorique et pratique de la prophétie est commandée par les faits que le christianisme met à notre disposition.

V. Valeur probante de la prophétie : Application aux prophéties du christianisme. — Deux sources très inégales alimentent cette partie de l'apologétique chrétienne.

L'Évangile contient des prophéties faites par le Christ sur lui-même et sur les siens, où l'on a cherché depuis longtemps une preuve de sa divine mission. Mais, soit parce que, d'un commun accord, les données sont ici peu nombreuses et peu saillantes, soit surtout parce que d'autres plus décisives dispensent d'y insister, cette considération ne joue, d'ordinaire, qu'un rôle de surcroît.

Il n'en est pas moins vrai que, par la manière dont elles sont liées à toute sa psychologie et à toute son histoire, les prédictions de Jésus sont bien faites pour éclairer sur la nature de cet argument. Un petit nombre seulement ont une forme précise, et, à vouloir trop en presser la lettre, on se heurte aussitôt à des problèmes d'authenticité qui rendent longue et laborieuse la solution. La plupart sont plutôt des intuitions générales, qui rentrent, à titre d'élément, dans ce que l'on sait par ailleurs de la transcendance de sa personne ainsi que de son œuvre et lui doivent le principal de leur force.

Si on a relevé les déclarations prophétiques éparses dans l'Évangile, c'est surtout par analogie avec celles que contient l'Ancien Testament par rapport au Nouveau. Là est la mine féconde qui, depuis les Évangélistes et les Pères jusqu'à Pascal et aux auteurs les plus modernes, n'a cessé de fournir à l'apologétique chrétienne ses plus riches matériaux. Pratiquement l'utilisation de l'argument prophétique se confond avec le problème du messianisme.

La méthode classique consiste à glaner à travers les écrits bibliques des prédictions littérales, pour les montrer ensuite littéralement réalisées. C'est ainsi qu'on croit pouvoir fixer, en rapprochant des textes divers, la famille du Messie futur et la date de son avènement, les traits caractéristiques de sa personne et de son ministère, les principales circonstances de sa vie, de sa passion et de sa mort. La parfaite certitude de ces prophéties en montre aisément le caractère préternaturel, qui trouve une confirmation dans la diversité même de leurs auteurs. Un portrait tracé d'avance par une seule main serait moins extraordinaire que cette mosaïque à laquelle ont collaboré, chacun pour une part minime et sans plan préconçu, des générations de prophètes. Au besoin, pour renforcer la valeur démonstrative de ces coïncidences, on a recours, avec Chr. Pesch, au calcul mathématique des probabilités.

Cependant une partie de cette construction, comme, par exemple, la prophétie des 70 semaines, est déjà mal assise au regard de l'herméneutique la plus traditionnelle. En habituant les esprits à l'interprétation historique des textes, l'exégèse moderne lui a porté des coups plus graves. C'est l'ensemble même de l'argument qu'on accuse d'être artificiel, comme composé de morceaux épars et arrachés à leur contexte. Non que les prévisions messianiques n'abondent dans l'Ancien Testament; mais ce que les prophètes annoncent sous ce nom se présente plutôt, d'ordinaire, comme une ère de glorification politique pour Isarël, complétée par une immense prospérité économique et souvent même par une transformation idyllique du monde matériel aussi bien que social. Tous traits d'un Éden terrestre que l'argumentation classique laisserait, dit-on, précisément tomber pour s'attacher à des textes accessoires, sinon tout à fait étrangers à la question, et dont seule la foi des chrétiens a fait l'application au Messie.

Bien que tout ne soit pas également fondé dans ces reproches, ils n'en ont pas moins déterminé une crise de l'argument prophétique. Pour le maintenir, les exégètes croyants ont proposé d'en élargir les bases et modifier le sens.

Il est incontestable, en effet, que les écrits des prophètes ne sont pas des collections d'oracles détachés du temps et de l'espace. Leurs visions d'avenir sont engagées dans la trame vivante de leur œuvre et l'inspiration divine ne les empêche pas d'être tributaires de leur milieu. Il faut donc commencer avant tout par restituer à leur messianisme son ampleur, sa complexité, sa couleur locale, et, ce tout historique étant donné avec les nuances individuelles qu'il peut offrir, le comparer à cet autre tout qu'est le christianisme. Cette méthode permet de recueillir tous les résultats de l'exégèse quant aux aspirations messianiques de l'Ancien Testament.

Sur cette base l'apologétique vient ensuite édifier ses conclusions. Car on peut montrer que, sous son vêtement national et ses couleurs terrestres, le messianisme juif recèle un idéal d'avenir spirituel, dont la transformation morale d'Israël ainsi que des autres nations par la connaissance et le service de Iahveh constitue le programme. La question n'est donc plus de s'arrêter à la lettre des prophéties, mais d'en dégager le sens religieux (Lagrange), ni de s'obstiner sur des détails sans importance quand c'est l'ensemble qu'il s'agit de saisir (Touzard). Grâce à cette interprétation de large envergure, on espère établir une convergence entre les grandes lignes de l'Ancien Testament et du Nouveau. L'honneur des prophètes serait d'avoir entrevu les sublimes réalités du christianisme et, par là-même, de lui avoir de loin frayé les voies.

Deux méthodes sont donc en présence pour l'utilisation des prophéties messianiques : l'une plus précise en apparence, mais parfois trop débile en ses fondements; l'autre d'aspect plus flottant au premier abord, mais aux résultats grandioses et saisissants. Rien n'oblige d'ailleurs à les sacrifier absolument l'une à l'autre : on peut concevoir une argumentation éclectique, où soit incorporé ce qu'il y a de solide en chacune, où à la convergence des plans providentiels de l'histoire s'ajoutent les prédictions de détail dans la mesure où elles sont établies. L'essentiel est que l'argument prophétique ne soit jamais bâti qu'avec des matériaux de bon aloi.

J.-M.-L. P. Monsabré, *Introduction au dogme catholique*, t. II, Paris, 1858; Abbé de Broglie, *Les prophètes*, dans *Ques-*

tions bibliques, Paris, 1904, p. 243-406; Mgr Mignot, *Lettres sur les études ecclésiastiques*, Paris, 1908, p. 139-148, 282-290; R. Garrigou-Lagrange, *De revelatione*, Rome et Paris, 2e éd., 1921, t. I, p. 107-136; M.-J. Lagrange, *Pascal et les prophètes messianiques*, dans *Revue biblique*, 1906, p. 533-561; J. Touzard, *Comment utiliser l'argument prophétique*, Paris, 1911.

J. Rivière.

PROPRETÉ. — La morale chrétienne fait de la propreté un devoir : il nous faut donc en dire ici quelques mots. Voici ce qu'en écrit J. Guibert, *Cours de morale*, Paris, 1912, p. 143, 144 :

La propreté est une vertu; elle importe à la bonne santé du corps et de l'âme. Mais elle ne se conserve point sans quelques efforts.

Sans produire d'aussi déplorables effets que l'alcoolisme et les plaisirs sensuels, la malpropreté est cependant un mal. Tout d'abord, elle cause un dépérissement physique; car elle prive l'organisme de cette salutaire aération du sang qu'assure une peau maintenue perméable par la propreté. Elle inspire ensuite le dégoût, soit par la crasse dont elle couvre les membres et les habits, soit par l'odeur désagréable qui se dégage des vêtements mal entretenus. Enfin elle agit directement sur le moral par les habitudes de négligence qu'elle suppose et par les tendances basses et vulgaires qu'elle développe. Un corps malpropre déshonore et avilit l'âme qui l'habite.

Tout en évitant l'exagération, il y a donc lieu de veiller à la propreté. La faire régner sur nos membres par de larges et fréquentes lotions, la faire régner dans nos habits par les nettoyages ordinaires aux gens de bonne tenue, la faire régner dans notre maison par le bon ordre et par les lavages périodiques, c'est la marque d'une grande délicatesse d'âme, de la dignité de la personne, et d'un haut degré de civilisation.

Quelques saints, Benoît-Joseph Labre, par exemple, n'ont pas été des modèles de propreté : c'est que, par une vocation spéciale, ils devaient fortement protester et réagir contre le sensualisme effréné qui perd la plupart des hommes. Mais nous n'avons pas tous à les imiter sur ce point. La morale commune, telle que Guibert l'expose, est bien celle que l'Église a toujours enseignée. C'est celle-là que nous devons pratiquer nous-mêmes et qu'il faut soigneusement apprendre aux enfants, garçons et filles, à pratiquer avec conscience, à la campagne comme à la ville et dans quelque condition qu'ils se trouvent.

J. Bricout.

1. PROPRIÉTÉ — On entend par ce mot un bien que l'on possède *en propre* et dont on peut disposer à son gré, bien meuble ou bien immeuble, argent, maison ou terre. Mais ce mot désigne surtout les biens immobiliers, la terre avec ses trésors et sa fertilité.

Pour de multiples raisons, la haine de la propriété est aujourd'hui dans bien des cœurs. Le socialisme, la jalousie, les divisions des classes, l'irréligion sont pour beaucoup dans cette explosion de haine, mais il faut loyalement reconnaître que les abus de la propriété y ont aussi leur responsabilité. Il y a une idée chrétienne de la propriété et il y a une idée païenne, et c'est celle-ci trop souvent que le peuple a vu se déployer sous ses yeux. Un droit reste évidemment un droit, même quand il ne pratique pas ses devoirs, mais en retour il se fait haïr et peut devenir la victime d'aveugles colères. C'est donc la vraie notion de la propriété qu'il est urgent de rétablir et de mettre en honneur.

I. Légitimité de la propriété privée : Ses fausses justifications. II. La vraie justification. III. De l'usage des biens appropriés. IV. Conséquences pratiques. V. Réfutation des objections. VI. Les divers régimes de propriété. VII. L'héritage. Conclusion.

I. Les fausses justifications de la propriété. — « La loi de propriété, disait le cardinal Manning à Henry George (voir ce mot), est fondée sur la loi naturelle, sanctionnée par la révélation, proclamée par le christianisme, enseignée par l'Église catholique; elle fait partie intégrante de la civilisation de toutes les nations. » Cette doctrine, l'Église ne peut pas l'abandonner. Mais il s'agit d'expliquer les fondements naturels du droit de propriété. Disons d'abord les justifications et les raisons fausses qu'on en apporte parfois.

Le droit de propriété, dit-on, n'est pas antérieur à la société; il n'existe que par les conventions sociales. Ainsi parlent Garnier, Jean-Baptiste Say et beaucoup d'économistes libéraux. Stuart Mill abonde dans leur sens. Pour lui, la faculté de disposer des choses ne peut exister que du consentement de la société. Dès lors la logique l'oblige à reconnaître que ce que la société a établi à tel moment, elle peut le détruire à tel autre. C'est aller droit au socialisme. La vérité c'est que ce que fait la société, c'est protéger la propriété, mais protéger n'est pas créer.

D'autres justifient la propriété par les avantages qu'elle apporte à tous : accroissement des richesses, de l'aisance, de la population. Mais certains ne pourraient-ils pas répondre que, si la propriété procure des avantages, ils ne s'en aperçoivent guère et qu'ils n'en voient même que les inconvénients? Il faut donc remonter plus haut que l'utilité pour justifier la propriété et apporter d'autres raisons que des raisons économiques.

D'autres enfin cherchent dans le travail la base de la légitimité de la propriété. Cette raison est vraie sans doute, mais elle est incomplète, ce n'est pas encore là la source première de la propriété. Le P. Liberatore le montre en termes vigoureux : « Vous avez labouré les campagnes, mais ces campagnes n'étaient pas à vous, elles étaient l'apanage du genre humain tout entier. Si donc vous avez exercé vos forces sur le terrain d'autrui, de quel droit vous l'approprierez-vous? Vous dites que vous lui avez donné la fertilité. Soit; mais qui vous a prié de prendre cette peine? Du reste, c'est là une exagération de votre part. La fertilité était innée dans le sol. Vous n'avez fait qu'aider à son développement, et encore à l'aide d'autres forces naturelles dont vous vous êtes servi et qui pareillement étaient un don de la nature. Quelle preuve apportez-vous que ce don vous ait été fait? Montrez-nous l'acte duquel vous tenez cette donation. »

Enfin il en est qui tiennent que la propriété n'est qu'un corollaire de la liberté individuelle. Je suis maître de moi, de mes bras, de mes facultés; de même je deviens maître de leurs résultats extérieurs et des choses. Un tel raisonnement ne légitime nullement la propriété des choses, du fonds lui-même, mais uniquement celle des transformations apportées.

II. La vraie justification. — Il est temps d'arriver au vrai fondement de la propriété. Nous n'avons qu'à suivre ici encore saint Thomas.

« Il est certain, dit-il, que l'homme a besoin, pour vivre, des animaux et des plantes. Or la nature ne laisse rien dans un état imparfait et ne fait rien inutilement. Il est donc manifeste que c'est pour l'homme que la nature a fait ces animaux et ces plantes. Si la nature les a faits pour lui, leur acquisition est dite à bon droit naturelle. L'appropriation qu'il fait des choses nécessaires à la vie est donc naturelle. » *Politique*, I, leçon 6.

Mais on ne peut s'arrêter là. Un autre raisonnement est nécessaire pour passer des choses nécessaires à la vie à la possession des choses productives elles-mêmes. L'homme a l'intelligence, il prévoit; prévoyant, il organise. L'animal ne songe qu'au présent, l'homme songe à l'avenir. Cet avenir, il veut pouvoir l'envisager sans crainte. Comment? Par la possession du fonds. Cet homme d'ailleurs est normalement et généralement père de famille. Ce n'est donc plus à lui

seul et à son seul avenir qu'il doit pourvoir, c'est à ses enfants et à son épouse, puisqu'il a le devoir sacré de les nourrir. Comment le faire sans l'acquisition de biens permanents et productifs?

Or une nouvelle question se pose : cette appropriation doit-elle être privée ou collective? Nous répondons avec saint Thomas : La propriété privée est « licite et même nécessaire à la vie humaine ». Entendez qu'il n'entonne pas un hymne d'enthousiasme à la propriété privée, comme si elle était pour lui un idéal social.

L'Union de Fribourg (1883-1893) a très bien traduit la pensée de saint Thomas quand elle a dit : « La propriété privée provient de la nature, non par voie de commandement, mais par voie d'autorisation, et dès lors comme faculté morale et non comme obligation morale. » Observateur réaliste, s'il est permis d'appliquer ce nom au puissant métaphysicien qu'est saint Thomas, il n'invoque ici que des raisons d'ordre pratique à l'appui de sa thèse. Elles sont au nombre de trois dont nous donnons une traduction développée :

Dans l'état où la nature nous présente les biens terrestres, fait remarquer d'abord saint Thomas, ils ne sont pas susceptibles de satisfaire à nos besoins : ils doivent, pour cela, être préparés à la jouissance, c'est-à-dire travaillés, gérés, administrés... Or, quand il s'agit de leur bonne exploitation, gestion et administration, il est assurément préférable que ces biens soient dévolus à des particuliers... Le particulier, en effet, administre bien mieux ce qui lui appartient en propre que ce qu'il possède en commun avec beaucoup d'autres : par sa nature, chacun est porté à laisser la plus grande part possible de travail à ceux qui collaborent avec lui, surtout si les avantages qu'il veut obtenir doivent être également partagés entre tous. La vérité de ce fait pourrait facilement être constatée dans une maison dont les serviteurs seraient abandonnés à leur initiative... Il faut en conclure que, si on abolissait le droit d'héritage et celui de la propriété privée, pour administrer tous les biens en commun, afin d'en partager les fruits, chaque année ou plus souvent, entre les membres de la société, toute bonne administration cesserait d'exister; chacun compterait sur le travail d'autrui; ce qui aboutirait inévitablement à une diminution très grande des ressources que la terre est appelée à fournir à l'humanité.

D'autre part, et c'est la deuxième raison, si chacun devait veiller à tout, il s'ensuivrait une confusion inimaginable. Pour satisfaire aux besoins que Dieu a donnés à la nature humaine, il faut, en effet, une organisation générale bien combinée; or, si chaque citoyen n'est pas à sa place, et à une place déterminée selon ses aptitudes, le bien-être de l'humanité sera compromis; et il en serait ainsi si le patrimoine n'existait plus... Quelle confusion, en conséquence, si des partages continuels brisaient sans cesse ce lien puissant de l'ordre social!

Enfin, seul, le droit de propriété privée peut maintenir la paix parmi les hommes; car l'expérience montre combien facilement la communauté de la propriété conduirait aux contestations et aux querelles. Si, déjà, des frères ne peuvent s'entendre quand il s'agit de partager l'héritage paternel, si les habitants d'une maison ne sont pas d'accord pour jouir de l'air d'une même cour ou de l'eau d'une même fontaine, qu'en serait-il de l'humanité, si toute propriété et tout produit du travail devait être chaque jour partagé à nouveau. ? — IIª IIæ, q. LXVI, a, 2.

C'est pour ces trois raisons que saint Thomas regarde comme *licite* la propriété privée, qu'il a d'ailleurs définie, non certes, comme le droit romain, « le droit d'user, de jouir et d'abuser », mais « le pouvoir, la puissance de gérer et d'administrer un bien », *potestas procurandi et dispensandi*. M. G. Goyau fait remarquer qu'il y a dans les deux particules *pro* et *dis* une idée altruiste intraduisible en notre langue.

De la nature des raisons apportées par saint Thomas, comme de la sobre épithète de *licite* accolée par lui à la propriété privée, il serait exagéré de conclure que la propriété privée est un moindre mal.

Mais on peut dire qu'elle n'est pas un idéal absolu. Écoutons Bossuet dans son panégyrique de saint François d'Assise : « Je dis donc, ô riches du siècle, que vous avez tort de traiter les pauvres avec un mépris si injurieux. Afin que vous le sachiez, si nous voulions monter à l'origine des choses, nous trouverions peut-être qu'ils n'auraient pas moins de droits que vous aux biens que vous possédez. La nature, ou pour parler plus chrétiennement, Dieu, le Père commun des hommes, a donné, dès le commencement, un droit égal à tous ses enfants, sur toutes les choses dont ils ont besoin pour la conservation de leur vie... Mais l'insatiable désir d'amasser n'a pas permis que cette belle fraternité pût durer longtemps dans le monde. Il a fallu en venir au partage et à la propriété, qui a produit toutes les querelles et tous les procès : de là est né ce mot de *mien* et de *tien*, cette grande diversité de conditions, les uns vivant dans l'abondance de toutes choses, les autres languissant dans une extrême indigence... »

Et que sont les ordres religieux avec leur noble vœu de pauvreté, sinon les heureux participants et témoins de cet ancien état, devenu inaccessible à la masse, mais permis seulement aux âmes d'élite qui font profession de tendre à la perfection?

Réunissons tous les fragments de cette doctrine pour en faire bien voir l'enchaînement profond, et utilisons la méthode du syllogisme :

Ce que veut la nature est de droit naturel.

Or la nature veut la société réglée, paisible, progressive.

Cette société réglée, paisible, progressive est donc de droit naturel.

Mais cet ordre, cette paix, cette civilisation, la propriété privée les rend seule possibles dans l'état actuel de l'humanité.

Donc la propriété privée est de droit naturel.

III. De l'usage des biens appropriés. — Ce droit de propriété privée solidement établi, un nouveau problème se pose. Vous voilà propriétaire. Mais *quel emploi* allez-vous faire de votre propriété?

Le bien est devenu privé, l'usage le devient-il aussi? Écoutons à la fois Léon XIII et saint Thomas cité par lui : « Si l'on demande en quoi il faut faire consister l'usage des biens, l'Église répond sans hésiter : sous ce rapport, l'homme ne doit pas tenir les choses extérieures pour privées, mais bien pour communes, de telle sorte qu'il en fasse part facilement aux autres dans leurs nécessités. C'est pourquoi l'Apôtre a dit : Ordonne aux riches de ce siècle de donner facilement, de communiquer facilement leurs richesses. »

Ainsi la gestion des biens est privée, mais leur gestionnaire doit considérer leur usage comme s'ils étaient communs. Dans cette conception équilibrée de la propriété, on a donc concédé à la nature déchue ce que demandait sa déchéance, mais on a conservé de l'ancien idéal ce que l'on pouvait encore garder, ce que l'on doit toujours observer. Le bien commun, en effet, nul n'a le droit de le perdre de vue. C est lui qui est sacré, plus que la propriété privée elle-même et avant la propriété privée, puisque celle-ci n'est qu'un moyen pour le réaliser. Telle est la mentalité, tel est l'esprit de tout propriétaire chrétien. Aux yeux de Dieu, il n'est pas vrai propriétaire, mais simple gérant et usufruitier, et dans l'usage de ses biens il doit reconnaître l'ordre premier voulu par Dieu qui est que tous les hommes puissent vivre.

Écoutons encore l'Ange de l'École : « Ce qui est de droit humain, dit-il, ne peut pas déroger à ce qui est de droit naturel et divin. Or, selon l'ordre de la nature institué par la divine Providence, les choses inférieures sont ordonnées à ceci que par elles il soit subvenu à la nécessité des hommes. On ne peut pas admettre que la division des biens et leur appropriation opérée

selon le droit humain s'oppose à ce qu'il soit subvenu à la nécessité de tous. Et c'est pourquoi les choses que chacun possède en surabondance sont dues de droit naturel à la sustentation des pauvres... Saint Ambroise a dit : « C'est le pain des affamés que tu détiens; c'est « le vêtement de ceux qui sont nus, que tu serres en « tes garde-robes. Ton argent, c'est la rédemption et « l'acquittement des malheureux, et tu l'enfermes dans « la terre. »

Qui ne sait que, de cette doctrine et de cet esprit, les papes firent un jour des applications qui sont inscrites dans l'histoire? Les maîtres des immenses domaines qui s'étendaient autour de Rome, raconte Gabriel Ardant, laissaient ces propriétés incultes ou les transformaient en pâtures ou en terrains de chasse. Il arriva que les populations voisines n'ayant plus de terre à cultiver mouraient de faim. Les papes s'émurent et, dès 1241, Clément IV permettait à tout étranger de défricher « le tiers d'un domaine que son propriétaire s'obstinait à ne pas cultiver. » Deux siècles plus tard, il fallut recommencer la lutte et le pape Sixte IV statua par une ordonnance « qu'il serait permis à l'avenir, et toujours, à tous et à chacun, de labourer et d'ensemencer, dans le territoire de Rome et du Patrimoine de Saint-Pierre, en Toscane aussi bien que sur le littoral de la Campanie, aux époques voulues et habituelles, un tiers des champs incultes, à leur choix, quel qu'en fût le tenancier : monastères, chapitres, églises ou lieux consacrés, ou personnes privées et publiques de tout état et de toute condition, pourvu que, même sans l'obtenir, on en ait demandé la permission. » *Papes et paysans*. A la fin du XVIII[e] siècle, Pie VI luttait encore pour faire triompher la notion chrétienne de la propriété.

Nous donnons ici les résolutions de l'Union internationale de Malines (1923) sur la propriété. Elles résument bien les principales idées qui viennent d'être exposées :

1. Les biens matériels de ce monde sont destinés en premier lieu, par la Providence divine, à la satisfaction des besoins essentiels de tous.

2. L'appropriation de la terre et des instruments de production est cependant légitime, parce qu'elle est conforme à la nature humaine et parce qu'en général ce régime assure mieux que tout autre l'utilisation des biens matériels.

3. Mais le détenteur de la richesse doit tenir compte des vues de la Providence sur les biens dont il a la gestion et en subordonner l'usage à leur destination primitive.

4. Sous l'influence de divers facteurs tels que la géographie, la nature du sol et du sous-sol, la technique industrielle, les mœurs, la législation, etc., la propriété privée peut revêtir diverses modalités, prendre plus ou moins d'extension, être soumise à certaines restrictions.

Dans la mesure où la législation et l'initiative privée peuvent exercer une action efficace, elles doivent s'efforcer d'établir la forme qui réalise le maximum des avantages inhérents à la propriété privée.

IV. Conséquences pratiques. — De cette belle doctrine, d'importantes conséquences pratiques vont résulter.

La première est l'obligation, quand on a suffisamment pourvu aux nécessités de la vie et au décorum imposé par sa situation sociale, de verser le reste, appelé *superflu*, dans le sein des pauvres, obligation qui n'est pas de stricte justice, mais de charité chrétienne. Cette obligation ne crée donc pas un droit correspondant dont on pourrait revendiquer l'exécution, mais elle lie les consciences, et Dieu se charge de juger sévèrement la manière dont elle aura été observée. Léon XIII a bien résumé cette conséquence dans son Encyclique sur la condition des ouvriers : « Quiconque a reçu de la divine bonté une plus grande abondance, soit des biens externes et du corps, soit des biens de l'âme, les a reçus dans le but de les faire servir à son propre perfectionnement, et, tout ensemble comme ministre de la Providence, au soulagement des autres. »

La seconde conséquence, qui se rencontre d'ailleurs plus rarement, est celle du cas de nécessité où peut se trouver un homme. Dans ce cas, un riche qui refuserait de son superflu, ne manquerait plus seulement à la charité, mais à la justice. Dès lors, le pauvre a le droit de prendre ce qui lui est nécessaire pour vivre : « Toutes choses sont communes dans le cas d'extrême nécessité », écrit saint Alphonse de Liguori. Saint Thomas l'avait dit avant lui : « Qu'on prenne ce nécessaire ouvertement ou en secret, peu importe : il n'y a là ni rapine, ni vol. » II[a] II[æ], q. LXVI, a. 7. « Quand l'inanition est à la porte, a dit Mgr Ireland, la théologie enseigne que la propriété privée devient propriété commune. » Ce droit de nécessité apparaît donc bien comme la résurrection du droit naturel dans sa forme primitive, dans un cas exceptionnel.

Assurément, il est regrettable que des cas semblables se présentent et aussi qu'ils soient jetés dans l'opinion publique quand la justice en est saisie. Mais ils ne se présenteraient pas si l'esprit chrétien inspirait davantage les propriétaires; et quant au « scandale » que provoquent les décisions de juges comme celui de Château-Thierry, on peut dire, comme le disait saint Paul : « il est nécessaire qu'il y ait des scandales » ; dans la circonstance, ils sont l'occasion de remettre en lumière les principes de l'Église sur les vrais droits et les devoirs de la propriété.

L'État gardien du bien commun, lui aussi, a limité le droit de propriété. Les exemples de ces limitations sont nombreux. Citons les règlements sur les constructions, les expropriations pour cause d'utilité publique, les servitudes, la législation minière, le droit successoral, les lois sur les monopoles, les forêts, la houille blanche, etc.

Du compte que la propriété doit tenir du bien social, du droit que l'État a d'intervenir dans un régime de propriété, il ne faudrait pas conclure que la propriété, comme quelques-uns l'ont dit imprudemment, *soit* une fonction publique ou sociale. C'est une erreur, car, comme dit très bien le P. Fallon, « le fonctionnaire gère, sur mandat de la société, la chose de la société, dans l'intérêt de la société. La propriété privée est un droit fondé sur la nature de l'homme et des choses, par lequel un particulier use et dispose de son bien dans son intérêt propre » en tenant compte évidemment du bien commun. Mais l'on peut dire que la propriété a une fonction sociale.

V. Réfutation des objections. — Toute cette doctrine et ses conséquences ont été et sont encore si discutées, sinon si combattues, en tout cas si ignorées, que nous croyons utile de réfuter les objections qu'on lui oppose.

On nous oppose d'abord, et ce sont quelques théologiens, que la propriété, d'après les grands théologiens, n'appartient pas au *droit naturel*, mais au *droit des gens*. Liberatore répond à cette objection que, « comme le droit des gens occupe un rang intermédiaire entre le droit naturel et le droit civil et participe de l'un et de l'autre en ce que, d'une part, il est déduit du droit naturel, dans son acception la plus stricte, et que, de l'autre, il implique l'assentiment des nations, il n'y a rien d'étonnant à ce qu'on lui applique l'une et l'autre détermination. Mais quand on lui donne la dénomination de *positif*, on ne prend pas l'épithète de positif en ce sens que le droit des gens résulte *ex condicto sive ex communi placito*, mais seulement en ce sens qu'il est établi par l'homme, non en vertu d'un acte de sa libre volonté, mais par déduction des principes de la loi naturelle. »

On nous oppose aussi que c'est de l'*occupation* que

résulte la propriété. On fait ici la confusion du fait qui vient déterminer un droit et du principe constitutif du droit.

Mais, dit-on encore, la terre a été donnée à tous. Se l'approprier est un attentat contre l'ordre divin. Exclure un seul homme de la possession de la terre, c'est le priver du droit à la vie. Léon XIII a voulu réfuter cette objection plus répandue que les autres. « Si l'on dit, écrit-il au début de la *Rerum novarum*, que Dieu a donné la terre à la communauté du genre humain, ce n'est pas qu'il ait voulu que cette domination fût confuse et indivise. Cela signifie que Dieu... a voulu abandonner la délimitation des propriétés à l'industrie humaine et aux institutions des peuples. » Ainsi la terre peut être dite notre patrimoine commun, dans un sens *négatif*, et non dans un sens positif.

Mais l'objection la plus populaire se tire des inégalités de conditions qu'elle crée parmi les hommes. Sans doute! Mais le travail, l'économie, la frugalité, l'honnêteté, l'intelligence ne créent-ils pas aussi des inégalités, et faudra-t-il décréter l'abolition de ces qualités et de ces vertus? Ajoutons d'ailleurs que si les inégalités dont on parle sont des inégalités injustes ou exagérées, rien n'empêche de les combattre sans ébranler l'édifice social. Si en effet l'extension de certaines propriétés devenait gravement nuisible à l'ordre social, nul doute que l'État n'ait le droit d'y apporter sagement remède.

Mais ici on voit qu'il s'agit plutôt des formes diverses et multiples de la propriété, et c'est une question tout à fait distincte de celle que nous essayons de résoudre.

VI. Les divers régimes de propriété. — Si le droit de propriété est éminemment respectable, il faut bien savoir que les régimes de propriété peuvent varier sans que le droit soit changé.

Il y a en effet de multiples combinaisons de la propriété privée et de la propriété collective. Au début même, chez les peuples chasseurs, c'est celle-ci qui prédomine et le sol appartient à la tribu. L'homme ne possède proprement que ses armes et sa hutte. Chez les Juifs, la terre devait rester dans la même famille; tous les cinquante ans, les terres revenaient à leurs premiers détenteurs. En Russie, jusqu'au début de ce siècle, c'était le régime du *mir*. On appelait ainsi l'ensemble des habitants d'un village possédant en commun leur territoire. A Java, le village est propriétaire des terres. Plusieurs cantons suisses conservent des biens qui appartiennent à la communauté, *Allmenden*. N'avons-nous pas encore chez nous des *biens communaux* répartis par ménages? N'y a-t-il pas aussi un bon nombre de *droits d'usage*, droit au bois de chauffage, de pâturage en forêt, de glandée, de tourbières, de vaine pâture?

Les sociologues ont accumulé de nombreux travaux sur ces formes infiniment variées de la propriété, en en tirant trop souvent des théories fausses ou risquées. Ces travaux sont pourtant intéressants et suggestifs, parce qu'ils montrnt les efforts faits par l'homme pour donner satisfaction, à la fois, à l'instinct naturel de posséder, au désir de multiplier les richesses par l'initiative et l'intérêt personnel, et aussi au souci du bien général de la collectivité. De toutes ces études, il semble bien résulter que les peuples, au fur et à mesure qu'ils progressent en civilisation, évoluent partout vers la propriété individuelle.

Actuellement, dans l'agriculture française, c'est toujours le régime de la petite propriété qui l'emporte. Dans la grande industrie au contraire, un nouveau régime de propriété s'est établi, constituant ce que l'on nomme la propriété capitaliste. Ce régime qui a multiplié et généralisé le salariat est légitime. Mais de nouveaux devoirs et sous de nouvelles formes lui sont imposés : obligation de donner le juste salaire, respect de la personne humaine, du droit syndical, de la famille, etc. Sous un tel régime, il est bon de travailler à la diffusion au moins du bien de famille. Voir Logements et Lemire, et aussi de la propriété syndicale et corporative, puisque la loi de 1920 ne met aucune limite à la propriété des groupements professionnels.

VII. — L'héritage. Parmi les titres de propriété, l'héritage est aussi un titre légitime d'acquisition. Il est, en effet, un aiguillon précieux pour l'activité de l'homme qui travaille avec d'autant plus d'ardeur qu'il pourra léguer le fruit de ses sueurs à ses enfants ou à ceux qui lui sont le plus chers.

Comme nous l'avons fait pour le droit de propriété, nous donnons aussi les résolutions votées à l'Union internationale d'études sociales de Malines, en 1923, sur le droit d'hérédité.

1. De même que le droit de propriété, le droit d'hérédité qui lui est étroitement uni est d'un intérêt social essentiel.

Il en est tout particulièrement ainsi lorsqu'il s'agit de la transmission à l'intérieur de la famille, étant donnés le lien intime qui existe entre les membres proches d'une même famille et la destination particulière du patrimoine familial.

2. L'État ne saurait donc, sans blesser gravement l'intérêt social et sans porter atteinte aux droits inviolables de la famille, supprimer, directement ou indirectement, l'héritage. Toutefois, il a le droit d'approprier le nombre des degrés successibles à l'organisation actuelle de la famille.

3. Il est souhaitable qu'il dégrève le plus possible et même qu'il exonère de droits fiscaux les successions en ligne directe.

4. Il est souhaitable en outre que soit reconnu au chef de famille un droit de tester suffisant pour assurer la transmission intégrale des petites exploitations dans la famille.

Pour l'organisation du droit d'héritage et les limites qu'y apporte l'État français, voir Succession, régime successoral.

— Le Socialisme (voir ce mot) voudrait substituer un nouveau régime, celui de la propriété socialisée ou nationalisée de tous les moyens de production, l'État en étant seul le maître et l'organisateur, comme aussi le seul distributeur des richesses produites. On trouvera ailleurs la réfutation de ce système.

Conclusion. — Le concept de propriété que nous avons essayé d'exposer nous paraît donc être le seul système cohérent. « Tout se tient dans le système divin, dit le P. Liberatore, tout s'y montre admirable, pourvu que l'homme, par l'abus de sa liberté, n'en trouble pas l'harmonie. Si la propriété privait une partie du genre humain de ses moyens de subsistance, elle serait certainement un désordre et un crime; mais il n'en est pas ainsi, parce qu'elle a été étroitement unie par Dieu au devoir de la bienfaisance qui impose à celui qui est dans l'abondance l'obligation de venir en aide, au moyen de son superflu, à celui qui est dans l'indigence. »

Outre les importants ouvrages signalés dans le cours de l'article : Mgr d'Hulst, *Conférences de Notre-Dame*, année 1896; P. de Pascal, *Philosophie morale et sociale;* Brants, *Les théories économiques aux XIII^e^ et XIV^e^ siècles;* Ketteler, *Œuvres choisies*, trad. Decurtins; P. Weiss, *Apologie du christianisme*, VII; Calippe, *La propriété dans une démocratie chrétienne* (épuisé); Félix Moustier, *Questions rurales;* De Wulf, *Le droit de propriété d'après saint Thomas*, Louvain; Garriguet, *Le droit de propriété*; Vermeersch, *Principes de morale sociale*, Louvain, 1924.

Paul Six.

2. PROPRIÉTÉ AGRICOLE EN FRANCE. — Il y a, dans notre pays, environ 48 millions d'hectares de terres cultivables. En chiffres ronds, la moitié de cette superficie est

cultivée par les agriculteurs; un cinquième est couvert de forêts; presque un quart se compose, à parties sensiblement égales, de prairies naturelles ou de pâturages; le reste, un quinzième approximativement, est pris par les vignobles, les jardins et les cultures diverses. Dans cet article, c'est de la moitié cultivée par les agriculteurs qu'il est surtout question. Nous nous inspirons principalement de Henri Brun, *Le domaine rural*, Paris, 1923.

I. Possession. — Nos 48 millions d'hectares de terres cultivables se répartissent de la façon suivante : 21 p. 100 aux petits propriétaires exploitants; 27 p. 100 aux moyens propriétaires exploitants; 16 p. 100 aux moyens propriétaires non exploitants; 36 p. 100 aux grands propriétaires (dans ce dernier pourcentage sont compris les bois, landes et friches, qui presque tous appartiennent à ces derniers). En définitive, le territoire cultivable de la France se partage à peu près par moitié entre la propriété paysanne (exploitée directement par les propriétaires eux-mêmes) et la propriété non paysanne. Le nombre total des propriétaires ruraux serait de 4 millions. Les propriétaires exploitants directs sont plus de 3 millions, y compris les journaliers ou les tout petits propriétaires; les fermiers, un peu plus de 1 million, et les métayers, environ 350 000.

Pour les fermiers et métayers, voir Fermage et métayage.

Quant aux propriétaires, on s'en prend, généralement, assez peu aux tout petits, aux petits et aux moyens d'entre eux. Mais on doit souhaiter que leur instruction agricole soit plus développée et qu'ils s'associent pour remédier, notamment, à l'insuffisance de leurs capitaux d'exploitation.

C'est aux grands propriétaires que les socialistes et les socialisants s'attaquent de préférence. Et pourtant, exploitants ou non, les grands propriétaires ont leur raison d'être.

Les grands propriétaires exploitants, écrit H. Brun, *op. cit.*, p. 39, 40, réunissent généralement un ensemble de conditions très favorables à la production. Ils ont eu mieux que d'autres la possibilité de s'instruire des questions agricoles, en suivant les cours d'une des grandes écoles d'agriculture que nous possédons. S'ils ont eu le soin de faire quelques années de stage pratique, ils arrivent à la terre dans les meilleures conditions professionnelles pour réussir. Par ailleurs, à part de rares exceptions, les capitaux ne leur manquent pas; ils ont donc à leur disposition les deux leviers les plus puissants de réussite, sans parler des avantages inhérents à la grande propriété : possibilité de réduire les frais généraux et de se livrer en grand à des cultures rémunératrices, comme celles des céréales et des plantes industrielles.

Malgré cela, la grande propriété sera toujours une exception, en raison même des très gros capitaux qu'elle suppose. Elle se heurte en outre, de notre temps, en raison de notre très faible natalité, à des difficultés très sérieuses d'exploitation, résultant du manque de la main-d'œuvre et de ses exigences pécuniaires... La motoculture et les machines pallient dans une certaine mesure ces difficultés, sans cependant les supprimer complètement.

Quoi qu'il en soit, il y a là, dans l'exploitation directe des grands domaines, pour les gens intelligents et fortunés, un débouché tout trouvé à leur activité. S'ils s'y adonnent, non pas en amateurs, mais en praticiens, non seulement ils rendront à la cause agricole un incomparable service, mais encore ils auront vite fait de reprendre une influence sociale prépondérante, dont l'ordre et la paix sociale ne peuvent que bénéficier.

M. Henri Brun ne défend pas moins bien la cause des grands propriétaires non exploitants, *op. cit.*, p. 35-38. Pourquoi, demande-t-il, la terre ne pourrait-elle pas en principe appartenir à des gens qui ne la cultivent point eux-mêmes?

a) Au point de vue économique, les grosses *fermes* du Nord, de Beauce et de Brie ne sont-elles point parmi les domaines les mieux exploités de toute la France, ceux qui proportionnellement contribuent pour la plus large part à l'approvisionnement agricole du pays? Sans doute le fermage et le métayage ont leurs inconvénients, la gestion directe par le propriétaire est préférable; mais ce n'est pas une raison suffisante pour bouleverser de fond en comble l'état de choses actuel et frapper d'interdit toute une classe de gens. Par ailleurs, les grandes propriétés laissées à l'abandon par leurs propriétaires sont une minorité tellement infime qu'il n'y a pas lieu d'en faire une objection.

b) Au point de vue social, « non seulement on ne voit pas le prétendu déséquilibre qui existerait du fait que tout le monde n'est pas à l'heure actuelle propriétaire d'une parcelle du sol français, mais on conçoit au contraire très bien le trouble très profond qui résulterait d'une propriété universellement et surtout hâtivement réalisée. » La grande propriété « a en particulier l'inestimable avantage de fournir des exploitations à ceux qui n'en ont pas, de servir de centres d'apprentissage à tous ceux qui débutent dans le métier agricole, de permettre enfin à tous ceux que travaille le désir de s'installer chez eux, mais dont le bas de laine est vide ou presque vide, de le remplir sou par sou, grâce à l'épargne dont ils feront preuve, et de l'échanger plus tard contre la petite propriété qu'ils convoitent. C'est ce que tant de fermiers ont fait depuis la guerre, et aussi, quoique sur une moindre échelle, avant la guerre. » Pareille ascension sera possible au salarié agricole, laborieux, sobre et avisé : il montera par échelons, du salariat à la propriété; de salarié il deviendra métayer ou petit fermier, enfin il acquerra un petit domaine bien à lui. « Que serait-il devenu si la grande propriété n'eût pas existé? Vraisemblablement une épave destinée à aller grossir les sans-travail des grandes villes, car la propriété élimine impitoyablement ceux qui prétendent posséder la terre sans y être préparé. » — D'autre part, les familles paysannes elles-mêmes ne peuvent se passer de salariés que pendant de courtes années : « Jusqu'à 12 ou 13 ans, l'école tient l'enfant. A 20 ans, le régiment le prend. En en revenant, les trois quarts du temps, il se marie. » Parler de supprimer les grands propriétaires non exploitants pour supprimer le salariat agricole, ressemble fort à un bourrage de crâne : les « cultivateurs cultivants » eux-mêmes sont obligés bien souvent d'avoir recours à des ouvriers agricoles.

Pour toutes ces raisons, conclut notre auteur, l'existence du capitalisme foncier se justifie, à la condition qu'il ne soit pas exagéré, qu'il demeure dans son rôle de pourvoyeur de petites propriétés et qu'il ne profite pas de l'indépendance que lui assure la richesse, pour perdre de vue tous les devoirs de sa charge, pour convertir par exemple en chose de luxe stérile une terre dont le rôle essentiel est de produire et de contribuer ainsi à augmenter la richesse générale de la France.

On exagère à plaisir, du reste, l'importance de la grande propriété en France. Alors qu'à l'étranger, en Angleterre, en Allemagne, en Espagne, en Italie, les propriétés de 40 à 50 000 hectares, même de 100 000 hectares et plus, sont assez fréquentes, on compte en France sur les doigts les propriétaires dépassant 1 000 hectares. On s'illusionne donc en prétendant que la France est un pays de grande propriété, car c'est tout juste le contraire qui est vrai. Et l'illusion vient de ce que ces quelques rares grandes propriétés sont généralement agglomérées dans certaines régions, comme le Bourbonnais, le Nivernais, l'Orléanais, la Sologne. Encore faut-il faire remarquer que, pour cette dernière contrée, la cause en réside avant tout dans la mauvaise qualité du sol, qui permet la constitution de vastes domaines forestiers ou culturaux, et que ces grands domaines ne sont le plus souvent qu'une reprise sur la lande ou la friche, qui régnait en souveraine, en Sologne, il y a cinquante ans.

II. Exploitation. — Quels qu'en soient les posses-

seurs ou propriétaires, notre sol se partage en petites, moyennes et grandes exploitations. Les petites, qui représentent 85 p. 100 du chiffre total des exploitations, couvrent à peine le quart de notre territoire agricole, tandis que les moyennes (12 p. 100) en couvrent presque le tiers, et les grandes (2 p. 100), plus des deux cinquièmes.

La trop petite culture, celle qui est insuffisante à faire vivre une famille normale, détermine l'exode des enfants vers la ville et le fonctionnarisme; elle engendre aussi l'esprit de routine culturale. Mais, en attachant l'homme à la terre, la petite culture le vaccine contre les utopies socialistes, et elle favorise la production par le travail généralement acharné et par les soins culturaux minutieux qu'elle suscite. Une enquête faite en 1919 a montré que, comme rapport, la petite culture était nettement supérieure aux autres dans 47 de nos départements, égale dans 9 et inférieure dans 16 seulement. De même, la Belgique, la Hollande et le Danemark, qui sont des pays de petites exploitations, sont à la tête de la production agricole. Bien qu'il convienne de ne pas se livrer à une exagération systématique (l'Allemange, pays de grande culture, dépasse, à ce point de vue, notre pays, où la petite culture est plus étendue), on doit donc souhaiter que la petite exploitation se maintienne et même se développe. La grande exploitation a sur la petite « l'avantage qu'elle a généralement plus de capitaux à sa disposition, qu'elle est dirigée d'une façon moins routinière et que son étendue même lui permet l'emploi de certaines machines perfectionnées, impraticables dans les petites cultures, divisées en parcelles insignifiantes, par suite des nécessités de l'assolement. » H. Brun, *op. cit.*, p, 27. — Des moyennes exploitations, enfin, ne peut-on pas dire qu'elles réunissent les avantages des deux autres plus que leurs inconvénients? N'est-ce pas ce qu'atteste l'expérience?

En réalité, les divers modes d'exploitation — comme les divers genres de propriété — se justifient tous par les heureux résultats qu'ils produisent. On peut, au demeurant, remédier suffisamment aux inconvénients qu'ils présentent, si l'on est homme de bon sens et de bonne volonté.

Le morcellement excessif des terres qui sévit surtout dans certaines de nos régions, est préjudiciable et à l'ensemble de la nation et aux exploitants eux-mêmes. Mais il ne tient qu'à ceux-ci d'user du « remembrement », si bien pratiqué dans d'autres pays. Il n'est pas possible, sans doute, et peut-être même pas souhaitable de transformer partout les « domaines à terres éparses » en « domaines à terres agglomérées »; seulement, on pourrait, tout en gardant nos villages, veiller à regrouper ensemble le plus de parcelles possible de la terre qui appartient à chacun.

Rien n'empêche non plus les exploitants, quels qu'ils soient, de tendre à un « produit dominant ». Pourquoi, à notre époque de division toujours croissante du travail, nos paysans s'obstineraient-ils à vouloir tout produire? Il n'est pas prudent d'être trop exclusif, mais on a grand intérêt à se livrer surtout à une spécialité, que détermineront la nature du sol, le lieu, le voisinage, l'étendue de la propriété, les facilités de communication, etc.

Enfin, petit, moyen ou grand, tout exploitant peut toujours davantage se soucier de l'hygiène de sa ferme et en particulier de ses étables, utiliser les engrais d'une façon judicieuse, perfectionner son outillage et son machinisme. Ce qu'il ne pourrait faire individuellement, l'association le lui permettra, et il doit avoir à cœur d'augmenter, autant qu'il le peut, son instruction professionnelle.

De plus en plus, il sera malaisé aux cultivateurs français de triompher de la concurrence étrangère, de produire et de vendre avantageusement. Mais, pour y réussir, il n'est pas nécessaire que nos régimes de propriété foncière et d'exploitation soient violemment changés, il suffit que les esprits et les volontés s'adaptent courageusement aux nécessités des temps.

J. Bricout.

3. PROPRIÉTÉ ECCLÉSIASTIQUE EN FRANCE. — Aux articles Biens ecclésiastiques (Cimetier), Clergé sous l'Ancien Régime, Concordat de 1801 (Vacandard), Associations cultuelles, Associations diocésaines, Fondations (Crouzil), l'essentiel de ce que la plupart de nos lecteurs ont besoin de savoir sur la question de la propriété ecclésiastique en général, et de la propriété ecclésiastique en France spécialement, a été indiqué déjà. On se bornera donc ici à retracer à grands traits l'histoire de cette propriété dans notre pays. Cf. A. Celier, *Propriété ecclésiastique*, dans le *Dict. apol. de la foi cath.*, t. IV, col. 427-433 (nos citations sans référence sont extraites de cette étude).

1. *Jusqu'à la Révolution de 1789.* — Les biens ecclésiastiques étant en principe inaliénables, les rois ne manquèrent pas de prendre des mesures pour empêcher la multiplication des « gens de mainmorte ». D'autre part, les besoins du trésor public ou le désir de récompenser et de s'assurer des concours précieux les engagèrent fréquemment à convoiter les richesses des églises et des monastères. Déjà des spoliations étaient commises à l'époque carolingienne, et elles se sont renouvelées maintes fois depuis. S'il subsista toujours quelque chose de « l'antique usage qui attribuait à l'évêque la distribution de tous les biens » ecclésiastiques, il faut reconnaître que « notre ancienne législation contient une série de mesures singulièrement restrictives des droits de l'Église : limitation de l'étendue des acquisitions, exercice abusif du droit de régale » (droit pour les rois « de pourvoir eux-mêmes aux bénéfices pendant la vacance du siège et de percevoir une partie des revenus »), « abus aussi du droit de commende, c'est-à-dire administration d'une abbaye confiée par le roi à un personnage qui touchait les revenus sans résider, souvent même sans être engagé dans les ordres. » Enfin, on ne peut nier que, dans la distribution ou l'usage des biens ecclésiastiques, certains abus dont les princes n'étaient pas seuls responsables, faisaient beaucoup de mécontents au sein du clergé lui-même, surtout dans les campagnes.

2. *De 1789 à la loi de Séparation de 1905.* — De profondes réformes étaient nécessaires; l'Assemblée constituante, la Révolution, ne s'en contenta point et détruisit l'ordre de choses existant depuis bien des siècles. Les légistes et, à leur suite, les philosophes du XVIII[e] siècle avaient proclamé que toute propriété appartient à César : Mirabeau, que l'abbé Maury, notamment, essaya en vain de contredire, soutint que les biens du clergé appartiennent à l'État, et, le 2 novembre 1789, la Constituante décréta que les biens ecclésiastiques étaient « mis à la disposition de la Nation », à la charge, ajoutait-elle, de pourvoir d'une manière convenable aux frais du culte, à l'entretien de ses ministres et au soulagement des pauvres. Ce qu'on a appelé le budget des cultes avait donc le caractère d'une dette — « une dette sacrée », disait Mirabeau à la séance du 3 octobre 1789; dette reconnue solennellement par la Constitution de 1791, titre V, art. 2 : « Le traitement des ministres du culte, pensionnés élus ou nommés en vertu des décrets de l'Assemblée constituante, fait partie de la dette nationale. » L'engagement de la Constituante fut assez « oublié pendant la tourmente révolutionnaire »; il n'y fut guère néanmoins « formellement méconnu (voir décret du 3 ventôse an III, art. 11, sur les pen-

sions) ». Et l'on sait que « ce régime nouveau, créé pour l'Église en France, le pontife suprême, dans un esprit de grande condescendance, l'avait accepté. » Sans doute, les décrets du 30 novembre 1809 et du 6 novembre 1815, où « il faut chercher la mise en œuvre des principes posés par le Concordat » (fabriques, etc.), limitaient assez parcimonieusement les droits de l'Église; sans doute encore, sous la monarchie de Juillet et sous la troisième République, le budget des cultes, trop souvent, a subi des réductions vexatoires et a vu s'opérer des suppressions arbitraires et iniques de traitement; sans doute enfin, les congrégations religieuses ont dû subir, pour leurs biens, des spoliations et des liquidations odieuses. Cependant le régime concordataire avait pu durant de longues années, et il aurait pu toujours s'il eût été appliqué loyalement, assurer la paix religieuse dans notre pays et permettre à l'Église d'y développer ses institutions. Mais les sectaires, auxquels s'étaient joints quelques rêveurs bien intentionnés, nous imposèrent la Séparation de l'Église et de l'État.

3. *Sous le régime de la Séparation.* — Aux mots : Associations cultuelles, Associations diocésaines, ont été mentionnés, et le régime de propriété ecclésiastique que la loi de 1905 avait voulu nous imposer, et le régime qui tend de plus en plus à s'établir, depuis que le Saint-Siège et le gouvernement français se sont mis d'accord sur le type des « associations diocésaines ». Dans ces associations, l'autorité de l'évêque est assurée, et la capacité de posséder, passablement étendue. Au surplus, bien des améliorations, qui restent fort désirables, pourraient être apportées peu à peu. Mais il faudrait que l'on eût affaire à des législateurs, à des gouvernants, qui ne soient pas systématiquement hostiles à l'Église, à la religion, et qui, quand ils nous permettent d'acquérir les ressources qui nous sont nécessaires, ne projettent pas déjà de les confisquer cyniquement...

Outre les ouvrages signalés aux articles susdits : Mgr Lesne, *Histoire de la propriété ecclésiastique en France*, 3 vol. parus, 1910, 1922, 1926.

J. Bricout.

PROSES OU SÉQUENCES. — I. Notions générales. II. Les cinq proses du missel romain.

I. Notions générales. — Le chant qui, à certains jours, suit le verset alléluiatique de la messe est appelé *séquence* (*sequentia*), parce qu'il remplace le plus souvent la longue série de neumes qui *suivait* le dernier *Alleluia*, ou *prose*, parce qu'à l'origine il n'était ni mesuré ni rythmé. A l'origine, disons-nous; car, plus tard et d'ordinaire, la prose, rimée et distribuée en strophes, comprit un nombre uniforme de syllabes pour chaque strophe.

Les proses rythmées ne sont guère antérieures à l'époque de Charlemagne. A la fin du IX^e^ siècle, elles étaient d'un usage courant. Elles se multiplièrent au Moyen Age, et la liturgie parisienne, au XVIII^e^ siècle, leur fit le meilleur accueil. Mais, déjà, sous le pape Pie V, les liturgistes romains n'en avaient laissé subsister que quatre (celle de Pâques, celle de la Pentecôte, celle du Saint-Sacrement, celle des Morts), auxquelles, dans la suite, s'adjoignit le *Stabat*. Et ce sont ces cinq proses seules qui, depuis le triomphe de l'unité liturgique, sont restées dans le missel général. Toutefois, quelques diocèses, celui de Paris par exemple, ont obtenu de conserver l'une ou l'autre de leurs anciennes proses, à la grande satisfaction des fidèles qui en aiment la simplicité et, plus encore, le rythme entraînant.

« Aux messes chantées de *Requiem*, lisons-nous dans L. Hébert, *Leçons de liturgie*, Paris, 1922, t. II, p. 155, on doit toujours chanter la prose, et la chanter en entier; aux messes basses qui n'ont qu'une oraison et aux messes conventuelles, le célébrant doit aussi la réciter; aux messes basses privées qui ont trois oraisons, le célébrant peut à son gré la dire ou l'omettre. » (M. Hébert remarque ici, en note, que, « si l'on veut chanter quelque motet après l'élévation aux messes de *Requiem*, ce motet doit s'adresser au Saint-Sacrement; on peut, dit-il, chanter *Pie Jesu Domine, dona eis requiem*, ou *Jesu Salvator mundi, exaudi preces supplicum*, etc., mais il est défendu de chanter à ce moment *Miseremini mei.* ») — Quant aux autres proses, écrit le même auteur, *ibid.*, p. 186, elles « sont obligatoires à la messe de la fête à laquelle elles sont assignées et à toutes les messes chantées ou conventuelles de l'octave; aux messes privées simplement lues des octaves de Pâques et Pentecôte, la prose est toujours obligatoire; aux messes privées simplement lues des autres octaves, elle n'est prescrite que le jour octave. Quand on chante la prose, on doit toujours la chanter en entier. On ne dit jamais le *Lauda Sion* aux messes votives du Saint-Sacrement, ni le *Veni Sancte Spiritus* aux messes votives du Saint-Esprit, ni le *Stabat Mater* aux messes votives de Notre-Dame des Sept-Douleurs. »

II. Les cinq proses du missel romain. — 1° *Victimæ paschali laudes;* 2° *Veni Sancte Spiritus;* 3° *Lauda Sion Salvatorem;* 4° *Stabat Mater;* 5° *Dies iræ.* Les deux premières sont les plus courtes.

1° *Victimæ paschali laudes.* — L'auteur de cette prose, resté inconnu — on a quelque raison pourtant de l'attaibuer à Wipo, chapelain de l'empereur Conrad au XI^e^ siècle — semble s'être inspiré particulièrement de saint Augustin, chez qui certaines strophes paraissent assez reconnaissables. Trois parties bien distinctes. La première, strophes 1-3, célèbre le véritable Agneau pascal qui, par son sang et sa résurrection, nous a rachetés. La seconde, strophes 4-7, est une sorte de dialogue entre les disciples et les saintes femmes. La troisième, strophe 8, est un acte de foi et une prière au Christ vainqueur de la mort. *Strophes*, ai-je dit; mais ce mot est ici à prendre dans un sens très large.

« Cette composition alerte, écrit L. Rouzic, *Les plus belles prières*, Paris, 1923, t. II (que nous allons citer, p. 156-181, dans la suite de cet article), nous rappelle un usage du Moyen Age qui s'accomplissait entre la troisième leçon du nocturne et le *Te Deum*. Le clergé se rendait processionnellement à la chapelle appelée « tombeau » de Notre-Seigneur. » Alors entre les diacres, les clercs, les chantres, représentant les anges de la Résurrection, les saintes femmes, les disciples, s'échangeaient des paroles qui ressemblent fort à ce que nous lisons dans le *Victimæ paschali;* et tout le clergé chantait en chœur la strophe finale : « Nous savons que le Christ est vraiment ressuscité d'entre les morts. O Christ vainqueur, aie pitié de nous. » Après quoi , la procession se reformant, le ciboire du « tombeau » était porté solennellement au maître-autel.

2° *Veni Sancte Spiritus.* — Dix strophes, chacune de trois lignes de sept syllabes. Les deux premières lignes de chaque strophe ont la même rime; la rime de la troisième ligne, *ium*, est identique pour toutes les strophes. Le rythme est bien marqué. Cette prose, qui « appartient à la bonne époque » (fin du XII^e^ siècle, commencement du XIII^e^), fut bientôt nommée, à cause de son mérite, *Séquence d'or*. Des dix strophes, « les unes semblent mieux adorer l'Esprit-Saint, les autres chantent mieux son œuvre dans les âmes. » Mais, « dans les unes et dans les autres, c'est la même piété faite de foi, d'espérance et d'amour, respirant le même enthousiasme, produisant la même dévotion et la même admiration. » « Le doux hôte de l'âme », *dulcis hospes animæ*, suscita rarement des accents si émus.

L'auteur en est inconnu. Cependant beaucoup l'attribuent au pape Innocent III. « C'est l'avis de l'historien Ekkelard, lequel écrivait vers 1220. Comme cette séquence fut d'abord répandue en France et probablement à Paris, on ajoute qu'Innocent III l'aurait composée pendant les années de sa jeunesse, alors qu'il était étudiant à Paris. Ajoutons que ce genre de composition avait, à ce moment, une grande vogue dans notre capitale, sous l'impulsion d'Adam de Saint-Victor, le grand auteur de séquences. »

3° *Lauda Sion Salvatorem.* — Ici, pas d'incertitude : c'est saint Thomas d'Aquin que nous entendons, et l'on peut dire qu'il s'est surpassé lui-même dans cette partie de son très riche office du Saint-Sacrement.

Vingt-quatre strophes, dont dix-huit de trois lignes, et les six dernières de quatre. Les premières lignes de chaque strophe comptent huit syllabes et ont la même rime; la dernière, sept syllabes. Pour chaque couple de strophes (1 et 2, 3 et 4, etc.), cette rime de la dernière ligne est identique.

On est émerveillé de voir comment le grand docteur se meut à l'aise dans ces petites strophes si artistement combinées. Sa doctrine théologique n'a d'égale que l'onction de sa piété, piété et doctrine s'inspirant et se vivifiant mutuellement. Et le chant a quelque chose de si grave, de si magnifique dans son admirable et émouvante simplicité.

On se sent vraiment guidé et enseigné par le prince de la théologie, écrit M. Rouzic; on s'avance à sa suite en toute sûreté, comme on monte les degrés d'une cime superbe à la suite d'un guide expérimenté; on trouve toujours de nouvelles beautés, comme dans une lumière qui grandit; on est en présence d'une beauté et d'une vérité qui tendent à leur épanouissement. Tout en gardant l'exacte précision de la terminologie scolastique, la langue de saint Thomas dépouille toute aridité et expose avec splendeur le dogme eucharistique.

En une page ou deux, nous avons toute la théologie de l'Eucharistie : les figures et la réalité, les prophéties et l'événement. Nous sommes au Cénacle, au soir du jeudi saint, et nous sommes partout où se dresse un autel catholique. Nous assistons à l'action de Jésus établissant la Pâque nouvelle, et nous apprenons le fond même du mystère et les opérations sanctifiantes de l'Hostie dans les âmes. Nous possédons vraiment et nous expérimentons, à la table eucharistique, le Pain vivant et vivifiant, *Panis vivus et vitalis.*

La piété et l'enthousiasme sont à leur comble quand se déroule, comme une vague qui couvre tout le rivage, la strophe : *Ecce panis angelorum.*

Lorsque l'âme descend de ces hauteurs, c'est pour confesser une dernière fois la supériorité de l'Eucharistie sur les sacrifices antiques, et pour finir dans une ardente supplication.

Comment ne pas remarquer la sublimité du chant, si bien en harmonie avec la beauté de la doctrine et la grandeur des mystères, si propre à soutenir l'enthousiasme? On a dit que c'était l'air sur lequel se chantait l'hymne de triomphe qui accompagnait jadis la marche des généraux romains lorsqu'ils se rendaient au Capitole après la victoire. Adapté à des idées plus hautes et à des paroles plus énergiques, les notes triomphales de l'air antique soulèvent aujourd'hui les âmes, plus haut que le Capitole, jusqu'aux portes du ciel.

Lauda, Sion, Salvatorem. O Sion, ô âme chrétienne, ô sainte Église, loue ton Sauveur, et demande-lui de t'associer aux « saints citoyens » de l'au-delà. *Cohæredes et sodales Fac sanctorum civium. Amen. Alleluia.*

Avec le *Credo* célèbre de Du Mont, le *Lauda Sion* est tout désigné pour nos grandes processions de la Fête-Dieu. Sa royale somptuosité est faite pour se déployer dans ces magnificences.

4° *Stabat Mater dolorosa.* — Vingt strophes dont la facture ressemble d'assez près à celle des dix-huit premières strophes du *Lauda Sion.* Les strophes 5 et 6 seraient mieux placées, semble-t-il, après les strophes 7 et 8. Pour la 4e strophe, au lieu de *Pia Mater,* le texte le plus probable serait *Et tremebat;* on aurait donc :

Quæ mœrebat et dolebat
Et tremebat, dum videbat
Nati pœnas inclyti.

Les six premières strophes (les strophes 1-4 et 7-8 du texte de notre missel) exposent la grande souffrance de Marie au pied de la croix; les strophes 7-8 (5-6 dans le texte du missel) sont une transition : *Quis est homo qui non fleret... Quis non posset contristari...* Les douze dernières strophes sont une prière à la Mère des Douleurs : *Eia, Mater, fons amoris...* O Mère, faites que je compatisse à votre douleur et à celle de votre Fils, et que je m'assure ainsi une heureuse éternité.

Est-il besoin d'insister sur les beautés de cette prose particulièrement émouvante?

Quelle évocation dès les premiers mots : *Stabat Mater dolorosa!* C'est une Mère, merveille de tendresse. Elle est au pied du gibet où pend son Fils; elle est accablée de douleur, et, cependant, elle se tient debout.

Il en est qui ont critiqué l'épithète *Dolorosa* et les pleurs de la Mère. Il en est, au contraire, qui ont critiqué le mot *Stabat* et l'attitude d'énergie de la Vierge. Quoi donc? Les premiers auraient-ils voulu une mère qui, dans une semblable circonstance, n'aurait pas éprouvé de douleur? Mais ce ne serait plus une mère; nous ne la comprendrions pas, et elle ne pourrait pas être notre modèle dans la souffrance. Et les seconds oublieraient-ils que, fortifiée par une grâce spéciale et associée au supplice de son divin Fils, la vierge Marie, tout en ressentant les plus vives douleurs, devait demeurer ferme et courageuse?

Ni insensibilité, ni faiblesse; ni raideur, ni évanouissement : Marie devait être ainsi pour sa propre gloire et pour notre enseignement.

... Quand on considère la doctrine de ce poème, c'est le mystère de notre rachat par les souffrances de Jésus et de Marie, auxquelles nous devons nous associer par nos propres souffrances. Quand on regarde la forme et le chant, on a l'idée d'une touchante complainte, présentant d'une façon naïve et captivante les phases du plus grand drame qui se soit passé dans le monde, et sollicitant notre émotion, notre commisération et nos sacrifices.

Histoire de la Passion de Jésus et de la Compassion de la Vierge. Histoire de la Rédemption. Appels à notre compassion. Récits et appels exprimés en « strophes monotones qui coulent comme des larmes ».

Chant ou prière qui ne cessera jamais d'émouvoir et, tout ensemble, de consoler, de fortifier, d'élever les âmes qui, le vendredi saint ou à la fête de Notre-Dame des Sept-Douleurs, revivent le drame du Calvaire.

Qui est l'auteur du *Stabat Mater dolorosa*? Cf. Alexandre Masseron, *Le Correspondant*, 25 mars 1918. On l'a attribué à divers papes, à Innocent III notamment ou encore à Jean XXII; à deux docteurs de l'Église, saint Bernard ou saint Bonaventure... L'opinion la plus probable y voit l'œuvre du bienheureux Jacopone de Todi (1228-1306) : les plus anciens textes et le plus ancien biographe de ce bienheureux sont d'accord sur ce point. Quant au bienheureux lui-même, voici ce qu'en écrit dom Baudot, *Dict. d'hagiographie*, Paris, 1925, p. 355 :

Jacopone, de l'illustre famille Benedetti, naquit à Todi, étudia la jurisprudence à Bologne, contracta une riche alliance et mena une vie toute mondaine dans sa ville natale. En 1268 son épouse mourut subitement. Alors il changea complètement, vendit tous ses biens, entra dans le tiers ordre franciscain, s'exerça aux pratiques les plus austères, fit des actes d'humilité qui l'exposaient à la risée publique. En 1278 il entra chez les frères mineurs, mais ne voulut jamais être élevé au sacerdoce. L'amour divin lui faisait verser sans cesse des larmes : « Je pleure, disait-il, de ce que l'amour n'est pas aimé. » Les ardeurs de sa charité lui inspirèrent des poèmes mémorables, comme le *Stabat* de la Crèche et le *Stabat* du Calvaire qu'on lui attribue. Il eut de grandes épreuves à la fin de sa vie. Il

mourut le 25 décembre 1306. Son corps fut transporté dans l'église des clarisses de Monte-Cristo. Les reliques reconnues en 1433 par l'évêque de Todi furent transférées à Saint-Fortunat de Todi et y sont l'objet de la vénération des fidèles.

5° *Dies iræ.* — Cette prose de la messe pour les défunts comprend dix-sept strophes de trois lignes et une de quatre, la dernière. Les mots : *Pie Jesu Domine, dona eis requiem,* n'en font point proprement partie. Les trois lignes de chaque strophe se terminent par une même rime; la dernière strophe a la même rime pour ses deux premiers vers, et une autre rime pour les deux suivants. Ce sont des lignes ou stiques de huit syllabes.

Les six premières strophes sont la grandiose évocation du jugement dernier et dépeignent la résurrection des morts, puis la comparution devant le Juge suprême à qui rien ne peut être caché. « Que dirai-je alors, malheureux ? Quel protecteur invoquerai-je, quand à peine le juste sera rassuré? » (7e strophe). Viennent ensuite dix strophes, qui sont « un confiant appel à l'infinie bonté et à l'infinie miséricorde, au doux Jésus qui s'est fatigué à nous rechercher, qui nous a rachetés par sa croix, qui a pardonné à Madeleine, qui a exaucé le larron pénitent, et dont l'amour nous remplit nous-mêmes d'espérance. » « Le nom de Jésus passait, a écrit Huysmans, et c'était une éclaircie dans cette trombe; l'univers haletant criait grâce... » La dernière strophe, à quatre lignes, est comme la synthèse de toutes celles qui la précèdent (jugement, pardon).

Lacrymosa dies illa,
Qua resurget ex favilla
Judicandus homo reus.
Huic ergo parce, Deus.

Jour de larmes, où l'homme coupable renaîtra de sa cendre pour être jugé. Ayez donc pitié de lui, ô Dieu!

Les mots : *Pie Jesu Domine, dona eis requiem,* sont l'unique prière que notre *Dies iræ* comprenne pour les fidèles trépassés; ils ne se rattachent à ce qui précède que par un lien peu étroit.

C'est à frère Thomas de Celano, disciple et premier biographe de saint François d'Assise, que l'on attribue communément la composition du *Dies iræ*; d'autres, pourtant, lui disputent cet honneur : le cardinal Frangipani, le cardinal Malabranca, ou encore ledit bienheureux Jacopone de Todi.

J. Bricout.

PROSPER D'AQUITAINE. — Ce n'est pas chose facile de donner la biographie de ce docteur. « On ne connaît avec certitude, ni le lieu ni la date de sa naissance, ni comment il a vécu, ni s'il fut évêque, prêtre ou simple laïque, ni même s'il est saint. » Après cette phrase du début, le chanoine Valentin, essaie de nous dire que Prosper naquit vers 390, étant connu en 431, dans la Gaule et l'Italie, assez avantageusement pour que des prêtres de Gênes l'interrogent sur quelques passages difficiles de saint Augustin. Originaire d'Aquitaine, si l'on en croit les documents, il aurait vécu à Bordeaux, puis séjourné à Marseille. Vers 428 ou 429, il écrit ses deux lettres dogmatiques, l'une à saint Augustin, l'autre à Rufin, puis le *De Ingratis.* Peu après la mort de saint Augustin, il écrit trois opuscules pour exposer la vraie doctrine de ce Père : *Responsiones ad capitula objectionum Gallorum... objectionum Vincentianarum... ad excerpta Genuensium.* Accompagné d'Hilaire, il se rend à Rome pour saisir de la question le pape saint Célestin (431). Hincmar de Reims a cru que Prosper, simple laïque, aurait reçu du pape une délégation spéciale pour combattre l'hérésie dans les Gaules (il s'agissait du semi-pélagianisme); ce que les frères Ballerini déclarent être dénué de preuves. A son retour en Gaule, en 432, Prosper entreprend une campagne contre le livre de Cassien, il écrit le *Contra Collatorem.* De 432 à 440, il s'efface. Fut-il secrétaire du pape saint Léon? Ce fait n'est pas certain. Toutefois c'est à Rome que Prosper écrivit sa *Chronique* en tout ou en grande partie. A partir de 448, on ne voit plus d'ouvrages théologiques de Prosper : rien d'étonnant, ont dit certains auteurs comme Adon, « ayant à composer les lettres de saint Léon, il n'avait plus le temps de travailler pour lui-même », conclusion que des critiques de nos jours refusent d'admettre comme légitime. Le dernier ouvrage de Prosper fut un cycle pascal qu'on n'a pas retrouvé; il s'agissait de défendre la pratique de l'Église latine dans la fixation de la fête de Pâques. Quant à fixer la date de sa mort, c'est chose difficile. Ayant conduit les événements de sa Chronique jusqu'à 455, Prosper est mort après cette date; c'est tout ce que la science est en mesure d'affirmer. — Il n'a pas été évêque, car aucun des écrivains de son temps ou d'une époque rapprochée de la sienne ne lui donne ce titre. Fut-il prêtre? Sans doute le caractère de ses ouvrages convient plus à un prêtre qu'à un laïque; mais au Ve siècle, comme de notre temps, il y a toujours eu des laïques curieux des questions religieuses. La plupart des éditeurs, surtout parmi les modernes, s'abstiennent de lui donner les qualifications d'évêque ou de prêtre. Prosper fut donc simple laïque comme Clément d'Alexandrie, Justin martyr, etc. Quant à la question de sa sainteté officiellement constatée, elle n'est pas encore résolue; les témoignages sont contradictoires. Cependant le martyrologe romain le nomme au 25 juin, mais le confond avec l'évêque de Riez du même nom. « Bref, conclut L. Valentin, Prosper est bien plus célèbre par ce qu'il a écrit que par ce qu'il a fait, sa vraie biographie consiste surtout dans l'étude historique de ses ouvrages. »

L. Valentin, *Saint Prosper d'Aquitaine : Étude sur la littérature latine ecclésiastique au Ve siècle en Gaule,* in-8°, Paris, 1900.

J. Baudot.

PROSTITUTION. — Chargé par l'article 97 de la loi du 5 avril 1884 du maintien du bon ordre, de la sûreté et de la salubrité publiques, le maire a, en matière de prostitution, d'assez larges pouvoirs de police. A Paris, des droits analogues sont réservés au préfet de police, de même qu'au préfet du Rhône dans l'agglomération lyonnaise.

En ce qui concerne les filles qui ne sont pas inscrites sur les registres de la police ou filles isolées, le maire peut enjoindre à toute personne logeant des femmes publiques d'en faire la déclaration à la mairie ou même interdire absolument de les recevoir, etc.

D'autre part, l'article 9 de la loi du 1er octobre 1917 défend d'employer dans les débits de boissons à consommer sur place des femmes de moins de 18 ans, à l'exception de celles appartenant à la famille du débitant. Et l'article 10 de la même loi porte que tous cafetiers, cabaretiers, tenanciers de cafés-concerts et autres débitants de boissons à consommer sur place qui, en employant ou en recevant habituellement des femmes de débauche ou des individus de mœurs spéciales, pour se livrer à la prostitution dans leurs établissements ou dans les locaux y attenants, auront excité ou favorisé la débauche, seront condamnés à un emprisonnement de 6 jours à 6 mois et à une amende de 50 à 500 francs. Ces peines peuvent être portées au double si les femmes de débauche ou les individus de mœurs spéciales appartiennent à la famille du délinquant.

Les prostituées sont soumises, après avoir été inscrites sur un registre, à certaines obligations, notamment à des visites sanitaires périodiques. L'inscription peut être demandée par les filles elles-mêmes ou

ordonnée d'office par l'autorité municipale ou par le commissaire de police. Elle est faite par arrêté municipal, notifié à l'intéressée avec remise de copie,

Le maire peut interdire à toutes les filles publiques, du moins si elles sont inscrites, le racolage par gestes ou par paroles, le stationnement ou la circulation dans les rues ou promenades à certaines heures, etc. Il peut interdire les maisons de passe, ouvertes à la prostitution clandestine. Arrêt du Conseil d'État du 11 avril 1913.

Les maisons de tolérance sont placées sous la surveillance de l'autorité municipale, qui a le droit de fixer les conditions dans lesquelles on peut les ouvrir. Elle peut les cantonner dans certains quartiers, elle doit les éloigner des pensionnats, des églises et des établissements publics, elle a qualité pour les soumettre à toutes les prescriptions que comportent la sécurité et la santé publiques. Titre I^er^ de la loi des 19-22 juillet 1791.

Même autorisées par l'administration municipale, les maisons de tolérance gardent leur caractère immoral, d'où ces conséquences : 1° le payement du prix des débauches et des consommations qui y sont faites ne peut être poursuivi en justice, les conventions étant fondées ici sur une cause contraire aux bonnes mœurs; 2° l'établissement d'une maison de tolérance peut justifier une demande de dommages-intérêts, soit de la part des colocataires de la maison contre le propriétaire qui a consenti à louer une partie de sa maison pour cette destination, soit de la part du propriétaire contre le locataire qui devient tenancier d'une maison de tolérance, soit de la part des voisins contre le propriétaire et le tenancier.

Lucien Crouzil.

Morale et Politique. — Il convient de rappeler ici ce qu'on lit dans saint Thomas, *Sum. theol.* D'abord, un principe général, I^a^ II^æ^, q. CI, a. 3, ad 2^um^ : *Sapientis legislatoris est minores transgressiones* permittere, *ut majores caveantur.* Puis, à propos de la tolérance des rites des infidèles, II^a^ II^æ^, q. X, a. 11, c. : A l'exemple de Dieu, *in regimine humano illi qui præsunt, recte aliqua mala* tolerant, *ne aliqua bona impediantur, vel etiam ne aliqua mala pejora incurrantur; sicut Augustinus dicit* (De ordine, l. II, c. IV, *circa med.*) : « *Aufer meretrices de rebus humanis, turbaveris omnia libidinibus.* » *Sic ergo, quamvis infideles in suis ritibus peccent,* tolerari *possunt... Permettre, tolérer,* et non pas approuver... C'est pour éviter de plus grands maux que l'État peut, en certains cas, *tolérer* les prostituées et par suite, à quelques égards, réglementer la prostitution. Il ne s'ensuit pas que l'État reconnaisse par là même une morale différente pour les deux sexes; ni que la prostitution réglementée soit l'asservissement officiel de la femme; ni qu'un État qui réglemente la prostitution fasse œuvre de proxénetisme et déshonore le pays tout entier. Nous ne parlons que de l'acte même de la règlementation, et non de certains détails, de certains points, qui en peuvent être condamnables et doivent être corrigés.

J. Bricout.

PROTE et **HYACINTHE** étaient deux chrétiens de Rome, et probablement frères. Au service d'une dame romaine, nommée Eugénie, qui versa son sang pour la foi sous Gallien en 260, ils avaient été martyrisés en 257 sous Valérien. Cependant des hagiographes placent seulement leur martyre en 304 sous Dioclétien. Le pape saint Damase en 366 composa une épitaphe qu'il fit placer sur leur tombeau : un peu plus tard on y bâtit une église que le pape Symmaque enrichit de vases précieux. Clément VIII, en 1592, fit transférer leurs reliques dans l'église de Saint-Jean-Baptiste. Leur mémoire est au 11 septembre dans le martyrologe romain.

J. Baudot.

PROTECTORAT FRANÇAIS EN ORIENT. — Le protectorat de la France sur les catholiques d'Orient s'appuie sur un double fondement juridique : les capitulations du gouvernement ottoman et des concessions du Saint-Siège.

1° Les capitulations sont des traités d'amitié intervenus entre la Porte et diverses Puissances. Au lieu d'être soumis à la loi locale, l'étranger ne relève que de son consul et bénéficie de privilèges exceptionnels. Il est affranchi des taxes locales. L'autorité turque ne peut pénétrer dans son domicile sans l'assistance du consul. Il échappe à la juridiction locale pour les litiges avec ses compatriotes ou avec d'autres étrangers; quant à ses contestations avec les Ottomans, elles sont sans doute déférées aux tribunaux locaux, mais il doit être assisté du délégué de son consul ou drogman. La France dispose en outre d'une prérogative exceptionnelle, fondée sur les traités en ce qui concerne les religieux et étendue par la coutume à tous les catholiques : c'est la protection des communautés catholiques dans l'Empire ottoman, en vertu de laquelle nos consuls sont investis du droit d'intervention en ce qui concerne la liberté du culte et de l'enseignement, ainsi que l'inviolabilité des membres de ces communautés.

La capitulation de 1533 intervenue entre François I^er^ et Soliman II ne faisait que généraliser et étendre à tout l'Empire ottoman les règles appliquées en fait d'une part aux chrétiens de la Palestine lors de sa conquête par le calife Omar, d'autre part aux commerçants occidentaux qui, dès avant les Croisades, avaient établi des entrepôts en pays ottoman. Ce traité provisoire fut renouvelé en 1569, 1587, 1597, 1604, 1676. En 1740, le traité devint définitif.

L'Angleterre obtint une capitulation en 1560, 1606, 1625, 1675; la Hollande en 1613; l'Autriche en 1718; la Suède en 1735; l'Espagne en 1782; la Russie en 1785; les États-Unis en 1830; la Belgique en 1838; la Grèce en 1855. Seule, la capitulation française contient le protectorat des intérêts catholiques en Orient.

Le gouvernement turc avait dénoncé les capitulations le 9 septembre 1914; le traité de Sèvres (art. 261) les maintenait néanmoins formellement, mais le traité de Lausanne (24 juillet 1923) en accepta l'abrogation (art. 28).

2° Reconnaissance du protectorat français par le Saint-Siège. Notre protectorat fut reconnu par la circulaire *Aspera rerum* de la Propagande du 22 mai 1888, puis par la lettre publique de Léon XIII au cardinal Langénieux (20 août 1898). On a appris, depuis, que, par cette lettre destinée à répondre à la démarche de Guillaume II qui, en 1898, préparait sa grande manifestation à Jérusalem, l'illustre pontife avait voulu parer le coup : voilà pourquoi le pape s'était fait interroger par un comité français dans le but de répondre solennellement.

Le *Livre Blanc* publié par ordre de Pie X en 1906 contient une étude d' « Un prélat romain » qui n'est autre que le Cardinal Gasparri. Elle répond à cette question :

Pourquoi, malgré le droit de chaque Puissance à protéger ses propres sujets, malgré la concession faite par la Porte à diverses Puissances dans ses traités internationaux, le Protectorat catholique dans tout l'Orient appartient-il presque exclusivement à la France? — Cela dépend uniquement du Saint-Siège et ne peut dépendre de nul autre. En premier lieu le Pontife romain a conféré à la France, qui l'a accepté, le mandat ou la mission de protéger dans tout le Levant (à l'exception des lieux réservés à l'Autriche) les personnes et les institutions catholiques quelle que soit leur nationalité. Il a en outre obligé les catholiques d'Orient

à recourir aux agents diplomatiques et consulaires français et leur a défendu de faire appel à d'autres, sauf exception pour les endroits où l'Autriche exerce le protectorat.

Enfin une lettre du cardinal Gasparri, secrétaire d'État, au baron Denys Cochin, du 26 juin 1917, expose la même doctrine :

Il est utile de rappeler que le Protectorat français repose sur un triple fondement : 1° les capitulations; 2° l'ordre donné par le Saint-Siège aux communautés religieuses du Levant de s'adresser pour le protectorat à la France; 3° quelques prérogatives accordées par le Saint-Siège à la Nation française en raison des mérites acquis par la France en Orient dans le cours des siècles. — 1. Les capitulations... En vertu des capitulations la France a le droit de protéger auprès des autorités ottomanes tous les catholiques latins qui se trouvent dans le Levant... et par la force de l'usage et de la jurisprudence établie... les catholiques aussi du rite oriental. — 2. L'ordre donné par le Saint-Siège. Tous les religieux et religieuses de rite latin en Orient sont obligés, par ordre formel du Saint-Siège, de demander, en cas de besoin, protection au représentant de la France et de la France seulement. — 3. Les prérogatives. Quelques honneurs ou privilèges spéciaux sont réservés dans les mêmes lieux quasi exclusivement au représentant de la France, considérée comme protectrice de l'Église catholique... Je m'empresse de dire que le Saint-Siège ne fera rien en ce qui le concerne pour abolir ou diminuer en quelque manière que ce soit, le Protectorat de la France.

La Sublime Porte accordait en 1854 un firman « concernant la répartition des divers sanctuaires du Saint-Sépulcre entre les Latins, les Grecs et les Arméniens ». Ce *statu quo* des Lieux saints reçut en 1856, au lendemain de la guerre de Crimée, une consécration plus solennelle et plus effective. Enfin le traité de Berlin (13 juillet 1878) contient le célèbre article 62 : « Les droits acquis à la France sont expressément réservés, et il est bien entendu qu'aucune atteinte ne saurait être portée au *statu quo* dans les Lieux saints. »

En fait, le protectorat français s'étendait, outre les communautés françaises de Palestine, sur le patriarcat latin et ses missions, les sœurs indigènes du Rosaire, les frères de Saint-Jean de Dieu, les sœurs de l'*Hortus conclusus*, les Grecs catholiques, les Syriens, les Maronites.

Dans les négociations qui ont précédé la reprise des relations avec le Vaticant une des instructions données à notre représentant fut celle-ci :

La France affirme son désir de continuer sa politique traditionnelle de protection des catholiques en Orient et revendique, comme contre-partie naturelle, la conservation des prérogatives et privilèges constamment reconnus par l'Église aux représentants officiels de la France en Palestine, en Syrie, à Constantinople et dans tout le Levant. La France montre le même souci du maintien de ses droits en Extrême-Orient, et d'une façon générale partout où ses intérêts et ceux du Saint-Siège se trouvent en présence.

Aussi peut-on s'étonner de l'extrême légèreté ou de l'ignorance d'un président du Conseil (M. Herriot) qui, dans un discours prononcé à la Chambre des députés, proteste contre « un sophisme historique ». D'après lui, le Protectorat d'Orient dériverait non de la bienveillance du souverain pontife, mais uniquement des traités internationaux. Le pape n'aurait fait que reconnaître notre droit. — Parole des plus dangereuses, si elle avait été prise au sérieux, car le droit issu des traités internationaux disparaissait à la suite du traité de Sèvres, mais les concessions du Saint-Siège subsistaient puisqu'elles n'émanaient que de sa seule volonté.

Le projet britannique sur la Palestine abrogeait tous nos privilèges sur ce pays :

Art. 8. — Les immunités et privilèges des étrangers, y compris les avantages de la juridiction et de la protection consulaire, tels que les assuraient jusqu'ici les capitulations ou la coutume dans l'empire ottoman, sont définitivement abrogés en Palestine.

Art. 13. — Le mandataire assume toutes les charges qu'entraînent les Lieux saints et établissements ou terrains religieux de Palestine, y compris celle de maintenir les droits actuels, d'assurer libre accès aux Lieux saints, établissements et terrains religieux, ainsi que le libre exercice du culte, tout en satisfaisant aux exigences de l'ordre public et de la décence.

Le Saint-Siège, s'estimant lésé, adressa une protestation auprès du Conseil de la Société des Nations (4 juin 1922). Sans s'opposer au principe du mandat confié à la Grande-Bretagne, « ayant eu à maintes reprises déjà à se louer de l'esprit de justice et d'impartialité de cette nation », il constate que « les droits des Confessions chrétiennes et spécialement des catholiques ne seraient pas suffisamment sauvegardés » et refuse d'accepter l'article 14. Cet article fut d'ailleurs modifié avant d'être adopté par le Conseil de la Société des Nations.

Le 19 juin 1923, M. Poincaré, président du Conseil, pouvait dire au Sénat : « La question des Lieux saints n'est point encore résolue... Les pourparlers sont en cours et nous défendrons, bien entendu, de tout notre pouvoir, les droits traditionnels de la France. De même à Constantinople, nous veillerons à la sauvegarde de nos intérêts nationaux. Le Saint-Siège s'est du reste engagé, vis-à-vis de nous, d'une façon formelle, le 23 mars 1920, à ne rien modifier de l'état de choses ancien sans en conférer avec nous. »

La question des honneurs liturgiques rendus aux représentants de la France en Orient vient d'être résolue (décembre 1926) par deux accords signés par le nonce Mgr Maglione et le ministre des affaires étrangères M. Briand. En Turquie, en Irak, en Palestine et en Syrie, malgré l'abolition des capitulations, le Saint-Siège consent à maintenir en faveur de nos représentants le privilège des honneurs liturgiques, tout en réduisant à trois le nombre des fêtes religieuses à l'occasion desquelles ces honneurs seront rendus. Il maintient ce même droit dans les pays, Égypte, Bulgarie et Perse, où le régime capitulaire est actuellement en vigueur. Il est convenu que ces faveurs cesseraient le jour où la France ne serait plus représentée au Vatican.

Notons enfin que, le 14 juin 1924, un anglais, Mgr Kean, a été nommé auxiliaire du patriarche de Jérusalem.

— Lors de la nomination d'un délégué apostolique en Chine (1922), le gouvernement français ayant manifesté une certaine émotion, le Saint-Siège lui donna tout apaisement en déclarant qu'il ne voulait attenter d'aucune manière aux droits traditionnels du Protectorat français en Extrême-Orient.

René Hedde.

PROTESTANTISME, nom collectif des Églises issues de la Réforme. Son opposition dogmatique au catholicisme a été exposée et discutée à l'article Église, t. II, col. 1056-1074. Il reste à présenter ici, comme on l'a fait pour l'orthodoxie orientale, *ibid.*, col. 1099-1113, les considérations préalables, d'ordre apologétique, qui permettent, avant tout examen intrinsèque, d'en préjuger la valeur. — I. Origine du protestantisme. II. Positions doctrinales du protestantisme. III. Le protestantisme et la loi d'unité. IV. Le protestantisme et la loi de sainteté. V. Le protestantisme et la loi d'universalité. VI. Le protestantisme et la loi d'apostolicité.

I. Origine du protestantisme. — Une légende complaisante, que les partis pris confessionnels des uns et l'ignorance des autres maintiennent à la hauteur d'un dogme, veut que le protestantisme soit la réaction des consciences chrétiennes contre la décadence de l'Église, en vue de retrouver le pur Évan-

gile. D'où il faut retenir l'aveu que la Réforme représente une rupture violente avec le passé, une véritable révolution ecclésiastique. Quant à son origine, elle procède d'un ensemble complexe de causes, où le réel vient de beaucoup réduire la part de l'idéal.

Personne ne conteste que l'Église, au commencement du XVI^e siècle, souffrît de nombreux et graves désordres. Les énormes richesses du clergé entraînaient leur cortège habituel de luxe, de paresse et d'inconduite. Par suite, l'opulence des bénéfices affaiblissait l'esprit de foi chez leurs possesseurs, tandis que l'amour et le respect du peuple chrétien n'allaient plus à ces prélats grands seigneurs, à ces moines oisifs trop oublieux de leurs devoirs. La papauté, dont le schisme d'Occident avait si fort ébranlé le prestige, achevait de le perdre, soit auprès de la masse par ses exigences financières toujours croissantes, soit auprès de l'élite par la sécularisation notoire de ses mœurs et de son action. Depuis les sectes pseudo-mystiques du Moyen Age jusqu'à la révolte péniblement réprimée de Jean Hus, l'indignité de la hiérarchie formait un thème d'autant plus facile à exploiter que cette « réforme dans le chef et dans les membres » dont on parlait toujours ne se réalisait jamais.

En attendant, des forces nouvelles travaillaient les âmes. Depuis longtemps, la mystique entretenait le goût facilement dangereux d'une piété individuelle, toute faite d'union intime à Dieu, d'obéissance à l'appel de l'Esprit-Saint, au détriment des pratiques extérieures. La Renaissance, en remettant en honneur l'antiquité, donnait aux esprits cultivés l'amour de l'Écriture et du christianisme primitif, qui devenaient aisément des armes contre les institutions du présent. A ces tendances novatrices ne s'opposait plus qu'une scolastique déchue, sans intérêt et sans vie. C'est pourquoi les humanistes n'avaient que mépris pour les hommes et les choses du Moyen Age, cependant que leur culture les poussait à chercher dans le passé lointain de l'Église les éléments d'une restauration. En France notamment, Lefèvre d'Étaples et son groupe entretenaient de toutes leurs forces le désir d'une réforme dont leur plume érudite esquissait déjà le plan.

Si ces divers facteurs formaient un milieu favorable à l'éclosion d'idées subversives, ils n'auraient pas suffi à en assurer le succès. Car humanistes et mystiques unissaient, d'ordinaire, à leurs hardiesses l'attachement le plus sincère à l'Église et la trop réelle corruption de celle-ci restait, pour la plupart de ses fidèles, une cause de souffrance plutôt qu'un ferment de révolution. Aussi les sectes médiévales, tant qu'elles furent livrées à elles-mêmes, ne prirent-elles qu'une faible extension. Il fallut à l'hérésie de Jean Hus l'appui matériel et moral d'une nationalité en effervescence pour qu'elle devînt un danger. De même, seules des causes politiques ont pu faire réussir la Réforme, que les causes morales et religieuses avaient par ailleurs préparée.

En effet, le statut du monde médiéval avait subi de profondes transformations. Sur les ruines de l'antique chrétienté, le XIV^e et le XV^e siècles avaient vu s'élever les nations modernes, serrées autour de leurs souverains et jalouses de leur autonomie. Il avait fallu pour cela se soustraire tout d'abord à la suprématie politique de la papauté; mais le même mouvement allait aussi menacer son autorité spirituelle. Car tous les États se modelaient alors sur l'absolutisme païen : la rupture avec la papauté devenait, en conséquence, une bonne aubaine, qui permettrait de mettre la main sur le gouvernement de leurs Églises décapitées.

Nulle part ces causes n'étaient plus actives qu'en Allemagne, qui allait être le foyer immédiat de la Réforme. Qu'on y ajoute le vieux levain d'un nationalisme excité contre la race latine et désireux de prendre sur Rome la revanche de Canossa, la présence d'une aristocratie turbulente et toujours prompte aux mauvais coups susceptibles d'accroître ses maigres ressources. Le terrain était prêt pour un agitateur qui saurait coaliser toutes ces énergies : ce fut le rôle de Luther.

Ame à la fois mystique et sensuelle, également violente dans les sentiments les plus opposés, une fois acquis par les détresses de son expérience personnelle à l'idée que la justification du pécheur se fait par la foi seule sans les œuvres, il se mit à dénoncer âprement le système contraire. Ce qui l'amenait à rejeter, avec une logique implacable, les observances monastiques, les lois ecclésiastiques, les sacrements dans la mesure où ils en procèdent, et, en fin de compte, l'autorité même de l'Église qui les consacre. A quoi il opposait une religion individualiste, qui invite l'âme à communiquer directement avec Dieu sans l'intermédiaire des sacerdoces et des rites. Vaste programme qui touchait à toute la conception de la foi ainsi que de la vie chrétienne, et dans le développement duquel entraient logiquement la critique la plus acerbe des institutions existantes et l'appel à l'Écriture comme à la règle suprême qui domine et juge toute doctrine humaine.

Or, au service du nouvel « Évangile », Luther mettait, avec le renom de sa culture qui devait lui rallier les doctes, tous les dons du tribun : éloquence véhémente, plume féconde et acérée, verve abondante et populaire qui le rendait capable d'unir aux effusions pieuses les pires grossièretés, tempérament porté aux extrêmes et que ne déroutait aucune contradiction. Aussi les paroles et les gestes de ce moine en révolte prirent-ils de bonne heure les proportions d'un événement

En 1517, il s'élevait contre le scandale des indulgences; en 1518, il en appelait au pape « mieux informé », puis au concile général; en 1519, à la dispute de Leipzig, il repoussait toute autorité dogmatique d'ordre humain; en 1520, il brûlait publiquement la bulle d'excommunication lancée contre lui par Léon X. Cependant, à sa voix, le peuple envahissait les églises pour y détruire les statues des saints, les objets du culte et autres insignes de l'idolâtrie papiste, les prêtres supprimaient les cérémonies saintes et inauguraient des messes en langue allemande, les moines abandonnaient leurs cloîtres pour courir au mariage, serfs et seigneurs s'emparaient des biens d'Église, tandis que, à son exemple, surgissaient un peu partout des « prophètes » qui répandaient hardiment la nouvelle réforme. Entre temps, les lettrés applaudissaient le novateur et l'encourageaient de leurs écrits, la noblesse allemande répondait à son appel (1520) en lui assurant le secours de ses armes, et, quand il était mis au ban de l'Empire (1521), le prince électeur de Saxe se constituait son protecteur.

Il avait suffi de quatre ans pour que, dans l'Allemagne entière, la révolution religieuse fût déchaînée. Mais elle ne tarda pas à dégénérer en guerre civile. Devant les désordres qui se multipliaient, devant surtout la révolte des paysans anabaptistes (1524-1525), Luther n'eut pas d'autre ressource que de recourir au bras séculier. La victoire, en effet, resta aux princes et le résultat fut que ceux-ci reçurent ou prirent mandat d'organiser désormais les Églises. C'est la Saxe qui donna l'exemple, sous l'impulsion personnelle de Luther (1526-1528) : les autres villes ou pays suivirent et la Réforme prétendue évangélique fut administrativement canalisée en Églises d'État.

Sous l'action des mêmes causes, la sécularisation

de l'Église catholique fut introduite en Suède par Gustave Wasa (1527), en Danemark et en Norvège par Christian III (1536). Plus indépendant des pouvoirs civils dans son origine et sa propagande, le calvinisme ne parvint cependant à quelque importance que grâce à l'appui des républiques suisses ou des princes d'Orange dans les Pays-Bas. C'est également la politique royale qui fut l'ouvrière de la Réforme anglo-saxonne, avec son double aboutissement : anglicanisme épiscopalien en Angleterre, presbytérianisme calviniste en Écosse, l'un et l'autre érigés en « Églises établies » à la place de l'Église catholique déchue et proscrite.

Pour une société d'ordre humain, pareille genèse, où apparaît si grande la part des passions et des intérêts, serait à elle seule une médiocre garantie. Mais, quand on pense à ce que signifie l'Évangile et à ce que doit être, en conséquence, une Église digne de ce nom, des origines aussi troubles ne sont-elles pas pour la conscience chrétienne une insurmontable pierre d'achoppement? Elles laissent aux héritiers des Réformateurs la double charge d'une rupture à justifier et de lourdes tares à couvrir.

II. Positions doctrinales du protestantisme. — En apparence, le protestantisme ne semblait et ne voulait être qu'une réforme. Toutes ses positions initiales sont commandées par ce postulat.

A cette conception il doit tout d'abord son caractère essentiellement négatif et polémique. Car on n'est en droit de réformer que ce qui en a besoin. Dès lors, le protestantisme est appelé à chercher dans les défauts de l'Église son premier et nécessaire point d'appui. Son histoire montre avec quelle ardeur et quelle persévérance il s'est acquitté de cette tâche. Ce ne sont pas seulement les initiateurs de la Réforme qui, dans le premier feu de la controverse, ont jeté sur tout ce qui est proprement catholique la diffamation et l'injure. A leur suite, ses plus graves théologiens, voire même ses symboles officiels, ont abondamment repris cette tradition de satire. Corruption pratique de l'Église par les vices de ses membres, erreurs dogmatiques par la substitution de doctrines humaines à la parole authentique de Dieu, déchéance morale par le triomphe du pharisaïsme et des rites idolâtriques sur la religion en esprit et en vérité, affadissement religieux par l'oubli du Christ et la méconnaissance de la foi au profit de vaines pratiques : l'établissement de toutes ces thèses agressives est pour le protestantisme une question de vie ou de mort.

Mais cette méthode sous-entend qu'une fois purifiée de ses abus et rétablie par cette opération radicale dans son type primitif, la vieille Église sera redevenue la digne épouse du Christ. Le catholicisme est comme un arbre surchargé de frondaisons parasites, dont il faut émonder les branches sans qu'il soit nécessaire d'en arracher la tige.

Aussi le christianisme renouvelé selon les formules de la Réforme gardait-il, en somme, tous les traits essentiels de l'ancien. Il se fonde sur l'idée d'une révélation surnaturelle due au Fils de Dieu fait homme, d'un rachat miséricordieux de nos âmes pécheresses dont la croix du Sauveur fut l'instrument : double foi qui se conserve pour nous dans le trésor d'Écritures inspirées. L'appropriation de cette grâce de salut demande la foi, la vie chrétienne, l'appartenance à l'Église et la réception d'un certain nombre de sacrements.

En conséquence, la religion réformée reste, comme avant, à base de dogmes : dogmes traditionnels de la Trinité, du péché originel, de l'Incarnation, de la Rédemption; dogme nouveau de la justification par la seule foi. Dans cette voie, chaque secte se croit en mesure d'établir la vérité divine contre les dissidents, et rien n'est suggestif comme cette belle confiance qui arme les luthériens contre les calvinistes et réciproquement, tandis que les uns et les autres se dressent d'un commun élan contre les anabaptistes, les catholiques ou les sociniens.

Sur ces dogmes s'épanouissent encore des rites : il y a place pour des assemblées liturgiques; on y pratique un baptême, une cène, voire même, chez les luthériens, une cérémonie de l'absolution. Au service des uns et des autres préside toujours une hiérarchie : les Églises anglicane et scandinave ont gardé des évêques; l'Église luthérienne les a seulement transformés en fonctionnaires dénommés « surintendants »; l'Église calviniste elle-même est régie par des consistoires qui élaborent des règlements disciplinaires et des confessions de foi, veillent sur la pureté des doctrines aussi bien que des mœurs. Quelles que soient les différences très graves qui séparent en tout cela le protestantisme du catholicisme, leur type fondamental n'en est pas moins le même : c'est dans le moule de l'Église que l'esprit de la Réforme s'est coulé.

Mais ce corps de belle apparence portait en lui-même un principe de dissolution. La foi chrétienne y reposait sur le libre examen, dont les réformateurs avaient fait un levier contre le dogme catholique : il ne tarderait pas à soulever le fragile rempart du dogme protestant. De même, la vie chrétienne et ecclésiastique y était confiée à l'initiative des consciences individuelles : elles sauraient bientôt se passer des assujettissements sociaux et rituels que l'inconséquence du premier jour prétendait encore leur imposer.

Il a fallu trois siècles pour que ces germes fissent leur œuvre; mais elle s'étale maintenant aux yeux de tous. C'est désormais un lieu commun, chez les protestants, de reconnaître que Luther et ses émules ont arrêté la Réforme à mi-chemin et que le XIXe siècle seul devait lui donner son plein épanouissement. En effet, le protestantisme se présente aujourd'hui comme une religion assez accommodante pour hospitaliser toutes les croyances et plus encore toutes les incroyances. De l'antique orthodoxie il est passé rapidement au rationalisme négateur du surnaturel, puis au libéralisme agnostique pour qui tous les dogmes s'évanouissent devant la foi et tous les rites devant « la religion de l'esprit ».

Sous cette forme nouvelle, le protestantisme n'a d'ailleurs, en général, rien abdiqué de ses préventions anti-catholiques. Mais, la chute des vieux cadres aidant, il arrive parfois à ses historiens de reconnaître les racines profondes que les institutions les plus caractéristiques de l'Église ont dans le passé chrétien, tandis que les plus fervents de ses apôtres en regrettent le bienfait et s'efforcent parfois de les ressusciter.

Ces positions de la Réforme et l'évolution qu'elles ont déterminée dans son sein constituent déjà une présomption en sa défaveur. Son côté négatif lui impose l'odieux de ne pouvoir s'établir qu'au prix d'une polémique fratricide. Et cette pénible tâche devient une faiblesse dans la mesure même où elle réussit. Il est déjà rare que, dans un organisme social, les révolutions soient une source d'ordre et un signe de santé. Que dire dans l'ordre chrétien, où les novateurs assument la formidable prétention de reprendre l'œuvre de Dieu au nom de Dieu même après une carence de quinze siècles?

Sous prétexte de revenir à l'Évangile, il est d'ailleurs certain que la Réforme représente, en réalité, une création originale, celle du christianisme individualiste. De cette création il s'agit pour elle de justifier le principe ainsi que les résultats, avec la perspective de se heurter de toutes parts à d'inextricables

contradictions. Son dogmatisme initial n'est-il pas la condamnation du libéralisme effréné dont ses panégyristes veulent aujourd'hui lui faire gloire? Et l'invasion irrésistible de celui-ci ne suffit-elle pas à démentir les assurances présomptueuses qu'elle affichait à ses débuts?

Détruire est une tâche relativement aisée : la valeur de la Réforme doit se mesurer à la qualité de ses constructions. On pouvait pronostiquer d'avance combien serait précaire l'édifice élevé par ses soins : l'expérience le montre déjà caduc.

III. Le protestantisme et la loi d'unité. — Il reste à vérifier cette première impression en appliquant au protestantisme ces notes et propriétés qui, au double point de vue traditionnel et rationnel, forment les lois constitutives de toute société qui se dit l'héritière du Christ. Voir Église, t. II, col. 1044-1050. L'unité, la sainteté, l'universalité et l'apostolicité sont si bien les traits distinctifs qui doivent appartenir à l'Église véritable que les apologistes de la Réforme, tout en s'attachant de préférence à d'autres critères, n'ont rien négligé pour lui obtenir le bénéfice de ceux-ci. Nulle part leur impuissance n'est plus manifeste que pour la note d'unité.

Le caractère le plus apparent de la Réforme est son émiettement en Églises distinctes, toujours indépendantes et parfois ennemies les unes des autres. Ici l'individualisme s'est manifesté dès les premiers jours par la constitution des grandes communautés rivales, de type luthérien, zwinglien, calviniste, anglican, presbytérien. Or, non seulement ces Églises n'avaient de l'une à l'autre aucune relation organique, mais seul l'État parvint à établir une union administrative entre les membres de chacune d'elles, tandis qu'à leurs côtés s'organisaient déjà librement des groupes de non-conformistes.

Bien loin d'atténuer cet état de choses, les siècles n'ont fait que l'accentuer. Car les Églises initiales gardent toujours la même autonomie, cependant que le nombre des sectes ne cesse de croître, surtout aux États-Unis, dans des proportions qui défient toute statistique : c'est par plusieurs centaines qu'il faudrait sans doute les compter. Au lieu d'un corps compact, le protestantisme ne présente plus qu'une poussière de cellules séparées et prêtes à se fractionner encore à la moindre occasion. Ce qui non seulement l'oblige à reléguer dans le monde idéal cette Église unique, ce corps terrestre du Christ dont parlait saint Paul et que le catholicisme se fit toujours un devoir de réaliser, mais le condamne pratiquement à la dispersion des efforts et l'expose aux plus funestes divisions.

Plus grave encore est le déficit de la Réforme dans l'ordre doctrinal. Constituée en vue de rétablir le pur Évangile, elle n'a su en donner, dès le premier jour, que des interprétations contradictoires. Unies contre l'Église catholique, les grandes confessions protestantes sont déjà profondément divisées entre elles sur les points les plus essentiels : ainsi l'anglicanisme garde l'épiscopat que les autres repoussent; le luthéranisme admet la présence réelle qui est niée par le calvinisme. Souvent même l'accord est très difficile entre les fondateurs de chacune, ainsi qu'en témoignent les controverses sacramentaire et antinomiste qui se déchaînent entre les disciples immédiats de Luther. Élaborés dans ces conditions pénibles, les symboles officiels de foi ne sont guère que des compromis, où l'on sent percer l'incertitude et la contradiction. Dans l'histoire de ces « variations » Bossuet trouvait avec raison un argument efficace contre la Réforme : il n'a rien perdu de son actualité.

Encore est-il que les premiers réformateurs étaient d'accord sur l'existence d'une révélation divine et les grandes lignes de son contenu. Ce dogmatisme s'est rapidement effrité sous les coups de la critique, pour faire place au subjectivisme le plus complet. Pour la plupart des protestants actuels, ce ne sont pas seulement les confessions de foi du XVI^e^ siècle, mais les symboles de la primitive Église qui ont perdu toute valeur et l'Évangile lui-même qui se dépouille de son caractère surnaturel. Il n'est pas de vérité chrétienne qui ne soit battue en brèche par des écoles importantes et l'on en trouverait difficilement une seule qui fût l'objet d'une adhésion unanime. La personnalité de Dieu et l'immortalité de l'âme n'ont-elles pas ouvertement leurs négateurs?

Ce fait notoire n'accuse pas seulement le désarroi des croyances individuelles : il atteint l'institution même qui l'autorise après l'avoir provoqué. Le protestantisme, en effet, s'est constitué sur la base du libre examen. Par où il croyait uniquement libérer les âmes de la discipline catholique : c'était, en réalité, introduire un principe d'anarchie qui devait finir par emporter toute foi chrétienne. Retardée au début par un reste d'attachement instinctif à des traditions séculaires, cette évolution ruineuse apparaît aujourd'hui dans son implacable virulence : le protestantisme est jugé par là comme l'arbre à ses fruits.

Or à ce mal il n'y a pas de remède possible. Car il est chimérique de compter sur un assainissement automatique : normalement les forces dissolvantes doivent continuer leur travail, de sorte que l'orthodoxie, même réduite à son minimum, est condamnée à survivre seulement dans des cercles de plus en plus restreints, et encore sous forme de simple opinion individuelle. Quant aux autorités ecclésiastiques, dans la mesure où le protestantisme en conserve, outre qu'elles ont perdu le goût des interventions doctrinales, elles ne sauraient imposer de décisions sans contredire aux principes essentiels de la Réforme. Ainsi les Églises protestantes sont nécessairement vouées au chaos, sans pouvoir exiger de leurs adeptes le moindre conformisme, ni réduire l'audace ou l'extravagance de leurs pensées. Ce n'est pas seulement l'unité de fait qui manque au protestantisme, mais la possibilité même de l'établir.

Pour échapper à ce reproche, les anciens apologistes protestants ont imaginé de dire qu'il suffit de l'unité sur les « points fondamentaux ». Refuge précaire; car, faute de magistère obéi, l'aire de ces « points fondamentaux » est fatalement appelée à se rétrécir : de nos jours, combien voudraient encore y faire entrer le divinité du Christ? Au demeurant, pour qui admet une révélation divine, il ne saurait être question de choisir entre ses éléments : le seul devoir du chrétien est de l'accepter tout entière avec une religieuse soumission.

Aujourd'hui les protestants vantent plutôt le bienfait de la libre croyance. Singulière destinée de chrétiens qui aboutissent à la complète liquidation de tout le christianisme traditionnel. Entre les membres de l'Église on se contente d'une vague communauté d'esprit et de cœur compatible avec toutes les divergences. Ce qui est une manière de lâcher toute foi positive, et par conséquent, d'ériger en idéal le désordre même qu'il faudrait guérir. « La variété dans l'unité, a dit Agénor de Gasparin, cité dans G. Goyau, *Une Ville-Église*, t. II, p. 71, ce n'est qu'un salut adressé à nos péchés favoris. » A la ruine de l'unité la Réforme joint la responsabilité bien plus grave d'en avoir perdu le sens.

Cette lacune manifeste a, de tout temps, donné beau jeu aux controversistes catholiques. Dans le sein même du protestantisme, beaucoup d'âmes en éprouvent un obscur malaise, qui fut pour plusieurs le point de départ de la conversion.

IV. Le protestantisme et la loi de sainteté. — Si, du point de vue protestant, l'unité peut, à la rigueur, sembler un de ces concepts élastiques dont il suffirait de retenir l'esprit, il n'en est pas de même pour la sainteté. Elle appartient à ces fins essentielles de l'Église sur lesquelles aucune conscience chrétienne ne saurait admettre de transaction.

De l'importance décisive qui revient à cette note il n'y a pas de plus clair aveu que les efforts déployés par les apologistes du protestantisme pour montrer qu'elle manque à l'Église catholique. Ce sont les abus de celle-ci qui auraient provoqué la généreuse révolte des réformateurs et en seraient encore aujourd'hui la justification. Or, pour ne rien dire ici de ce que ces sortes de polémiques ont de déplaisant et du pharisaïsme qu'elles risquent d'entretenir, comment ne pas apercevoir l'insuffisance logique de la méthode qui les inspire? En admettant que tous les reproches prodigués au catholicisme fussent fondés et au delà, il n'en résulterait rien pour la qualité de l'Église rivale qui s'applique à les dénoncer. Non seulement il faut à celle-ci des preuves positives pour montrer que l'esprit de Dieu est en elle, mais l'âpreté même de ses invectives contre l'Église catholique lui impose l'obligation de prouver qu'elle a fait mieux.

Or il n'est tout d'abord pas contestable que le protestantisme a entamé les forces vives de l'Église. Tout y est ordonné en vue d'une sanctification purement individuelle. A l'Église revient tout juste la mission de prêcher la parole de Dieu, et encore chacun la peut-il puiser directement dans les saints Livres; mais elle n'est plus par elle-même un organe de vie spirituelle. Elle dispose encore de quelques sacrements, mais réduits en importance plus encore qu'en nombre; car ils n'ont pas d'autre but que d'exciter la foi des fidèles, qui peut, au demeurant, s'en passer. Par définition, elle n'a pas d'institutions salutaires à fournir, ni de préceptes à imposer. Dans la conception protestante, le « corps du Christ » n'a plus d'action qui lui soit propre : il n'est qu'une résultante des cellules dont il est composé.

Sur ce terrain individuel où il se cantonne délibérément, le protestantisme bénéficie, à n'en pas douter, de la sève évangélique. L'Église est assez généreuse pour se réjouir, avec saint Paul, Phil., I, 16-18, « que le Christ soit annoncé », fût-ce « dans un esprit de contention », et sa foi lui permet d'attendre sans étonnement qu'il en résulte quelque bien. Mais il ne s'agit là que de la valeur inhérente au christianisme comme tel : le problème est d'apprécier celle du type spécifique dont la Réforme est historiquement l'auteur.

A cet égard, le protestantisme est tout d'abord desservi par quelques-unes de ses doctrines les plus essentielles. Sa dogmatique est tout entière dominée par la conception pessimiste d'une corruption totale de l'homme, qui entraîne la négation du libre arbitre et la justification par la foi sans les œuvres : comment n'en résulterait-il pas un affaiblissement du ressort moral? Dans l'ordre pratique, la suppression radicale des conseils évangéliques ne peut que nuire au développement de la vie parfaite. L'hostilité aux pratiques extérieures, au culte de la Vierge et des saints, est évidemment faite, sous prétexte d'épurer la religion, pour tarir les sources de la piété, et l'émancipation des lois ecclésiastiques a toutes chances d'être une prime à la tiédeur. Il n'est pas jusqu'à la prétention de communiquer directement avec Dieu, quand elle n'a plus le contrepoids de l'autorité, qui ne soit une perpétuelle occasion d'illuminisme.

C'est aux débuts de la Réforme, alors qu'elle aurait dû produire en plus grande abondance les fruits de sainteté, que ses doctrines montrèrent davantage leurs néfastes effets. Le nouvel Évangile se manifesta régulièrement par le pillage des monastères et des églises, le mariage des prêtres et des religieuses. Quand il rencontrait des résistances, il déchaîna des révoltes et des guerres civiles. Au milieu de ces bouleversements sociaux, la vie chrétienne et la morale commune subirent une baisse notable, qu'il arrivait à Luther lui-même de constater amèrement et que les témoins contemporains ne manquèrent pas de mettre en corrélation avec le dogme de la justification par la seule foi.

A la Réforme officielle il faut d'ailleurs ajouter les excès commis par les sectes. L'anabaptisme se traduisit par la plus violente des révolutions agraires; Jean de Leyde et ses prophètes anticipèrent à Münster les sinistres exploits de la Terreur. Bien qu'aussitôt désavoués par Luther et cruellement réprimés par les princes, ces désordres n'étaient pas moins dans la logique du protestantisme et peuvent légitimement servir à le juger.

Cette répression elle-même eut d'ailleurs pour résultat de mettre la Réforme entre les mains du pouvoir civil : ce qui, pour des Églises chrétiennes, est la plus douloureuse des abdications. Toutes proportions gardées, cette évolution du protestantisme en Allemagne se produisait également dans les autres pays. De même que l'histoire de la primitive Église atteste sa transcendance, celle des origines de la Réforme signe sa condamnation.

Il est vrai que ce torrent dévastateur s'est depuis longtemps endigué; mais les Églises qu'il submergea portent, encore aujourd'hui, la trace de ses ravages. Elles ne sont pas seulement privées de ces fleurs délicates du mysticisme chrétien que sont les institutions religieuses et la sainteté héroïque; mais, de l'aveu des protestants eux-mêmes, l'atonie paralyse les Églises officielles : l'absence de pratiques obligatoires et la froideur du culte favorisent l'indifférence des masses; la crise croissante de la foi dévie vers les œuvres purement philanthropiques le zèle des élites. Il n'est pas peu significatif de constater que les Églises qui cherchent à se régénérer, comme l'Église anglicane ou la Haute-Église allemande, le font en retournant aux méthodes catholiques : fréquentation des sacrements, institution de solennités rituelles, rétablissement des ordres religieux. Des calvinistes français n'ont-ils pas naguère décidé la création d'une confrérie pieuse sur le modèle du tiers ordre franciscain? Quant aux sectes dissidentes, leur vitalité est le plus souvent éphémère ou s'épuise en manifestations excentriques.

Pour se démontrer la sainteté de leurs Églises, les protestants aiment recourir aux bienfaits spirituels dont elles leur procurent l'expérience. Ce critère mystique peut suffire à entretenir la bonne foi individuelle; mais il est trop précaire et subjectif pour prêter à des conclusions générales. La doctrine catholique autorise à reconnaître la réalité de ces grâces sans qu'elles signifient l'approbation du système qui en est accidentellement l'occasion. D'autres ont invoqué la prospérité dont jouissent les nations protestantes. Mais, en admettant qu'elle fût incontestable et définitive, il faudrait un étrange pharisaïsme pour accorder à ce fait un caractère religieux.

Rien donc n'autorise le protestantisme à voir dans la qualité de ses principes ou de ses résultats une marque spéciale d'origine transcendante, moins encore à se classer, de ce chef, au-dessus de l'Église catholique. Au lieu de mettre en valeur le capital chrétien, il l'a plutôt appauvri. Le sentiment de ce déficit spirituel a suffi pour ramener des âmes généreuses à l'Église où le Christ est le plus honoré.

V. Le protestantisme et la loi d'universalité. — Autant que la sainteté, l'universalité est une con-

dition *sine qua non* à remplir pour toute Église qui se dit de Dieu.

Or, plus encore que les Églises orientales séparées, voir t. II, col. 1108, il y a lieu d'observer tout d'abord que, faute d'unité, le protestantisme manque à l'une des données constitutives du problème. Car ce nom recouvre une quantité d'Églises, non seulement différentes, mais sur bien des points contradictoires. Il faudrait donc, en stricte méthode, les prendre chacune en particulier, pour en mesurer les conquêtes effectives ou les capacités d'avenir. Dès lors, il apparaît au premier coup d'œil que le protestantisme se résout en une poussière d'Églises sans cohésion et qui ne sauraient avoir même l'illusion de se croire universelles.

Après les diverses dénominations protestantes, l'apologiste doit néanmoins envisager le corps moral qui résulte de leur ensemble. Car ces frondaisons disparates ont la même origine historique et offrent, en gros, la même direction. Si le protestantisme peut, avec une certaine apparence de raison, récuser le canon d'Église unitaire auquel précisément il a pour but de s'opposer, il ne peut logiquement se soustraire à l'obligation de contrôler par les faits la valeur de son esprit. A cet égard, la Réforme primitive se partage entre deux types d'Églises, qui infligent l'un et l'autre un égal démenti à la loi chrétienne d'universalité.

D'une part, les communautés luthériennes donnèrent naissance à des Églises nationales, en ce double sens qu'elles se recrutèrent en faisant appel aux instincts ethniques ou aux compétitions des princes et qu'elles aboutirent à des administrations d'État. C'est ainsi que se constituèrent successivement les Églises établies dans les principautés allemandes et les pays scandinaves, puis en Angleterre. Il se trouva même des théologiens pour consacrer le nationalisme religieux par l'adage : *Cujus regio illius religio.* On concevrait difficilement plus grave perversion de l'idéal chrétien.

Il faut rendre aux communautés calvinistes cette justice qu'elles tendirent à s'émanciper de cette lourde tutelle politique. Cependant, partout où cette seconde forme de protestantisme a connu quelque succès, on y retrouve, bien que plus atténué, le même caractère. Genève, suivant la formule si admirablement synthétique de G. Goyau, était « une Ville-Église »; en Écosse et dans les Pays-Bas, si la Réforme n'a pas commencé par être une Église d'État, elle a fini par le devenir. Partout ailleurs le calvinisme n'a produit que des sectes infimes, aussi prêtes à se combattre qu'à se subdiviser à leur tour.

De toutes façons, le protestantisme se caractérise, à ses origines, par une tendance à faire prédominer les éléments particularistes et locaux sur l'universalisme de la grande Église. Il ne signifie pas autre chose, dans la mesure où il a réussi, qu'une dissolution de l'antique chrétienté. Ce qui le confirme, c'est qu'il n'a pas eu, pendant longtemps, la moindre velléité d'apostolat auprès des infidèles, comme s'il lui suffisait d'enlever à l'Église-mère quelques-uns de ses membres pour réaliser l'idéal du royaume évangélique.

Aujourd'hui ce particularisme primitif s'est, jusqu'à un certain point, modifié, sans que pourtant la Réforme en puisse entièrement dissimuler la persistance. Les siècles ont brassé les populations et, par suite, estompé les contours politiques des grandes Églises nationales; mais leur centre géographique en trahit toujours l'origine et leur constitution administrative ne laisse pas de doute sur leur incorporation organique à l'État.

Ce qui est mieux, c'est que la Réforme moderne s'est tardivement ouverte au sens du prosélytisme. Il ne faut, d'ailleurs, pas faire entrer en ligne de compte l'organisation des Églises américaines qui est une simple conséquence de la migration, ni celle des établissements importés dans leurs colonies par les conquérants européens qui ne dépasse pas la portée d'un phénomène politique. Une fois déduits ces deux facteurs artificiels d'apostolat, il reste à l'actif du protestantisme quelques honorables efforts d'évangélisation auprès des païens. Mais cette propagande n'a pas encore porté suffisamment de fruits pour offrir ne fût-ce qu'une ombre d'universalité.

Au total, un coup d'œil suffit à montrer que, dans l'ensemble du monde, la Réforme s'étend à une partie seulement des races germaniques et anglo-saxonnes. En dehors de là, elle ne groupe que des sectes sans importance. Double observation indéniable qui la réduit au rang d'un fait particulier dans l'évolution religieuse de l'Occident et la laisse loin de ce règne mondial de Dieu que le Christ a voulu.

Conscients de ce déficit, les théologiens de la Haute-Église anglicane se raccrochent à la « théorie des branches », qui leur permet de se considérer, avec Rome et l'Orient orthodoxe, comme une partie de la grande Église et de capter par là-même à leur profit le bénéfice de la catholicité. Il faut retenir comme un aveu le sentiment qui les pousse à se dire « catholiques » et à répudier comme une flétrissure le titre de protestants. Mais la logique oblige à dire que, pour se présenter comme une branche de l'Église universelle, il faudrait que l'anglicanisme n'eût pas, au préalable, rompu avec le tronc. De ce chef, il reste donc une secte comme les autres, dont rien ne saurait pallier le douloureux isolement. Avec raison Wiseman pouvait lui appliquer le verdict que saint Augustin opposait aux donatistes et qui imprima sa première secousse à la foi de Newman : *Securus judicat orbis terrarum.*

Les apologistes plus détachés des cadres nationaux et des institutions ecclésiastiques s'efforcent de compenser le particularisme de fait dont souffre la Réforme en faisant valoir l'universalité de son esprit. Mais, comme toujours, il faut d'abord défalquer ici ce qui, étant le bien commun du christianisme, ne saurait proprement la spécifier. A la charge spéciale du protestantisme subsiste le fait qu'en ramenant le christianisme à une expérience religieuse et à la lecture de la Bible, il en fermait l'accès à la plupart des âmes moyennes : individualiser l'Évangile, comme F. Brunetière l'a dit de Calvin, c'est forcément l'aristocratiser. En proclamant la vanité des dogmes et des rites pour tout réduire au sentiment religieux, le libéralisme moderne n'évite pas cet inconvénient. Au surplus, on ne voit pas quel titre cette vague religiosité peut avoir à se dire encore l'Évangile du Christ.

Ni dans ses doctrines ni dans ses réalisations, le protestantisme n'offre les caractères qui conviennent à l'Église de tous.

VI. Le protestantisme et la loi d'apostolicité. — Bien loin de rejeter l'obligation de se dire apostolique, le protestantisme fait un grief à l'Église catholique de ne l'être pas assez. Conservateurs et libéraux sont ici d'accord, bien qu'à des points de vue différents, pour se scandaliser des « innovations romaines ». Elles consistaient pour les premiers dans la doctrine des œuvres, dans les formes secondaires du culte, dans les pouvoirs de l'évêque et du pape; elles atteignent pour les seconds l'idée même d'un dogme et d'une discipline ecclésiastiques. Mais il ne s'agit, malgré tout, que de nuances dans la négation : la Réforme n'aurait plus de sens historique sans la prétention d'avoir rétabli l'Église dans son apostolique pureté.

Seulement le protestantisme, comme le schisme grec, voir t. II, col. 1110, met au premier plan l'apostolicité doctrinale. Apologétique inefficace, puisque l'Église catholique s'en réclame tout autant : le problème n'est-il pas de savoir laquelle de ces confessions antagonistes reproduit véritablement la doctrine et les institutions apostoliques? Or, avant tout examen de la cause, le protestantisme éveille, à cet égard, de légitimes suspicions par la désinvolture dont ses fondateurs ont fait preuve envers les Apôtres eux-mêmes. Sur le point fondamental de la justification, ils ne veulent admettre d'autre autorité que celle de saint Paul et l'épître de saint Jacques, contraire aux postulats essentiels de leur système, est par eux écartée avec dédain.

Cette apostolicité tendancieuse est d'ailleurs établie par une méthode qui ne l'est pas moins. N'est-il pas souverainement dangereux de prétendre restituer le christianisme primitif d'après les textes seulement, alors qu'on fait fi de la tradition réelle qui en est issue? Autant tourner le dos au courant pour mieux retrouver la source.

Mal garanties au regard de la critique interne, les prétentions du protestantisme à l'apostolicité s'écroulent entièrement quand on voit que ses institutions dédaignent ou combattent le principe de la succession apostolique qui en serait la meilleure sauvegarde. Au lieu de se rattacher à la tradition, les réformateurs font profession de rompre violemment avec elle; ils se posent en révolutionnaires, pour qui le présent ni le passé prochain de l'Église ne comptent plus : comment cette attitude n'autoriserait-elle pas une légitime défiance quand ils prétendent lui révéler à elle-même ses propres origines? Du seul point de vue rationnel, cette solution de continuité est une présomption des plus graves contre le système qui s'en prévaut. Elle devient un véritable blasphème contre la Providence, chez des chrétiens qui doivent admettre la divinité du Christ et se trouvent acculés à l'étrange paradoxe de lui imputer l'impuissance ou l'incurie en ce qui concerne les destinées terrestres de son œuvre.

Aussi bien les protestants n'ont-ils pas toujours reculé devant la tâche de se chercher des ancêtres. Ils n'ont pas trouvé mieux que de revendiquer la succession des Jean Hus, des Wyclif et autres hérétiques médiévaux. Comme s'il suffisait de s'être révolté contre l'Église pour avoir droit au titre de réformateur. Déjà suspecte par elle-même, la Réforme protestante achève de se juger en faisant l'apologie de toutes les rébellions ecclésiastiques et, par voie de conséquence, l'apothéose du chaos doctrinal.

Faute de mission sociale, il restait aux réformateurs la ressource d'invoquer la mission intérieure du Saint-Esprit. Leur mysticisme individualiste et la tradition biblique aidant, ils n'ont pas manqué de se donner comme les prophètes de la Loi nouvelle. Un catholique ne saurait poser ici la question préalable, sous peine de méconnaître l'action de la grâce et l'histoire des plus grands saints. Mais il est en droit de demander des preuves, et d'autant plus sérieuses qu'il s'agit de prétentions plus exorbitantes. Or la Réforme ne se proposait rien de moins que de remanier toute la doctrine, tout le culte et toute la hiérarchie de l'Église. Quels sont les titres de ses initiateurs? Ils déclaraient bien être suscités par l'esprit de Dieu et leurs panégyristes le répètent volontiers à leur suite; mais quelles preuves en ont-il données? A défaut de signes surnaturels proprement dits, on peut du moins exiger d'eux le témoignage de leurs œuvres. Or, sans sacrifier à l'esprit de polémique, il est bien clair que la violence de Luther, le sombre fanatisme de Calvin, l'immoralité de Henri VIII enlèvent à leur vie ce cachet de sainteté qui autorise à reconnaître les envoyés divins. Quant au succès de leur œuvre, la part des hommes y est trop visible pour qu'il soit nécessaire ou seulement possible de lui chercher une autre cause.

C'est pourquoi l'apostolicité ne peut être, aux mains des polémistes protestants, qu'une machine de guerre contre l'Église catholique. Mais il leur faudrait pour cela démontrer que l'Église du Christ est nécessairement soustraite aux lois humaines de la vie, et que les corruptions qu'on lui reproche ne sont pas de légitimes développements. Or, chez les protestants eux-mêmes, ce fixisme est désavoué par la psychologie religieuse, cependant que l'histoire impartiale recule dans un passé toujours plus lointain le germe des institutions catholiques les plus contestées. C'est par toutes les sources profondes de sa vie que le catholicisme se rattache aux Apôtres, tandis que le protestantisme s'en éloigne à mesure qu'il a l'illusion de reproduire la lettre de leurs enseignements.

Ainsi l'application des notes classiques de l'Église aboutit partout à mettre le protestantisme dans un état de notable infériorité sur les points les plus essentiels du programme chrétien. En attendant la discussion théologique de ses principes constitutifs, cette investigation apologétique interdit à elle seule, quelles que soient ses prétentions à se donner comme l'œuvre de Dieu, de le prendre en sérieuse considération.

Bossuet, *Histoire des variations;* I. Döllinger, *La Réforme*, trad. fr., Paris, 1847-1851; J. Jansen, *L'Allemagne et la Réforme*, trad. fr., Paris, 1889-1903; A. Baudrillart, *L'Église catholique, la Renaissance et le Protestantisme*, Paris, 1912; P. Imbart de la Tour, *Les origines de la Réforme*, Paris, 1905-1914; H. Denifle, *Luther et le luthéranisme*, Mayence, 1904-1909, trad. fr., Paris, 1910-1913; L. Cristiani, *Du luthéranisme au protestantisme*, Paris, 2e édit., 1909; *Luther et la question sociale*, Paris, 1912; J. Paquier, *Luther et l'Allemagne*, Paris, 1918; art. *Luther*, dans *Dict. de théol. cath.*, t. IX, col. 1146-1335; G. Goyau, *L'Allemagne religieuse : Le Protestantisme*, Paris, 1898; *Une Ville-Église*, Paris, 1919; J. Trésal, *Les origines du schisme anglican*, Paris, 3e édit., 1923; P. Thureau-Dangin, *La renaissance catholique en Angleterre*, Paris, 5e édit., 1905; P. Charles, *La robe sans couture : Un essai de luthéranisme catholique*, Bruxelles, 1923; E. Vacandard, art. ANGLICANISME, CALVIN ET CALVINISME, LUTHER ET LUTHÉRANISME, dans *Dict. prat. des connaissances religieuses.*

Bonne somme de renseignements sur l'origine et l'état actuel du protestantisme à l'art. *Réforme*, dans *Dict. apol. de la foi*, fasc. XX-XXI, col. 582-810, auquel divers spécialistes ont prêté leur concours.

J. RIVIÈRE.

DE LA SUPÉRIORITÉ DES NATIONS PROTESTANTES. — Le lecteur a sans doute remarqué, col. 874, ces lignes de M. Rivière : « D'autres ont invoqué la prospérité (matérielle) dont jouissent les nations protestantes. Mais, en admettant qu'elle fût incontestable et définitive, il faudrait un étrange pharisaïsme pour accorder à ce fait un caractère religieux. » Il y a là l'énoncé d'une objection devenue banale et aussi la réponse qu'il convient d'y faire.

La publication (1875) d'Émile de Laveleye († 1892), professeur à l'Université de Liége, catholique passé au protestantisme, *De l'avenir des peuples catholiques*, est encore rééditée, et d'autres ont écrit ou parlé dans le même sens, si bien que certains n'admettent même pas qu'on conteste la supériorité des peuples protestants sur les peuples catholiques au quadruple point de vue moral, politique, social et matériel.

Déjà Balmès avait fait justice de cette thèse dans son livre fameux : *Le protestantisme comparé au catholicisme.* Son exemple a été suivi. Depuis cinquante ans, il n'est pas un de nos apologistes qui n'ait établi l'inanité d'une telle assertion. Qu'il suffise de citer,

entre autres : Flamérion, *De la prospérité comparée des nations catholiques et des nations protestantes;* Blanche, *L'Église et le progrès;* Yves de la Brière, *Nations protestantes et nations catholiques;* Bourgine, *Le protestantisme et les sociétés modernes.* Je me bornerai ici à résumer ou à citer ce dernier opuscule, paru à Avignon en 1915 : les meilleurs ouvrages sur le sujet en question y sont mentionnés et utilisés. Plusieurs articles du présent dictionnaire, CATHOLICISME SOCIAL, etc., sont également à consulter, et avant tout, les grandes encycliques de Léon XIII.

Mgr Bouquet, évêque de Chartres, écrivait à l'abbé Bourgine :

A la suite du grand penseur Balmès, dont vous reprenez et confirmez l'œuvre, vous montrez, dans un premier chapitre, que cette supériorité [du protestantisme sur le catholicisme] ne peut être revendiquée du côté de la famille, dans laquelle le protestantisme a introduit, par le divorce, le plus funeste dissolvant qui puisse l'atteindre. L'Église catholique, au contraire, l'a préservée à toutes les époques, du désordre et de la ruine par le maintien du mariage chrétien, parfois même, pour ses ministres, au péril de la liberté et de la vie. Les trois autres chapitres sont consacrés à prouver que les libertés publiques, le progrès social et la prospérité matérielle, loin de rien devoir au protestantisme, ont toujours eu à en souffrir. C'est le catholicisme qui, par ses principes, a défendu la liberté contre les attentats du despotisme, qu'il vînt du pouvoir ou qu'il vînt du peuple. Aussi Mgr Plantier, dans ses belles conférences sur *L'État présent de l'Église*, a pu dire : « Liberté civile, tout ce qui en existe chez les peuples protestants vient du catholicisme. » C'est lui aussi qui assure le progrès social partout où on obéit à ses lois. Quant à la prospérité matérielle, elle n'est pas moindre dans les pays catholiques que dans les pays protestants. Si ces derniers semblent l'emporter quelque part, la question religieuse n'y est pour rien... Aussi avez-vous bien fait, dans une introduction motivée, de montrer que la question religieuse n'a pas à intervenir forcément ni continuellement dans ce qui est plutôt d'un ordre économique ou matériel. Dans ce cas, il convient d'observer que l'on est sur un terrain naturel et rationnel, et non pas sur un terrain surnaturel et confessionnel.

Des divers éléments qui constituent la « prospérité » d'un peuple, les uns sont d'ordre moral et les autres d'ordre physique ou matériel.

En ce qui concerne les premiers, il faut être singulièrement osé pour prétendre que les nations protestantes l'emportent sur les nations catholiques. Si, chez celles-ci, de réelles misères sont constatées, celles-là en sont-elles plus exemptes? Au surplus, ces scandales ne sont-ils pas à attribuer, chez nous, au désarroi mental que créent la libre pensée et la lutte implacable engagée contre l'Église?

Même à s'en tenir à la prospérité matérielle, la thèse d'Émile de Laveleye n'est pas soutenable. La supériorité matérielle des États-Unis, de la Grande-Bretagne et, si l'on veut, de l'Allemagne, est-elle, pour reprendre le mot de M. Rivière, « définitive »? Sera-t-elle durable? Les causes multiples qui l'ont engendrée, s'exerceront-elles éternellement? *Hodie mihi, cras tibi...* Mais surtout, quoi qu'il en soit ou en doive être, une telle prospérité, ainsi entendue, ainsi restreinte, n'a pas pour cause adéquate et absolue la religion.

Nous devons, écrit Bourgine, avouer notre ignorance relativement à la manière dont Dieu récompense, sous le christianisme, les nations qui obéissent à ses lois, d'autant qu'il n'a fait aucune promesse ni pris aucun engagement à cet égard. Cette ignorance a provoqué, dans le cours des âges, des objections spécieuses, angoissantes. Au v[e] siècle de notre ère, notamment, devant l'invasion des Barbares, l'accumulation des ruines et l'effondrement d'une civilisation aussi brillante que fut celle de l'empire romain, les païens criblèrent de sarcasmes les chrétiens auxquels ils reprochaient d'avoir précipité, par la désertion du culte des dieux, le déchaînement de tous les fléaux. C'est alors que saint Augustin rappelle à ses diocésains d'Hippone, déjà influencés par les sophismes de leurs adversaires, cette vérité qui s'applique à chacun d'eux comme à tout chrétien : « Non, tu n'es pas appelé à embrasser la terre, mais à conquérir le ciel; non, pas à conquérir la félicité temporelle, mais la félicité divine. » Concédera-t-il cependant aux païens que le christianisme provoque la ruine et la déchéance des peuples qui l'ont adopté? A Dieu ne plaise! Les désastres de l'empire romain ont leurs causes politiques et morales parfaitement étrangères à la religion; ces malheurs ne seraient pas moins arrivés, si Rome adorait encore Jupiter ou Vesta. Et ce n'est pas seulement un sermon que le grand docteur consacre au développement de cette idée, mais le premier livre tout entier de *La Cité de Dieu*, où il montre que les défaites et les déchéances sociales surviennent aux peuples chrétiens ou païens, de même que les malheurs temporels arrivent aux hommes bons ou mauvais, selon le jeu normal des circonstances humaines et sans qu'il y ait rien à conclure. On ne saurait donner une solution plus juste d'un problème complexe qui se pose dans tous les temps et dans tous les pays.

Est-ce à dire que la religion ne puisse pas contribuer indirectement à la prospérité des peuples en activant l'exercice de leurs énergies naturelles et la pratique des vertus sociales?

Certains publicistes, reprenant à ce sujet la théorie de Schopenhauer, classent les religions en pessimistes et en optimistes. Le catholicisme appartiendrait à la première catégorie. Or une religion à tendance pessimiste ne peut que paralyser l'effort humain et conséquemment diminuer, sinon arrêter, le mouvement économique : d'où son infériorité. Le protestantisme, au contraire, plus pénétré du sentiment de la vie, *the sense of life*, plus optimiste, favorise toutes les expansions : d'où sa supériorité.

Nonobstant ce qu'une pareille théorie contient de fantaisie et d'arbitraire, il est certain qu'une religion — le protestantisme dans l'hypothèse — qui réduit son idéal à la jouissance temporelle, allume l'âpre désir de la richesse et exaspère l'activité qui la produit, afin d'augmenter par ce moyen la somme des plaisirs et d'atteindre un niveau toujours plus élevé de bien-être et de confort. Le catholicisme a d'autres aspirations. Il ne saurait considérer le progrès matériel comme une fin en soi et ne l'apprécie que dans la mesure, assez restreinte, où ce dernier vient en aide à la vertu. Cependant sa doctrine ennoblit et réhabilite le travail, source principale de la richesse; sa morale en assure la puissance et la régularité par l'imposition d'une discipline vigoureuse qui arrache l'ouvrier aux vices et maintient l'intégrité de ses forces. Et cette vigueur physique, le catholicisme la défendra, au besoin, contre l'oppression patronale. Par ailleurs, il encourage la constitution de la petite épargne et inspire au prolétaire le désir d'accéder à la propriété, en même temps qu'il crée dans l'âme du capitaliste une certaine modération, dont l'effet se manifeste par le renoncement aux satisfactions immédiates et coûteuses, aux excès de luxe, de la spéculation et du jeu. Il sauvegarde ainsi les résultats du travail, qui, au lieu d'être dissipés en dépenses infructueuses, peuvent servir à produire de nouvelles richesses. N'est-ce pas coopérer d'une manière indirecte sans doute, mais efficace, au développement du progrès matériel, tout en le rendant inoffensif?

Bref, la supériorité, même purement matérielle, des nations protestantes n'est ni incontestable, ni surtout définitive. Et, en tout cas, elle ne prouverait pas la supériorité du protestantisme : d'abord, parce que l'excellence d'une religion se reconnaît à d'autres marques et qu'on ne voit pas, du reste, en quoi le catholicisme entraverait, même dans le domaine matériel, une sage et féconde activité; ensuite, parce que, en dehors de la religion, « il reste une foule de causes, telles que la bonne gestion des affaires publiques, le tempérament et le passé de la race, la situation géographique, les ressources du sol, etc., qui échappent complètement à l'action religieuse, quand elles ne se posent pas en antagonistes. » La houille de la Grande-Bretagne, comme on l'a dit, ne prouve pas la supériorité de son protestantisme, pas plus, du reste, que la terre plantureuse de la Lombardie ne prouve la supériorité du catholicisme. Et les catho-

liques des provinces rhénanes contribuent à la prospérité industrielle de l'Allemagne tout autant que les luthériens de Saxe...

J. Bricout.

PROTESTANTS EN FRANCE (Situation politique avant et après 1789). — 1. Sur la situation politique des protestants en France jusqu'à la Révocation de l'Édit de Nantes (1685), voir les articles Guerres de religion en france et Édit de Nantes.

2. Par suite de la révocation de l'Édit, les plus grandes rigueurs furent décrétées contre l'exercice du culte protestant en France. Tous les temples devaient être détruits, et les peines les plus graves frapper ceux qui tenteraient de les reconstruire; tous les pasteurs étaient exilés et ceux qui rentreraient en France seraient punis de mort; les assemblées du culte étaient interdites et ceux qui les tiendraient clandestinement seraient arrêtés et envoyés aux galères. Les protestants restés en France étaient censés convertis au catholicisme; ils devaient donc pratiquer les rites de l'Église catholique, observer ses commandements, contracter devant elle leurs mariages, faire baptiser et instruire leurs enfants par ses prêtres. Comme le mariage catholique était seul admis par l'État, les Réformés qui, restés fidèles à leur croyance, refusaient de le recevoir, étaient censés célibataires; s'ils contractaient des unions, elles étaient illégitimes aux yeux de la loi, et illégitimes aussi les enfants qui en naissaient. Ainsi la liberté du culte, la liberté de conscience, l'état civil lui-même avec les droits civils qui en découlent, étaient refusés aux protestants; et la peine de mort, des galères, de l'amende était suspendue sur eux comme une épée de Damoclès.

Tel était l'état légal des protestants en France à la fin du XVII^e^ siècle, état qui devait se maintenir un siècle durant. Mais, pour en suivre le développement, il importe de rappeler un principe de critique historique qui s'impose à tous les esprits sincères, c'est qu'il ne faut jamais confondre en histoire la *législation* et la *jurisprudence*, les *textes de la loi* et la *manière dont ils sont appliqués*.

Du vivant même de Louis XIV, de 1685 à 1715, la plupart des prescriptions contre les Réformés demeurèrent lettre morte à Paris. Effet de la tolérance que recommandait expressément le célèbre lieutenant de police Voyer d'Argenson. Urger l'application de la loi, disait-il, offrirait trop de graves inconvénients et « causerait un murmure peut-être général dans la capitale du royaume. » On voit par là que l'esprit public n'était pas favorable aux rigueurs de la loi. La politique suivie à Paris fut adoptée par la plupart des intendants de province. Partout, au dire de d'Aguesseau en 1713, les protestants étaient à la tête du commerce et de l'industrie. Preuve qu'après une première crise, nombre de protestants durent rentrer en France, grâce à la tolérance du gouvernement qui feignait de fermer les yeux. Aussi l'*Histoire de France* de M. Lavisse, sous la plume de M. Carré, constate-t-elle « qu'après la mort de Louis XIV, les protestants s'étaient repris à célébrer leur culte, surtout en Languedoc, en Dauphiné, en Guyenne et en Poitou, » c'est-à-dire dans les provinces où ils étaient le plus nombreux. Avant même la mort de Louis XIV, le pasteur Antoine Court convoquait à Nîmes (juillet 1715) un synode, auquel se rendirent les religionnaires de toutes les parties du royaume.

Sous la Régence, où se fit sentir l'influence de l'abbé Fleury (confesseur du jeune roi Louis XV), très favorable à la tolérance, les Réformés jouirent d'une certaine liberté, en dépit de la déclaration du 6 mars 1716 par laquelle le Régent confirmait, pour la forme, les édits portés contre eux par Louis XIV. Le Régent lui-même, remarque un historien protestant, « refusa aux commandants militaires les autorisations qu'ils demandaient pour disperser à coups de fusil les assemblées du Désert ». Il tira également de la chaîne plusieurs protestants que les Parlements avaient condamnés aux galères. Instruit des maux économiques produits par la Révocation, il songea même, quelque temps, à rappeler les huguenots réfugiés ou bannis à l'étranger, afin de procurer au royaume « un regain de peuple, d'arts et d'argent. »

3. Les réformés abusèrent bientôt de la tolérance que leur accordait le gouvernement. Non seulement ils se réorganisèrent, mais ils tinrent des réunions en plein air où ils se présentaient tout armés pour les exercices du culte et la célébration de la cène. En Languedoc, on voit de ces réunions qui se composaient « de plus de 3 000 personnes ». Une prédication enflammée, une rixe avec les catholiques, pouvaient faire craindre la transformation de ces assemblées en émeutes. Le gouvernement s'émut, et une nouvelle Déclaration (1724) aggrava la sévérité des lois antérieures contre les protestants. « Tout homme, convaincu d'avoir assisté à une assemblée illicite (c'est-à-dire aux assemblées de culte clandestines), disait un des articles, devra être puni des galères; toute femme, de la détention perpétuelle; les biens de l'un et de l'autre seront confisqués; les prédicants seront punis de mort. » Les mariages protestants étaient déclarés nuls; les enfants des réformés devaient être baptisés et instruits par des prêtres catholiques. Les relaps, c'est-à-dire ceux qui avaient abjuré en apparence mais étaient restés fidèles à leur religion, étaient condamnés à l'exil et leurs biens confisqués.

Cette déclaration déchaîna de nouveau la persécution contre les protestants, surtout en Languedoc; plusieurs « assemblées du désert » furent attaquées par les soldats; des pasteurs furent mis à mort et un certain nombre de réformés envoyés aux galères. Durand, par exemple, qui prêchait en Vivarais fut pendu à Montpellier, en 1732; Michel Viala, qui parcourait le Haut-Languedoc, en 1735, fut emprisonné à Tournon et fusillé parce qu'il tentait de s'évader. Mais « ces rigueurs ne furent jamais que locales et momentanées, suivant l'humeur des intendants », comme le remarque un historien protestant, M. de Felice, et elles ne furent pas suffisantes pour empêcher la réorganisation des Églises et du culte. Ce qui le prouve, c'est la tenue, en août 1744, d'un synode général qui réunit près de Sommières, sur les confins du diocèse d'Uzès, de nombreux pasteurs accourus du Poitou, de la Guyenne, des Cévennes, du Vivarais, du Dauphiné et de Normandie. Il présenta même officiellement au roi les doléances des Églises réformées du royaume. En 1745, « les protestants français se sentirent assez forts pour célébrer de nouveau leur culte en plein jour, les dimanches et jours de fêtes. »

Parmi les épreuves imposées aux protestants, l'une des plus cruelles était l'impossibilité de contracter entre eux un mariage légitime. Ainsi le voulait la Déclaration de 1724. Mais, comme on l'a justement remarqué, quelques prêtres, tel un certain abbé Robert, frappés des inconvénients d'une pareille loi, demandèrent que le prêtre catholique ne reçut les engagements matrimoniaux des protestants que comme officier de l'état civil.

Du reste, parmi les chefs de l'Église gallicane et les fonctionnaires du roi, deux courants se dessinèrent assez nettement à partir de 1740 au sujet de l'application de la loi de 1724. Pendant que les uns — tels l'évêque d'Alais et l'intendant du Languedoc Saint-Priest, les Parlements de Grenoble et de Toulouse — montraient une violente sévérité, d'autres

— tels les évêques du Languedoc — déclaraient unanimement qu'il fallait changer l'ordonnance de 1724 « et faire cesser le désordre et le scandale des mariages contractés par des protestants devant l'Église catholique ». Le 6 mai 1751, l'évêque d'Agen déclarait que « le seul moyen d'arrêter les maux de l'Église et de l'État, était d'ouvrir les portes du royaume à ces hérétiques obstinés. Le procureur général du Parlement, Joly de Fleury, reprit en 1752 l'idée déjà émise précédemment, à savoir d'établir pour les protestants un mariage civil. « Le prêtre ne serait plus désormais qu'un officier de l'état civil qui enregistrerait les mariages. » Cette idée sourit à Ripert de Montclar, procureur général au Parlement de Provence. Dans son *Mémoire théologique et politique sur les mariages clandestins*, il écrivait en 1755 : « Le roi est le maître d'établir, sans l'intervention de l'Église, une forme légitime pour les mariages de ses sujets protestants et de valider ceux qui sont déjà faits. »

Concurremment avec ce mouvement catholique en faveur de la tolérance religieuse, les philosophes, Voltaire en tête, plaidèrent la cause de la liberté de conscience : Voltaire, dans son *Traité de la tolérance*, dans son *Dictionnaire philosophique* et dans ses plaidoyers en faveur de Calas et de Sirven (voir les art. Calas et Sirven); Turgot, dans ses *Lettres sur la tolérance* et ses *Lettres d'un ecclésiastique à un magistrat* (1753-1754); Marmontel, dans *Bélisaire* et *Les Incas* (1763). Il est remarquable que Jean-Jacques Rousseau, qui était protestant, recommandait à ses coreligionnaires la soumission aux lois de l'État : « Le premier devoir, disait-il, est d'obéir aux princes »; doctrine conforme à son *Contrat social*.

Mais la cause des protestants fut gagnée, surtout grâce à l'énergie que déployèrent certains réformés dans l'affirmation de leur foi et la revendication de leurs libertés. « L'honneur de cette première victoire de la tolérance, dit avec raison M. Bonet-Maury, revient avant tout aux hommes de foi qui risquèrent leur vie et souvent versèrent leur sang pour la cause de la liberté de conscience. » En 1752, le pasteur Rabaut ose présenter au marquis de Paulmy, ministre de la guerre, un placet destiné au roi et revendiquant la liberté de ses coreligionnaires. En 1763, un synode national, qui se tint en Languedoc, put envoyer solennellement à Louis XV une requête en faveur de la liberté de culte. En 1767, une assemblée de culte fut surprise; huit personnes qui y avaient pris part et s'en glorifiaient furent arrêtées mais bientôt relâchées sans jugement. En somme, l'opiniâtreté des protestants triomphait. A partir de 1762, on ne condamna plus pour cause de protestantisme, et en 1769 les réformés prisonniers au bagne de Toulon ou à la tour Constance furent remis en liberté. Dès 1750, l'archevêque d'Albi disait à l'Assemblée du clergé : « Les ministres et les prédicants ont rétabli de fait l'exercice public de leur religion; ils ont chacun leur département et exercent les mêmes fonctions qu'avant la Révocation. Ils prêchent, baptisent, marient, visitent et exhortent les malades, enterrent les morts avec appareil. »

4. Vers 1780, il ne s'agissait donc plus que de consacrer par une loi régulatrice cet état de fait. En vain les Assemblées du clergé réclamèrent parfois l'application des édits. En vain au lendemain du sacre de Louis XVI (1774), Loménie de Brienne, archevêque de Toulouse, suppliait le roi « de porter le dernier coup au calvinisme dans ses États... de dissiper les assemblées schismatiques des protestants, d'exclure les sectaires, sans distinction, de toutes les charges de l'administration publique et d'assurer parmi les sujets l'unité du véritable culte chrétien. » L'arrivée au pouvoir, en 1776, de Turgot, qui avait pris en main la cause des protestants, la nomination à la direction générale des finances du protestant Necker, l'alliance étroite qui fut signée avec les protestants d'Amérique en 1778, firent faire le dernier pas à la question de la liberté des réformés. Aussi, à la suite des efforts combinés du pasteur Rabaut Saint-Étienne, de La Fayette (retour d'Amérique), du garde des sceaux, Malesherbes, du baron de Breteuil, ministre de la guerre, on remit en délibération devant le Parlement et devant l'Assemblée des notables la question de l'état civil des protestants. Des discussions qui eurent lieu dans les deux assemblées résulta l'*Édit de tolérance* que Louis XVI signa, le 19 novembre 1787.

Cet acte important « reconnaissait aux protestants quatre libertés : 1° Le droit de vivre en France et d'y exercer un métier ou profession, sans être inquiétés pour cause de religion; 2° la permission de s'y marier légalement devant des officiers de justice; 3° la permission de faire constater les naissances de leurs enfants devant les juges du lieu de leur domicile; 4° un règlement pour la sépulture de ceux qui ne pouvaient être enterrés suivant le culte romain. »

Il ne faudrait pas croire que l'*Édit de tolérance* fût bien accueilli par tous les catholiques. Mais si l'évêque de La Rochelle, par exemple, protesta contre cet acte libéral, d'autres évêques, le futur cardinal de la Luzerne notamment et Dillon, archevêque de Narbonne, l'approuvèrent hautement; Dillon, parlant au nom du clergé qui avait pris part à l'Assemblée des notables, « remercia le roi de l'édit des noncatholiques ».

Lorsqu'il enregistra cet édit, le Parlement de Paris l'élargit encore, en abrogeant toutes les peines édictées contre les pasteurs et les nouveaux convertis qui pratiqueraient le protestantisme, en exemptant les réformés du certificat de catholicité et en leur faisant restituer les biens qui leur avaient été confisqués et qui étaient encore sous séquestre.

Ainsi, cent deux ans après la Révocation de l'Édit de Nantes, l'œuvre de Louis XIV était abolie par Louis XVI. A l'exception de la publicité de leur culte, que devait leur rendre la Révolution, les protestants obtenaient pleine et entière liberté de conscience.

5. Cette liberté allait prendre une forme nouvelle sous l'influence du philosophisme du XVIII^e^ siècle, ou plutôt sous l'influence presque exclusive de Jean-Jacques Rousseau. Lorsque l'Assemblée des États se fut réunie à Paris en 1789, l'idée de donner à la France une constitution imitée de la Constitution américaine s'empara de presque tous les esprits. Il convenait de faire précéder cette constitution d'une déclaration de principes. Deux courants philosophiques se manifestèrent alors : l'école constitutionnelle, qui se rattachait à Montesquieu et avait pour représentants Mounier, Lally-Tolendal, Clermont-Tonnerre et Necker; l'école démocratique, qui s'inspirait de Jean-Jacques Rousseau et que prônaient Sieyès et Mirabeau. Ce fut celle-ci qui triompha. Le 23 août, « en présence et sous les auspices de l'Être suprême », fut solennellement publiée, en un préambule dont Mirabeau se déclare l'auteur, et en dix-sept articles, dont les trois premiers furent dus à l'inspiration de La Fayette, la *Déclaration des Droits de l'homme et du citoyen*. Les trois premiers articles en contenaient toutes les dispositions essentielles, d'où toutes les autres pouvaient se déduire logiquement; et ces trois articles pouvaient se résumer en ces trois mots, par lesquels tout le *Contrat social* de Rousseau s'exprime : liberté, égalité, souveraineté du peuple. Les membres du clergé ne discernèrent pas le danger qu'offraient les formules soumises à leur approbation, et « tous, au témoignage de M. Émery, la souscrivirent sans qu'il

leur vînt aucunement la pensée de faire schisme ». C'était pourtant un acheminement à la *Constitution civile du clergé*. Mais cette perspective échappait aux regards des plus clairvoyants. « Art. I : Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits... Art. III : Le principe de toute souveraineté réside essentiellement dans la nation... Art. X : Nul ne doit être inquiété pour ses opinions, même religieuses, pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre public. » En conséquence, les protestants devaient jouir désormais en France de la liberté du culte, aussi bien que les catholiques.

D'après une statistique, de peu antérieure à la séparation de l'Église et de l'État, l'Église réformée comprenait, en France, 101 Églises consistoriales, dont les chefs-lieux étaient répartis dans 42 départements. Ces consistoires se subdivisaient en 533 paroisses, et ces paroisses étaient desservies par 638 pasteurs titulaires. Le nombre des temples et oratoires était de 729, et celui des presbytères, de 160.

Après la séparation, s'établit le régime des associations cultuelles, qui forment un synode national, divisé en synodes régionaux composés de laïques, proportionnellement à leur importance. A la tête du synode national se trouve une commission permanente chargée de diriger les Églises dans l'intervalle des sessions qui se tiennent périodiquement. Il y a en France actuellement 1103 Églises protestantes.

A partir du Concordat de 1802, ou plutôt de la loi de germinal an X, les pasteurs recevaient, comme les évêques et les prêtres catholiques, un traitement de l'État. Depuis la séparation, les associations cultuelles durent former une caisse centrale par laquelle seraient rétribués les pasteurs. En principe, chaque Église doit fournir le traitement de son pasteur; mais en fait les Églises pauvres peuvent être aidées par les cotisations des Églises plus fortunées.

Jean Guiraud, *Histoire partiale, Histoire vraie*, t. III, c. V, p. 132-134, Paris, 1914; Joseph Dedieu, *Histoire politique des protestants français* (1715-1794), 2 vol., Paris, 1924; Beaujour, *L'Église réformée de France unie à l'État*, Paris, 1883; Armand Lods, *La législation des cultes protestants*, Paris, 1887.

E. VACANDARD.

PROTOHISTORIQUES (RELIGIONS). — I. Égéens. II. Indo-Européens. III. Proto-Sémites. IV. Américains.

Entre les périodes de la préhistoire (Age de pierre) et les temps historiques s'est déroulée une longue série de siècles dont l'ensemble constitue la période protohistorique (Age du bronze). Nous l'étudierons par grandes régions « culturelles ».

I. ÉGÉENS. — 1° *Notions chronologiques et ethnographiques.* — La plus ancienne civilisation que nous connaissions à l'aurore de l'histoire est celle des pays égéens; mais elle est bien postérieure cependant aux civilisations historiques de la Mésopotamie et de l'Égypte. Il ne faut pas voir, en effet, dans l'expression : âge du bronze, l'équivalent d'une date ou d'une précision historique quelconque. C'est bien plutôt un état et une étape par lesquels toutes les civilisations semblent avoir passé, mais à des dates très diverses. Tandis que l'âge du bronze semble avoir commencé vers le sixième millénaire avant J.-C. en Chaldée et en Égypte, c'est seulement vers le troisième qu'il commence en Crète, dans les Cyclades, à Chypre et dans la Troade, et l'âge de pierre ne se terminera que 500 ans plus tard en Gaule et en Suisse, 1000 ans plus tard en Scandinavie, vers 300 en Finlande et seulement au XVIIIe siècle en Polynésie.

La civilisation de l'âge du bronze paraît avoir atteint son point culminant dans le bassin oriental de la Méditerranée et y avoir été florissante pendant une longue période de 2 000 ans. Nous la connaissons par les nombreuses fouilles poursuivies depuis 1900 en Crète, dans les Cyclades, en Grèce propre et en Troade. Une masse énorme de monuments variés est sortie de terre : fondations de villes et de palais, fresques, objets d'art, vases, sceaux et parures. On est arrivé à classer les différentes époques de cette civilisation et à déterminer leur synchronisme avec l'histoire générale. C'est ce que résume le tableau ci-dessous :

EUROPE OCCIDENTALE	RÉGIONS ÉGÉENNES	ÉGYPTE	CHALDÉE
Néolithique	Minoen Ancien 3000-2400 (Troie I)	I-IIe dynasties 3300-2900 Ancien Empire 2900-2200	Ire dynastie : Sargon d'Agadé, vers 2770
Ier Age du Bronze 2500-1900 IIe Age du Bronze 1900-1600	Minoen Moyen 2200-1580 (Troie II-V)	Moyen Empire 2200-1788	Hammourabi 1945-1900. Chute de la Ire dynastie babylonienne : 1750.
IIIe Age du Bronze 1600-1300 IVe Age du Bronze 1300-900	Minoen Récent 1580-1100 Troie VI (la ville homérique. Prise de Troie 1180).	Nouvel Empire 1580-1090	Empire Hittite XVIe-XIIe siècle.
Age du Fer vers le VIIe siècle.	Age du Fer vers 1100	XXIe dynastie 1090-945	Empire Assyrien.

Quelles étaient les races qui habitaient, aux temps de la civilisation minoenne, les pays égéens? Ces populations appartenaient vraisemblablement à une race méditerranéenne d'origine orientale, antérieure aux Aryens, étrangère aux Sémites, possédant déjà une métallurgie du cuivre et offrant plus d'un trait commun avec les anciens habitants non sémites de la Chaldée.

Le centre de cette civilisation était la Crète; son foyer était Cnosse. Organisée d'abord sous le régime du clan, la société évolua vers le régime monarchique; les Minos, dont la légende condensait la série en un

seul et même personnage, y tinrent la place des Pharaons en Égypte. Ils étaient des prêtres-rois.

2° *Divinités.* — Comme aucun texte ne nous est parvenu sur les croyances des populations égéennes, nous sommes réduits à procéder par analogie et par induction. Les plus anciennes de ces populations possédaient déjà des images divines. La plus répandue d'entre elles, dont on recueille des exemplaires sur une aire immense de l'Euphrate à l'Adriatique, était une idole féminine exprimant la fécondité. Elle est représentée se pressant les seins, parfois portant son enfant, souvent escortée d'animaux sauvages. Elle régnait sur la montagne et sur la mer, présidait aux phénomènes célestes et aux régions souterraines; aussi ses animaux préférés sont-ils la colombe et le serpent. Elle est également déesse de la guerre et se montre armée du javelot et de l'arc, accompagnée par le lion. Symbolisée dans les temples par une pierre brute, elle semble ainsi à l'origine du mythe de Cronos dévorant la pierre emmaillottée qu'on lui présente comme son enfant. Quelques-uns des noms de cette déesse ont survécu et nous ont été transmis par les Grecs : Dictymna assimilée par eux à Déméter, Britomartis identifiée à Coré, Ariadne en qui se seraient amalgamés les deux aspects précédents. Les vieux mythes du Minotaure, d'Europe, de Pasiphaé, semblent attester l'existence, dans le culte de la déesse, des rites du mariage sacré ou hiérogamie.

A côté et au-dessous d'elle apparut, mais plus tard, un jeune dieu, symbole de la force fécondante, dont l'animal était le taureau et le sanctuaire le palais même de Minos, le labyrinthe.

Comme on le voit, tout nous porte à croire que cette antique religion reposait sur la divinisation du principe mâle et du principe femelle et nous sommes ainsi conduits à la rapprocher, comme celle des Phéniciens, des vieilles croyances Soumériennes (voir Assyriens) antérieures aux Sémites.

Au-dessous des divinités principales existaient une infinité de divinités secondaires. Peut-être les dieux à forme mi-humaine mi-animale fréquemment représentés ne font-ils que répondre à des aspects particuliers des divinités précédentes : une déesse-chèvre qui fait songer au mythe de Zeus au mont Ida, une déesse à tête d'oiseau, un homme-taureau, etc. Mais il y eut certainement aussi nombre d'esprits et génies bienfaisants ou malfaisants, génies des monts, des eaux, des bois, des grottes, dont la mythologie classique a gardé le souvenir dans ses Oréades, Silvains, Nymphes et Dryades. On voit figurer d'énigmatiques démons à carapace sur divers cachets et chatons de bagues. Des peintures représentent des personnages à masques animaux comme aux temps préhistoriques. Nombreux sont les monuments, telle la fameuse Porte aux Lionnes de Mycènes, où l'on voit des animaux affrontés de part et d'autre du pilier ou de l'autel; ce sont là vraisemblablement des témoins du culte des animaux. Le taureau, le serpent furent objets de culte; la domestication de la colombe est liée à des pratiques religieuses. Il existait également des arbres sacrés. Isolés ou réunis en bosquets, entourés d'un enclos (péribole), ils avoisinent l'autel, souvent aussi une citerne, comme dans les cultes cananéens. Le pin, le palmier, l'olivier, le figuier, le cyprès, le platane furent honorés d'un culte dès les temps les plus lointains; le lis possédait une valeur religieuse que nous connaissons mal, mais d'où est sorti son caractère symbolique. Des cérémonies particulières faisaient partie de ce culte des arbres : la danse, l'arrosage lustratoire, la cueillette solennelle, l'offrande des prémices, mais surtout le singulier rite de l'arrachage de l'arbre sacré reproduit à profusion sur les monuments archéologiques. On suppose qu'il y avait là une façon de célébrer la mort annuelle de la végétation et de dégager l'esprit de vie qui devait perpétuer l'espèce.

D'autres cultes encore rappellent plus ou moins le fétichisme des primitifs modernes : celui du bouclier, de la double hache, du pilier, des pierres levées. Le culte du bouclier en forme de 8 s'est survécu longtemps dans celui des *ancilia* romains et dans la danse des prêtres saliens; les récits sur les Courètes en gardent également le souvenir. La hache bipenne était en plus honorée comme instrument de sacrifice et en relation étroite avec le culte du taureau. Le palais-sanctuaire de Cnosse, le labyrinthe, était un temple de la hache, *labrys*, et l'on sait qu'il y eut un Zeus Labrandeus. Le culte du pilier semble se rattacher à la fois à celui de l'arbre (poteau) et à celui des pierres levées.

3° *Culte.* — Au rapport de Diodore, « les Crétois disaient que les honneurs accordés aux dieux, les sacrifices et les initiations aux mystères sont des inventions crétoises et que les autres peuples les leur ont empruntées ». Chauvinisme à part, il y a du vrai. Primitivement il n'existait pas de temples; le culte se pratiquait dans la maison et sur les tombes, s'il était domestique; dans les enclos sacrés (*témenoi*), lorsqu'il était public; près des sources, des arbres et des rochers, et, dans les circonstances solennelles, au fond des cavernes. Les fouilles ont révélé plusieurs de ces grottes-sanctuaires et la mythologie célèbre plusieurs antres sacrés dont celui de Zeus à Dircé. Les grands palais possédaient des chapelles pour le culte privé; on y a retrouvé un mobilier cultuel extrêmement varié : statuettes en faïence, robes et ceintures votives pour la déesse, également en faïence, vases divers, coquillages et plateaux pour supporter les offrandes, rhytons à fond percé pour les libations et aspersions rituelles, croix de marbre de forme non moins singulièrement moderne que les costumes des dames du temps.

Le rite essentiel était le sacrifice sanglant. Tout ce que nous en savons, aussi bien que de l'offrande non sanglante, se réduit presque aux tableaux du sarcophage de Hagia Triada. On immolait des bœufs, des chèvres, des brebis, des porcs; aux grands sacrifices, trois, six et jusqu'à neuf taureaux. Beaucoup plus fréquentes étaient les oblations non sanglantes : offrandes de fruits, libations et lustrations. On offrait également des statuettes de taureau en argile ou en bronze. On a trouvé des vases sacrés à triple récipient qui ont fait supposer que peut-être on offrait déjà, comme à l'époque homérique, l'eau, le vin et l'hydromel. L'autel était en général de forme très simple : souvent c'est une courte colonne évasée au sommet. Presque immanquablement, sur les autels, mais aussi au pied des arbres et des piliers sacrés, se trouvent les cornes de consécration, représentation abrégée du taureau et symbole divin.

A l'origine, il semble bien n'avoir existé que des prêtresses, interprètes naturels, même si le matriarcat n'était pas, comme on l'a dit, la forme des sociétés, auprès d'une divinité féminine. En jupe à volants et corsage décolleté, elles rappellent à s'y méprendre certaines modes du XIX^e siècle. Quand les hommes assumèrent à leur tour le service divin, ils commencèrent par revêtir le même costume rituel.

Autant qu'on en peut juger par des images, les fêtes appartenaient au cycle agraire : fête du printemps, capture du taureau, récolte des olives, mort de la végétation. On connaissait également les processions, au cours desquelles on portait les statues divines, et les danses au son de la lyre, de la double flûte et du sistre.

4° *Culte des morts.* — A l'âge du bronze l'inhumation fut toujours l'usage courant; c'est à une époque

tardive seulement et localement, qu'on voit apparaître la crémation. On tenait à conserver au cadavre son identité au point que ceux des princes recevaient même un masque d'or ou des bandeaux d'or gravés à leur ressemblance. Longtemps on voulut conserver ses morts dans la maison ou tout à côté. Puis on eut des grottes sépulcrales, des tombes creusées dans le roc. Dans la plaine, on construisit, à l'image de la hutte primitive, des tombeaux en rotonde ou *tholoi* ou encore de grandes tombes rectangulaires où s'entassaient tous les morts du clan. Quand celui-ci eut fait place à l'individualisme, le tombeau-fosse ou sarcophage se réduisit aux dimensions d'un seul corps, encore était-ce celles d'un corps replié sur lui-même, comme il a été dit des sépultures préhistoriques. Par sa position contractée, et peut-être ligoté, le mort était réduit à l'impuissance. Mais comme il avait à poursuivre outre-tombe une vie analogue à celle-ci, on l'entourait d'ornements précieux, d'objets de première nécessité, comme une lampe, un brasero, des aliments, des amphores remplies, des animaux en argile, des objets de toilette : miroir, rasoir, matériel de tatouage, des amulettes et statuettes votives. Tous ces détails démontrent clairement la croyance à la survie. En outre l'immense majorité des sépultures sont orientées vers l'orient, comme aux époques préhistoriques et pour les mêmes motifs sans doute.

II. Indo-Européens. — 1° *Notions historiques.* — Tandis que florissait dans le bassin méditerranéen la civilisation égéenne, des populations nomades, qui elles aussi possédaient déjà l'usage du cuivre, roulaient sur les chariots qui leur servaient de maisons, à travers les steppes de l'Eurasie méridionale. Chassés vers le sud par les dernières périodes glaciaires, ils allaient devant eux en s'éloignant toujours plus de ce mystérieux point de départ, de cet *Airyanem vaéjo*, dont ils emportaient le nostalgique souvenir. Comme toutes les grandes migrations, celle-là s'accomplissait lentement et par vagues successives. Deux grands courants les emportaient : l'un vers l'Asie du sud, l'autre vers l'Europe orientale et méditerranéenne. Cet ensemble forma le groupe de peuples appelé Indo-Européen ou aryen. La branche asiatique, qui donna à son tour les deux rameaux persan et hindou, s'établit d'abord sur les plateaux de l'Iran, avant d'aller prendre racine en Perse et dans l'Inde. La branche européenne devait être plus féconde encore : d'elle sont sortis les Grecs, les Romains, les Celtes, les Germains et les Slaves.

Leur civilisation nous est beaucoup moins connue que celle des peuples de l'Égéide. Les fouilles ne nous apprennent presque rien sur eux. Ils vivaient, après qu'ils se furent fixés, dans des demeures à demi souterraines, dans ces cabanes à fond creusé dont l'archéologie retrouve les emplacements, et dans ces maisons lacustres popularisées par l'image. Ils connaissaient déjà quelques céréales et semblent avoir utilisé la vigne sauvage. C'est à peu près uniquement par la philologie comparée que nous pouvons atteindre quelques-unes de leurs croyances, grâce aux radicaux communs à leurs diverses langues. Et cela, on le conçoit facilement, reste très insuffisant et très incomplet. On pourra voir aux noms de chacun de ces peuples l'état des croyances originelles qu'ils pouvaient avoir emportées de leur séjour commun, plus particulièrement aux mots Inde et Perse, la religion primitive paraissant s'être conservée plus longtemps dans ces deux pays.

2° *Divinités.* — Les indo-européens possédaient un grand dieu céleste, impersonnel et immatériel, à caractère assez marqué pour se maintenir fidèlement dans les divers rameaux linguistiques : *Dyaus pitar* (sanscrit), *Jupiter*, *Dispater* (celtique), *Zeus*, *Ziou* (germanique). Ce dieu du ciel, le « brillant », n'est en aucune façon le ciel matériel ni même l'esprit du ciel, et s'il est dit *père*, cela ne signifie pas père de la lumière et de la pluie : il s'agit bien réellement du Dieu suprême, éternel et tout-puissant. Mais il n'est pas le Dieu unique et infini; au-dessous de lui venait tout un panthéon d'« immortels » associés d'une part au dieu suprême et de l'autre aux phénomènes célestes. Ce sont les *deivos* : *deus* et *divi*, *théos*, *devà* (sanscr.), *tivar* (isl.). L'un des principaux devait être le dieu du tonnerre et de l'orage; on le retrouve dans le Zeus et le Jupiter tonnant, le Thor germanique, le celtique *Taranis*, le lithuanien *Perkounas*, « le tonnerre qui frappe le chêne » (cf. le latin *quercus*). Le soleil, la lune, l'aurore, le feu, la terre, l'eau, furent également objets de culte avant la séparation. Le feu sacré et les divinités du foyer se retrouvent dans l'*Agni* indo-iranien, dans la Vesta romaine, l'*Hestia* grecque, l'*Ugnis szwentà* slave. Des dieux secondaires présidaient aux étapes de la vie humaine, aux travaux agricoles, aux différents états de la végétation. Chacune des fonctions de la vie apparaissait comme l'effet d'une puissance particulière, qui finit souvent par prendre un aspect anthropomorphique pour présider aux actes particuliers de cette fonction. La divinité attachée à chaque lieu déterminé, à chaque personne humaine, était en même temps en relation avec le destin, la bonne ou la mauvaise fortune réservée à chacun.

Au-dessous des divinités, étaient révérées les âmes des morts. L'inhumation semble avoir été à peu près universelle dans la race indo-européenne et elle était partout entourée d'un luxe de cérémonies funéraires, dont les repas de funérailles qui, primitivement célébrés sur la tombe, sont encore en honneur dans beaucoup de régions et répondent à une coutume bien des fois millénaire.

Ces peuples avaient conservé le souvenir d'une lutte du bon principe contre les esprits malfaisants, d'un âge d'or, d'un déluge, d'un premier couple humain et d'une faute collective. Un certain nombre de mythes semblent également remonter jusqu'à ces temps lointains. Dans toutes les mythologies postérieures les dieux sont des « pères », ils ont pour « épouses » des déesses parèdres, ce qui semble indiquer une origine très ancienne pour l'anthropomorphisme. La lune, en raison de l'action fertilisante qu'on lui attribuait, apparaissait comme un vase empli d'un mystérieux breuvage de vie qu'on pouvait recueillir dans certaines plantes tenues par suite pour sacrées; de cette croyance sortiront entre autres l'ambroisie des grecs, le sôma des indo-iraniens. L'orage paraissait une lutte entre quelque divinité et quelque monstre malfaisant; les nuages étaient des vaches gardées par le dragon dans une caverne et ce sont elles qui, délivrées, laissaient tomber sur la terre les eaux célestes. Le vol des bœufs (de Géryon), la lutte contre les Centaures, ne seront que des variantes de ces contes primitifs. La foudre apportant souvent l'incendie, le feu était dit « le fils des eaux »; mais il était aussi « le fils des plantes » parce qu'on l'obtenait par frottement d'une tige sèche sur une planche plus tendre. La terre paraissait une mère et le ciel son époux; l'étoile du matin et celle du soir étaient leurs fils, qui chevauchaient à travers le ciel et étaient donc des dieux cavaliers (*Açvin*). Particulièrement secourables dans les voyages (et plus tard sur mer), ils deviendront les bienfaisants Dioscures. Bien souvent ce sont des divinités féminines qui président aux événements et aux éléments : il y a la Mère des eaux, les Mères qui deviendront les fées germaniques, les Mères celtiques, les Parques.

3° *Le culte.* — Le culte ne pouvait être que très

simple. Le sacrifice semble en avoir été l'acte principal. On verra comment il s'accomplissait dans la Perse et dans l'Inde (voir ces mots), où il semble s'être mieux conservé qu'en Europe. L'offrande des morceaux, découpés et rôtis, de la victime, sur une jonchée de gazon où les dieux venaient s'asseoir, en fut la forme primitive. Plus tard l'holocauste ou sacrifice igné l'emporta; on y vit un moyen de faire parvenir plus directement la victime aux régions célestes; le feu lui-même finit par accaparer les hommages divins chez les indo-iraniens. L'emploi de boissons enivrantes comme accompagnement du sacrifice (hydromel, sôma) devait procurer l'extase de l'ivresse divine et permettre de dépasser les limites habituelles du rythme vital propre à l'humanité. Y eut-il des idoles rudimentaires, des enceintes sacrées? Cela est simplement vraisemblable. Le rôle sacerdotal n'était pas dévolu à un clergé; chaque père de famille ou chef de clan, le *rex*, était chargé des cérémonies sacrées qui concernaient les siens. Mais vraisemblablement commençaient déjà à s'ébaucher les sacerdoces par l'attachement de professionnels à des cultes déterminés; parfois ils étaient groupés en sodalités comme seront les Luperques, les Frères Arvales, les Flamines, les Druides.

III. Protosémites. — Des rivages méditerranéens à l'Euphrate a régné une civilisation encore très peu connue, qui n'était ni sémite ni aryenne. Ce fut celle des Hittites, en Asie Mineure, dont la religion semble n'avoir pas été sans rapports avec celle des Égéens. De même, avant l'arrivée des Sémites en Chaldée, régnaient une civilisation et une religion que nous commençons à mieux apercevoir, celles des Sumériens, qui représentent peut-être, avec les Égéens et les Hittites, l'élément chamite. C'est sur cette couche antérieure que vinrent s'étaler les vagues de la migration sémite.

1° *Notions historiques.* — C'est aux bords du golfe Persique, au sud-ouest, que les découvertes modernes semblent retrouver le premier séjour connu des Sémites. De là ils se répandirent vers l'Arabie, l'Aram, la Palestine, l'Assyrie. On place vers le milieu du troisième millénaire ce vaste ébranlement des populations unies par la race et par le type ethnique d'où sont sortis Babyloniens, Assyriens, Cananéens, Araméens, Arabes, Israélites et Édomites, Moabites et Ammonites. Partout où ils se fixèrent, ils eurent à combattre les peuples déjà établis, que, dans certains cas, ils exterminèrent, avec lesquels d'autres fois ils se fondirent plus ou moins parfaitement.

2° *Divinités.* — Dans toutes les branches du rameau sémitique on rencontre trois courants religieux parallèles, mais de valeur inégale, dont la coexistence semble impliquer des éléments hétérogènes. C'est, d'une part, l'idée très haute et très pure que l'on se fait de la nature divine; ce sont, de l'autre, des divinités naturalistes personnifiant les éléments et les rattachant à des localités déterminées; ce sont enfin des cultes inférieurs, grossiers, obscènes ou sanglants.

Le plus ancien fonds des langues sémitiques possédait déjà un Dieu tout-puissant, éternel, infini, universel, qui, à l'inverse des baals, ne fut jamais un dieu local et témoigne soit d'un monothéisme primitif, soit tout au moins de la conception d'une nature divine d'essence unique : c'est *El* ou *Il* (Hébr. : *El*, plur. *elim* et *elohim*; Phénic. : fém. : *elat*, plur. : *alonim*; Arab. : *ilah*, *allah*, fém. : *allat*; Assyr.-Bab. : *ilou*, fém. : *iltou*, plur. : *ilani*). Nombre de noms propres ou de noms de lieux comprennent ces racines. En même temps les Sémites attribuent à la divinité en général des attributs très élevés. L'idée de la paternité de Dieu vis-à-vis des hommes, celle de sa sainteté, étendue même à tout ce qui est à son service et retranché par suite aux usages communs, sont les deux plus marquées.

Mais à une date certainement très lointaine, antérieure à la séparation, s'introduisirent le polythéisme et l'idolâtrie. Les éléments furent divinisés; ce furent le firmament (Anou), la terre (Inlil), le soleil (Babbar, Samas), la lune (Sin, Inzou), la pluie et l'orage (Hadad,) le feu (Gibil), l'étoile du soir et du matin (Inanna-Anounit), le sol printanier (Doumouzi-Tammouz), les puissances protectrices de la glèbe (Nergal, Ninib), la motte fécondée (Ishtar), etc. En même temps ces dieux élémentaires sont des dieux locaux : on les appelle *Baal*, *Melek*, *Adôn*, les « seigneurs du sol », les propriétaires de la terre et du pays. Leur véritable nom, celui dont la connaissance donne pouvoir sur eux, sera dissimulé sous ces appellations communes. Chaque ville, chaque pays aura son baal : Babylone aura Mardouk, Nippour aura Bel. Our, patrie d'Abraham, aura Sin, etc. Le baal n'est pas identifié au sol; il est conçu comme un dieu de l'air et de l'orage, comme le maître de la pluie fécondante; c'est pourquoi on le représentera volontiers sous la forme du taureau, symbole de la force génératrice masculine. Vers le IXe siècle avant notre ère, le polythéisme se sera développé à tel point qu'on pourra compter soixante-cinq mille grands dieux du ciel et de la terre. On ne s'en contentait pas encore, car dès les temps les plus anciens les baals possédaient une réplique féminine, la « dame » (*beltou*; *Baalat* à Byblos), qui généralement n'est qu'une pâle doublure de son époux divin. Les dieux habitent le ciel où ils trouvent une nourriture céleste dont l'usage est interdit aux hommes. Au-dessous d'eux sont les esprits bienfaisants (*Igigi*), les messagers célestes, les démons malfaisants. Ceux-ci, foule innombrable qui flotte dans l'air, qui répand la fièvre, la folie, la peste, hantent les maisons, guettent le voyageur aux endroits dangereux, ont même poussé l'audace jusqu'à s'attaquer un jour aux dieux. C'est seulement après une lutte terrible qu'ils ont été culbutés et chassés pour jamais des hauteurs célestes.

Qu'ils l'aient empruntée aux Chamites (comparer la déesse nue des Égéens), ou qu'ils l'aient dérivée directement du culte de la planète Vénus, tous les Sémites honorent Astarté (*Ashtoreth*, *Ishtar*, *Atargatis*, *Atar*). C'est la personnification de la fécondité, la déesse sensuelle de la volupté, imposant aux femmes la même vie débridée qui est la sienne.

3° *Le culte.* — Ce fut d'abord dans les bois sacrés et dans des enceintes sacrées extrêmement primitives que fût célébré le culte. Une colonne conique, simple pierre levée, indiquait le séjour du dieu; un pieu, réduction de l'arbre, symbolisait la déesse. C'est de préférence sur les hauteurs que l'on installait le sanctuaire; quelquefois on utilisait les cavernes et les monuments mégalithiques laissés par les occupants antérieurs. On connaissait le sacrifice pacifique et le sacrifice sanglant. Le dieu étant le maître des choses, on lui devait les prémices des produits de la terre et du troupeau. Tantôt la victime était partagée avec le dieu, tantôt elle était entièrement consumée. C'était le père de la famille patriarcale, ou son clan tout entier, qui offrait la victime. Y avait-il déjà un sacerdoce, des sacrificateurs spécialisés dans leurs fonctions, des aruspices, des exorcistes? On ne saurait fixer une date à l'origine de ces fonctions, mais on sait qu'elles ont leur équivalent chez la plupart des primitifs. Sans doute aussi la magie côtoyait-elle ici comme ailleurs le polythéisme, car elle reçut, comme on sait, un développement vraiment extraordinaire, au moins en Chaldée. Les deux formes de culte les plus répugnantes des Sémites, le sacrifice des enfants, comme il se pratiqua pour l'horrible

Moloch, et la prostitution sacrée en l'honneur de la déesse, doivent avoir également une origine très ancienne, car on les retrouve chez toutes les populations sémitiques. On a essayé d'expliquer cette dernière pratique par l'exogamie. La circoncision existait-elle déjà? Elle fut très répandue chez les Sémites, ainsi que chez d'autres races, et semble représenter un rite d'initiation; mais les Babyloniens et les Assyriens ne la pratiquant pas, on peut se demander si son usage est bien primitif.

Le culte des morts a toujours été très développé chez les Sémites. Ils croyaient en effet à une survivance de l'âme, survivance assez précaire, il est vrai, et subordonnée à certaines conditions de temps et de circonstances. Reléguée dans un triste séjour souterrain, l'âme a besoin de manger et de boire et c'est aux vivants de subvenir aux nécessités de cette nouvelle existence. Aussi faisait-on des offrandes aux morts et célébrait-on sur leur tombe des festins funéraires où ils étaient invités. Mais il n'est pas impossible qu'une idée primitive se retrouve dans certaines croyances chaldéennes, dans le mythe d'Ishtar, dans celui de Tammouz, dans l'image de l'arbre de vie : rien ne s'oppose à ce que les Sémites aient cruà la résurrection, puisque cette idée ne semble pas avoir été étrangère aux populations de l'âge de pierre.

IV. Américains. — 1° *Notions générales.* — Le peuplement de l'Amérique reste encore actuellement très mal expliqué. Il semble que ses habitants lui soient venus de l'Ancien Monde à des reprises très diverses, quelques-uns dès les temps quaternaires, d'autres beaucoup plus tard, comme les Mayas.

On distingue habituellement quatre races américaines : nord-américaine, centrale-américaine, sud-américaine, patagonne. Les Esquimaux, les Indiens du nord et du sud rentrent au nombre des populations à civilisation rudimentaire étudiés au mot Non-civilisés. C'est seulement dans l'Amérique centrale que les conquérants du Nouveau Monde rencontrèrent une civilisation déjà avancée dont nous devons chercher à déterminer ici le contenu religieux. Il y eut quatre centres de civilisation précolombienne : au Mexique, les Aztèques, successeurs des Olmèques, sur les hauts plateaux, et les Mayas dans la presqu'île de Youcatan; en Colombie, les Chibchas; au Pérou, les Incas, simple tribu du peuple Quitchoua, qui soumit les aborigènes et établit une sorte d'état communiste-despotique; dans le nord-ouest de l'Argentine actuelle, les Calchaqui ou Diaguites. Tous ces peuples arrivèrent à créer des états plus ou moins bien organisés qui disparurent naturellement à la conquête espagnole.

2° *Mexicains et Mayas.* — Les descriptions enthousiastes des conquistadors ne sont pas les seuls témoins de l'étonnante civilisation des Aztèques. Il reste d'eux des temples, des tombeaux, des palais, des sculptures, des peintures hiéroglyphiques (dont la clef est malheureusement perdue), qui nous laissent soupçonner ce qu'étaient les arts et les connaissances de ces peuples étonnants.

Agriculteurs et guerriers tout à la fois, ils possédaient une foule de divinités dont le nombre allait toujours s'accroissant du fait des guerres entre tribus : les vainqueurs ramenaient à chaque fois dans leur capitale, comme prisonniers, les dieux et leurs prêtres, et les y gardaient dans des temples spéciaux. Cependant ce peuple de divinités s'était graduellement organisé sur le modèle de la société qui les adorait. Trois grandes divinités tenaient la tête du panthéon : *Huitzilopochtli*, le fameux « Colibri du sud », dieu de la guerre qui avait, pensait-on, guidé les Aztèques jusqu'à Mexico; *Tetzcatlipoca*, le « Miroir fumant », qui symbolisait le soleil d'été à la fois fécondant et destructeur; *Quetzalcoat*, le « Serpent ailé », tout ensemble dieu du vent et inventeur des arts. On les représentait sous des formes variées, parfois avec des figures humaines, et leurs statues figuraient dans les temples. Au-dessous de ces trois grands dieux, une foule de divinités de la nature : *Tonatiuh*, le soleil, *Metzli*, la lune, puis la terre, le feu, les divinités du monde infernal, les forces de la végétation, le maïs, les fleurs, puis encore le chant, la danse, etc.

Un caractère commun à toutes les divinités aztèques était leur épouvantable cruauté. Elles exigeaient un culte sanglant, de fréquents sacrifices humains, non seulement de prisonniers, mais de petits enfants, si bien qu'on a retrouvé, sur les pentes du Popocatepetl, un véritable cimetière de ces petites victimes. Deux fois l'an, en mai et en décembre, les prêtres fabriquaient une grande statue de pâte, pétrie du sang des enfants sacrifiés; elle représentait le dieu Huitzilopochtli. On lui fabriquait un cœur également en pâte, puis, après des processions et de longues cérémonies, on la « tuait » d'une flèche de pierre, on lui arrachait le cœur, que l'on offrait au roi, et le reste était partagé entre les assistants qui le mangeaient rituellement. Dans les sacrifices humains le prêtre ouvrait de même la poitrine de la victime, homme, femme, adolescent ou enfant, avec un couteau de silex, arrachait le cœur, le présentait à la divinité, et le corps était ensuite découpé et mangé dans un banquet sacré. On se torturait soi-même pour offrir aux dieux le sang qu'ils aimaient : on se tailladait les jambes, on se perçait la langue ou les oreilles, on se brûlait les bras. Il y avait également des offrandes non sanglantes de fleurs, de fruits, d'encens, des danses et des chants sacrés. Les Aztèques connaissaient une sorte de confession auriculaire faite au prêtre par le fidèle une fois dans sa vie, à la suite de laquelle les fautes étaient remises contre une pénitence. Sahagun nous a même conservé la longue formule d'absolution employée dans cette cérémonie.

Les habitants du Youcatan, du Guatémala et du Honduras, semblent avoir possédé, avant de subir l'influence mexicaine, un grand Dieu, créateur, conservateur et bienfaiteur du monde. Le fils de ce dieu, Itzamna, était adoré comme un héros civilisateur qui avait enseigné l'écriture, qui guérissait les malades et ressuscitait les morts. Les quatre Bacabs étaient quatre frères placés par Dieu aux quatre extrémités du monde pour soutenir le ciel; le principal d'entre eux, le Zac-Bacab, était le dieu de l'orient. Il existait en outre un dieu du soleil. En outre une multitude de divinités secondaires et d'esprits personnifiant les éléments. Les sacrifices humains, l'anthropophagie sacrée, le sacerdoce fortement hiérarchisé, étaient à peu près chez les Mayas ce qu'ils étaient chez les Aztèques.

3° *Chibchas.* — Nous connaissons fort peu de chose des croyances chibchas. Ces populations prétendaient tenir leur civilisation d'un vieillard divin, Bochica, envoyé à leurs ancêtres par le dieu créateur Chiminijagua, ou par le soleil, dont il leur avait enseigné le culte, en même temps que l'art de se vêtir, de construire des cabanes, de vivre en société. On se représentait ce Bochica comme le vainqueur des démons et le vengeur du crime.

On ignore si les Chibchas possédaient des idoles, mais on sait qu'ils offraient à leurs divinités des sacrifices et des parfums ainsi que des objets précieux. Ils pratiquaient les sacrifices humains, car chacune de leurs ères de 15 années était marquée par l'immolation d'un adolescent de quinze ans, élevé avec beaucoup de soin par les prêtres, puis promené pendant plusieurs années dans les chemins qu'avait suivis Bochica, et finalement tué à coups de flèches; de sa poitrine

pantelante on arrachait le cœur pour l'offrir au dieu-soleil.

Les prêtres dont les fonctions principales à nous connues étaient l'éducation de cette jeune victime et l'établissement du calendrier, étaient fortement hiérarchisés sous les ordres de deux grands-prêtres-rois, sinon même prêtres-dieux, dont la salive même était sacrée et que l'on ne pouvait regarder en face.

4° *Péruviens.* — Comme les Mexicains et les Chibchas, les Incas du Pérou possédaient leur héros civilisateur envoyé sur la terre par le soleil dont il était le fils, Viracocha ou Manco Capac. Au totémisme caractérisé qui régnait chez les aborigènes, au culte du condor, du jaguar, du puma, du serpent, des plantes, les Incas superposèrent, partout où ils s'établirent, les cultes solaires. Leurs dieux principaux étaient le soleil, *Inti* ou *Apou Pounchau*, et la lune, sa femme, *Quilla*. Au-dessous d'eux venaient les planètes, entre autres Vénus, les constellations, la terre-mère, et le feu. Ces divinités formaient la cour du couple divin. Il faut y joindre les dieux domestiques et d'innombrables esprits en qui survivaient sans doute beaucoup de divinités indigènes antérieures aux Incas.

Tous les Incas adoraient les divinités solaires dont nous venons de parler, mais les plus cultivés d'entre eux rendaient un culte mystique à une triade créatrice dans laquelle *Pachacamac* tenait une place prépondérante. Ce dieu, sur la physionomie réelle duquel on a beaucoup discuté, est donné par Garcilasso de la Vega, descendant des Incas et converti au christianisme, comme d'une nature entièrement immatérielle, comme dieu créateur, source de la vie universelle, invisible, tout-puissant, dont le nom même était sacré et qu'il était interdit de représenter sous aucune forme visible.

Un corps sacerdotal nombreux et compliqué présidait aux cérémonies du culte. Un grand prêtre nommé à vie avait la haute main sur toutes les affaires religieuses; il avait sous ses ordres des prêtres, les *huillac*, et des devins. A côté de ce clergé séculier, des religieux, enfermés dans leurs monastères ou attachés à des ermitages, vivaient dans la prière et les austérités. Les fameuses *Vierges du Soleil*, divisées en trois classes hiérarchisées, et sévèrement gardées dans leurs cloîtres, formaient le pendant du corps sacerdotal. Elles étaient les gardiennes du feu sacré, les servantes du dieu Inti, mais non pas à proprement parler des prêtresses. Elles fabriquaient le pain sacré pour les grandes fêtes solaires de chaque mois.

Dans le culte inca nous retrouvons tout l'essentiel des coutumes religieuses des autres civilisations américaines. Il y existait des sacrifices sanglants, des offrandes de prémices et de produits agricoles et des libations. Allait-on jusqu'à répandre le sang humain comme chez les Aztèques? Garcilasso de la Vega assure que non; mais il est à craindre que son optimisme l'ait trompé. Non seulement il est certain qu'à la mort de l'Inca, qui était une incarnation du dieu solaire comme le pharaon égyptien, on enterrait tout vifs avec lui, outre ses femmes, un certain nombre de ses serviteurs, et que l'on en faisait autant au décès de sa sœur-épouse, mais il semble bien qu'en outre on immolait parfois des enfants et des jeunes gens en l'honneur des dieux. Les cérémonies de caractère social s'accomplissaient dans des temples dont il reste actuellement des ruines. Le célèbre temple de Cuzco, derrière une triple enceinte où habitaient les prêtres et les serviteurs du temple, possédait la statue en or du dieu-soleil Inti; autour d'elle, lui tournant le dos, étaient assises sur des trônes dorés, les momies des anciens Incas. La disposition architecturale permettait aux premiers rayons du soleil levant de venir tomber sur la statue d'or. Dans le sanctuaire ne pouvaient pénétrer que des prêtres spéciaux, l'Inca et les Vierges du Soleil. L'Inca en effet était plus qu'un prêtre, presque un dieu, car fils d'Inti, il était immortel; à la fin de sa carrière, il était simplement appelé par son père au repos bienheureux.

Ici encore nous trouvons avec certitude l'existence d'une confession auriculaire avec pénitence et absolution; elle était précédée d'un jeûne et devait servir à purifier les fidèles à l'approche des grandes fêtes. L'absolution ne se faisait pas par la récitation d'une formule mais par un curieux rite symbolique : le prêtre plaçait sur une pierre une pincée de cendres prises au feu des sacrifices, le pénitent soufflait dessus et ses fautes s'envolaient avec elles. Nous savons qu'en outre il existait des rites domestiques et d'initiation : après la naissance, lorsqu'il s'agissait d'imposer un nom à l'enfant, et à la puberté. La pratique de la momification montre que les Incas croyaient à la survivance de l'âme; ils avaient un paradis et un enfer, mais admettaient en plus la métempsycose.

On a été souvent frappé des ressemblances entre la civilisation et les croyances des Incas et celles des Égyptiens, mais peut-être est-ce simple coïncidence.

Quant aux Diaguites, leur civilisation est très mal connue de nous. Nous savons seulement qu'elle était empruntée en grande partie aux Péruviens.

5° *Influences chrétiennes.* — Dans cet exposé, il a été facile de remarquer de nombreux détails invitant à se demander s'ils ne résultent pas d'influences chrétiennes. Il y a d'abord ces traditions si répandues du héros civilisateur, fils et envoyé de Dieu; puis des rites précis comme la confession et l'absolution, l'espèce de communion sacrificielle des Aztèques, leur culte de la croix. On a dit que ces croix n'étaient que le symbole du dieu de la pluie en raison des motifs décoratifs qui les accompagnent, et d'autre part il existait chez les populations égéennes un culte de la croix bien antérieure au christianisme. Il n'en est pas moins vrai qu'il y a eu, entre l'Amérique et l'Ancien monde, des contacts multipliés, des atterrissements de naufragés, des raids audacieux de ces hardis navigateurs du nord qui, plus d'une fois, semble-t-il, abordèrent sur les côtes nord-américaines. De sorte qu'il n'est pas invraisemblable, sans toutefois que le fait soit autrement prouvé, qu'au x^e^ siècle un missionnaire islandais, un pêcheur ou un commerçant chrétien, ait échoué sur les côtes mexicaines et y ait prêché la foi. Ce serait lui que les naturels auraient ensuite divinisé sous le nom de *Quetzalcoatl*, le prophète blanc, qui leur prédit l'arrivée des Européens pour les convertir. En tout cas ces vieux souvenirs servirent grandement les Espagnols, au temps de la conquête.

I. Déchelette, *Manuel d'Archéologie*, t. II, Paris, 1910; J. M. Lagrange, *La Crète ancienne*, Paris, 1908; R. Dussaud, *Les Civilisations préhelléniques*, Paris, 1914; G. Dottin, *Les anciens Peuples de l'Europe*, Paris, 1916; G. Glotz, *La civilisation égéenne*, Paris, 1923, ouvrage très renseigné, mais fort déplaisant par le continuel abus qu'il fait des métaphores empruntées aux croyances chrétiennes : quoi de plus choquant que de voir appeler l'idole nue une Notre-Dame des Flots, une Notre-Dame du Mont, une Vierge-Mère, etc. ?

II. La meilleure synthèse est de beaucoup maintenant celle d'A. Carnoy, *Les Indo-Européens* (Louvain), Bruxelles Paris, 1921; on y trouvera, p. 245, 246, une bibliographie détaillée. C'est peut-être ici le lieu, plutôt que dans le corps de l'article, de protester contre l'appellation d'indo-germaniques usitée en Allemagne pour les peuples indo-européens : le germanisme n'en était qu'un élément, non le plus important. Bien que non rigoureusement confinée dans le sujet, nous recommandons la lecture de Fustel de Coulanges, *La cité antique*, l'un des chefs-d'œuvre de l'école historique française et l'un de nos livres les plus évocateurs.

III. J. M. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, 2e édit., Paris, 1909; Vincent, *Canaan*, Paris, 1907; Plessis, *Étude sur les textes concernant Ishtar-Astarté*, Paris, 1921; Contenau, *La déesse nue babylonienne*, Paris, 1914; *Civilisation assyro-babylonienne*, Paris, 1922.

IV. Beuchat, *Manuel d'Archéologie de l'Amérique*, Paris, 1912; Clarck Wissler, *The American Indian*, New-York, 1917; H. Froidevaux, *Précolombiens*, dans *Dict. apol. foi cath.*; J. Deniker, *Les Races et les Peuples de la terre*, 2e édit., Paris, 1926.

P. Fournier.

PROUDHON Pierre-Joseph. 1. Né à Besançon le 15 janvier 1809, et mort à Passy le 10 janvier 1865. Avec Fourier, Lassalle et Marx, c'est l'un des quatre Pères du Socialisme. « Naturellement très original, a écrit de lui Tissot, un franc-comtois qui l'a bien connu, il tournait facilement à la singularité. Une fois sur cette voie, il s'y engageait aussi avant que possible... Il se complaisait dans ses paradoxes comme d'autres dans des conceptions romanesques, à tel point qu'on pourrait dire qu'il en éprouvait une sorte de transport et d'ivresse. »

Il est l'auteur d'une vingtaine de volumes bien oubliés de nos jours. Un seul a pour ainsi dire survécu à cause du retentissement tapageur qu'il eut : « *Avertissement aux propriétaires.* La propriété c'est le vol! » La Cour d'assises fut saisie de l'ouvrage et, le 3 février 1842, Proudhon comparaissait devant elle, accusé « d'attaque à la propriété, trouble à la paix publique, excitation à la haine et au mépris des citoyens contre une ou plusieurs classes de personnes et contre le roi, et outrages à la religion catholique. » Un des passages du livre retenu par l'accusation était celui-ci, adressé aux propriétaires : « Comme le torrent qui gronde, comme la foudre qui dévore, comme la grêle qui tue, ainsi passe la colère du peuple! Ne provoquez pas surtout les éclats de notre désespoir, parce que, quand vos soldats et vos gendarmes réussiraient à nous opprimer, vous ne tiendriez pas devant notre dernière ressource. Ce n'est ni le régicide, ni l'assassinat, ni l'empoisonnement, ni l'incendie, ni le refus du travail, ni l'émigration, ni l'insurrection, ni le suicide; c'est quelque chose de plus terrible que tout cela et de plus efficace, quelque chose qui s'est vu, mais qui ne se peut dire! » Quand le président lui demanda ce qu'il avait voulu dire, il déclara piteusement qu'il ne pouvait pas le déclarer parce que c'était un moyen que ses études sur l'histoire lui avaient fait connaître et qu'il ne pouvait révéler publiquement! Ce moyen, il le révéla en ces termes, quelques mois après, dans une lettre à un ami : « J'avais en vue la réorganisation des *Cours Vehmiques* ou tribunaux secrets d'Allemagne, dont j'ai fait une théorie appropriée à notre temps. » Les juges ne le prirent sans doute pas au sérieux : il fut acquitté.

Ce qui lui valut par la suite une popularité croissante, ce fut une espèce d'affectation de brutalité... verbale, et on a pu l'accuser de tirer des coups de pistolet dans la rue, pour attirer les gens aux fenêtres. Il a critiqué et défendu tour à tour tous les systèmes politiques ou économiques.

L'œuvre la plus sérieuse de Proudhon est *Le système des contradictions économiques ou Philosophie de la misère.* Un autre de ses ouvrages est *La justice dans la Révolution et dans l'Église*, où il injurie l'Église dont il ignore toutes les doctrines sociales, et glorifie la Révolution dont il dira ailleurs : « La Révolution de 89 avait à fonder le régime industriel après avoir fait table rase du régime féodal : en se retournant vers les théories politiques, elle nous a plongés dans le chaos économique. »

2. Malgré cela, malgré ses contradictions déconcertantes, malgré ses ironies anti-socialistes et anti-révolutionnaires, Proudhon semble aujourd'hui revenu, à la mode, grâce à la C. G. T. et aussi à M. G. Valois parce qu'il a beaucoup parlé de l'organisation des forces économiques. Quelques phrases sensationnelles ont ravi nos socialistes actuels. Pensez que Proudhon a dit un jour qu'il fallait « au gouvernement des hommes substituer l'organisation des choses », et que désormais « l'économique devait remplacer le politique »! Du coup, le voilà redevenu notre contemporain, et l'on pourrait, en empruntant l'expression de Brunetière, parler de la modernité de Proudhon!

« Ni Dieu ni maître! » c'est sa devise. A cause d'elle, les socialistes lui pardonneront tout, ses contradictions et ses injures. Il a insulté Dieu et il a honni l'autorité : cela mérite bien de la reconnaissance. Selon Proudhon, tout gouvernement n'a jamais été qu'oppresseur; il faut donc le détruire : ce sera *l'anarchie* nécessaire, si l'on veut arriver à la liberté vraie. Mais à la place du gouvernement et de tout l'appareil gouvernemental et social, que va-t-on mettre? Le voici : A la place du gouvernement, l'organisation industrielle et le régime économique; à la place des lois, les contrats; à la place de la noblesse, de la bourgeoisie et du prolétariat, des catégories de fonctions ou spécialités; à la place de la force publique, la force collective; à la place des armées permanentes, des compagnies industrielles; à la place de la police, l'identité des intérêts. En un mot, à la place de la centralisation politique, la centralisation économique. Tel est le résumé des idées de Proudhon. Cela arrivera, s'écrie alors le prophète : « Cela arrivera, soit par une nuit du 4 août, soit à la suite de diverses transformations : cela arrivera, la raison le veut! »

3. Comment juger ce sociologue et cet économiste? Loyalement il faut reconnaître qu'il a vu, au moment où tous étaient hypnotisés par des questions de politique et de formes gouvernementales, que la grande industrie qui commençait à grandir allait créer un monde nouveau, déplacer le centre de gravité des questions qui préoccupent le monde, faire jaillir des forces nouvelles qui réclameraient leur place au soleil. Mais il a gâté cette idée importante en ne voyant plus qu'elle. Il fallait l'ajouter, non la substituer aux institutions sociales. En pareille matière, le « tout ou rien » sera toujours une folie. La C. G. T. serait bien maladroite de s'engager dans cette voie! Quant au mépris de toute autorité sociale, et à sa haine de Dieu et de toute religion, elles rendront ses livres à jamais détestables.

« Toutes les œuvres » de Proudhon sont à l'Index (décret du 22 janvier 1852).

Paul Six.

PROUST Marcel naquit à Paris le 10 juillet 1871. Après ses études il mena une vie fort mondaine, que sa santé précaire et le désir de se survivre en quelque œuvre de grande envergure l'obligèrent de quitter. Il publia d'abord des traductions de Ruskin; puis des essais : *Les Plaisirs et les jours* (1896), *Pastiches et Mélanges* (1919); enfin un roman en plusieurs parties, *A la recherche du temps perdu.* De ce roman quatre parties ont paru : *Du côté de chez Swann* (1913-1917); *A l'ombre des jeunes filles en fleur* (1918), qui reçut le prix Goncourt en 1919; *Le Côté de Guermantes* (1921); *Sodome et Gomorrhe*, I et II (1921). La mort de M. M. Proust (18 novembre 1922) a arrêté la publication des autres parties : *Sodome et Gomorrhe*, III et IV, *Le temps retrouvé.* Il paraît que les manuscrits sont tout prêts pour l'impression.

En tout cas, il ne m'est possible de juger cette œuvre que sur les volumes parus, et j'avoue qu'en relisant ces volumes, je m'explique mal l'espèce d'enthousiasme qu'ils ont provoqué dans une bonne partie de la presse. Je veux bien ne pas trop chicaner

sur ce titre, *A la recherche du temps perdu*, qui peut à la rigueur signifier que l'auteur va revivre en mémoire le temps perdu dans sa vie mondaine. Mais quel est le sujet du roman? Je n'en vois aucun, car un examen de conscience n'est pas à proprement parler un sujet de roman. Et de fait les volumes se suivent et dans chaque volume les épisodes se juxtaposent sans qu'aucun fil conducteur les relie. On a dit que c'étaient là des « Mémoires » dans le genre de Saint-Simon, une peinture de l'aristocratie moderne. Moi, je veux bien, mais alors il fallait le dire et surtout respecter l'histoire, peindre des hommes vivants et non des personnages plus ou moins imaginaires. Et puis est-il donc vrai que l'aristocratie moderne soit aussi dépourvue d'intelligence et d'honnêteté que le prétend M. Proust? Je croirais volontiers qu'il n'a vu ou voulu voir qu'une certaine catégorie de gens et non précisément la plus intéressante et la meilleure. Dès lors, ses perspectives sont fausses et son tableau manqué. Cela d'une façon désobligeante, si, comme le dit le Dr Nazier, cité par le *Mercure* (1er août 1926), « un relent très spécial se dégage de son œuvre » — le relent de Sodome et de Gomorrhe.

Il y a encore le style qui fait les délices de plusieurs. J'avoue qu'il me donne sur les nerfs. Les pages compactes se suivent interminablement, sans un alinéa, bourrées de longues phrases tourmentées, coupées d'incidentes bizarres, chargées et surchargées de notations subtiles, émaillées d'alliances de mots hétéroclites, d'expressions énigmatiques, d'images forcées; c'est le style d'un carnet de notes, revu plusieurs fois, mais jamais corrigé et augmenté chaque fois de copieuses additions entre les lignes; ce n'est pas le style d'un écrivain maître de son sujet et de sa plume.

Léon Jules.

PROVERBES (Livre des). — Ce livre sacré fait partie des cinq livres désignés sous le nom de livres sapientiaux ou livres de la Sagesse. Le mot *proverbes* a ici le sens large de sentences, maximes, pensées, courtes exhortations. Par sa forme, le livre des Proverbes est un ouvrage dans lequel les règles de la poésie hébraïque sont plus strictement et plus constamment observées que dans le reste de l'Ancien Testament. C'est donc avec raison que les Juifs l'ont rangé, avec Job et les Psaumes, parmi les livres poétiques, et que nous le comprenons parmi les livres didactiques.

I. Contenu. — On peut diviser le livre des Proverbes en deux parties, de longueur inégale. La première, I-IX, en est comme la préface ou l'introduction générale : on y dit la nature et l'excellence de la sagesse, et elle présente la forme d'avertissements généraux adressés principalement à la jeunesse, soit par la Sagesse elle-même, soit par l'écrivain, son représentant. Quant à la deuxième partie, X-XXXI, elle renferme divers recueils de maximes particulières de conduite : 1° le grand recueil salomonien, les « Paraboles de Salomon », X-XXII, 16, suite de sentences détachées, généralement exprimées en distiques; 2° les « Paroles des Sages », XXII, 17-XXIV, 22 : trente-deux maximes, d'ordinaire plus étendues que les précédentes; 3° « Encore des paroles des Sages », XXIV, 23-34 : quelques strophes, dont la dernière est sur le champ du paresseux; 4° « Encore des Proverbes de Salomon, recueillis par les gens d'Ézéchias, roi de Juda », XXV-XXIX, où se trouvent de vivants tableaux de l'insensé, etc.; 5° « Paroles d'Agur, fils de Iaké », XXX : sentences d'un caractère généralement énigmatique; 6° Instruction adressée au roi Lamuel par sa mère, XXXI, 1-9, pour le mettre en garde contre les femmes ou contre le vin et les liqueurs, et pour lui recommander de protéger les faibles; 7° Portrait de la femme forte, XXXI, 10-31 : poème alphabétique de 22 distiques, reproduit intégralement à l'art. Femmes (Commun des saintes), t. III, col. 198.

II. Auteur et date de composition. — Le titre général de l'ouvrage, I, 1 : « Proverbes de Salomon, fils de David, roi d'Israël », semble l'attribuer tout entier à Salomon. Le IIIe livre des Rois, IV, 12, ne déclare-t-il pas, du reste, que le « sage » roi « prononça trois mille maximes » ? Aussi les Pères et les commentateurs du Moyen Age regardaient-ils le livre des Proverbes comme l'œuvre exclusive de Salomon. Depuis trois siècles, et de nos jours surtout, les exégètes catholiques tendent plutôt à n'en attribuer à Salomon que la majeure partie : les deux sections X-XXII, 16 et XXV-XXIX qui lui sont formellement rapportées par les sous-titres et encore, le plus communément tout au moins, la première partie I-IX.

En cela ils se séparent nettement de la plupart des critiques hétérodoxes modernes qui regardent ces trois collections elles-mêmes comme l'œuvre d'auteurs différents : Salomon, pensent les plus modérés d'entre eux, ne serait que l'auteur d'une partie de ces maximes. Mais, comme on l'a dit, les arguments allégués par ces critiques sont loin de justifier de telles conclusions. « Les répétitions de maximes et la diversité de style s'expliquent aisément par la nature même de l'ouvrage et par le mode de sa composition. Par ailleurs, il n'est pas impossible que Salomon ait pu donner d'excellentes règles de morale, sans avoir le courage et la générosité de les mettre lui-même constamment en pratique. Enfin la doctrine sur la sagesse contenue dans les chapitres VIII et IX n'implique pas nécessairement une infiltration de la philosophie grecque. »

Au demeurant, tous les critiques, qu'ils admettent ou non l'origine salomonienne, sont d'accord pour voir dans le livre des Proverbes, tel que nous le possédons, le résultat d'une juxtaposition successive de divers recueils faits à différentes époques. La collection XXV-XXIX est, au jugement des catholiques, réellement contemporaine d'Ézéchias; ce qui la précède serait antérieur à ce roi, qu'il faille ou non n'y voir qu'un groupement fait au même temps, que le tout ou seulement une partie remonte jusqu'à Salomon lui-même; enfin les trois dernières sections, XXX, XXXI, formeraient peut-être un nouveau recueil juxtaposé à une date plus récente. Tandis que les critiques hétérodoxes ne placent qu'au IVe ou au IIIe siècle avant Jésus-Christ la composition définitive du livre des Proverbes, les catholiques estiment qu'il était en possession de sa forme actuelle au plus tard au Ve siècle, à l'époque d'Esdras.

Ajoutons que ce livre a certainement été écrit en hébreu. Notre texte massorétique reproduit l'original d'une manière satisfaisante; bien qu'elle ait été faite sur un manuscrit hébreu plus ancien, la Vulgate de saint Jérôme s'en écarte assez peu. Les Septante offrent des variantes assez fréquentes et dont quelques-unes offrent un certain intérêt.

III. But. Nature et excellence de la sagesse. — 1° Les versets 2-7 du premier chapitre indiquent le but que l'auteur poursuit. Les proverbes ont été écrits (trad. Crampon, 1923):

pour connaître la sagesse et l'instruction,
pour comprendre les discours sensés;
pour acquérir une instruction éclairée,
la justice, l'équité et la droiture;
pour donner aux simples le discernement,
au jeune homme la connaissance et la réflexion.
Que le sage écoute, et il gagnera en savoir;
l'homme intelligent connaîtra les conseils prudents,
il comprendra les proverbes et les sens mystérieux,
les maximes des sages et leurs énigmes.
La crainte de Iahveh est le commencement de la sagesse;
les insensés méprisent la sagesse et l'instruction.

Ce dernier verset exprime bien l'idée principale de l'ouvrage, à savoir que sans religion, sans l'observation de ses commandements, il ne peut y avoir de vraie sagesse, de science vraiment pratique et de vie vraiment vertueuse.

2° Au regard de l'auteur sacré, cette sagesse humaine, si nécessaire et si précieuse, n'est qu'un reflet de la sagesse même de Dieu, une communication de l'éternelle sagesse.

La Sagesse, en effet, existe en Dieu de toute éternité, comme elle le proclame d'elle-même, VIII, 22-31 :

Iahveh m'a possédée au commencement de ses voies,
avant ses œuvres les plus anciennes.
J'ai été fondée dès l'éternité,
dès le commencement, avant les origines de la terre.
Il n'y avait point d'abîmes quand je fus enfantée,
point de sources chargées d'eaux.
Avant que les montagnes fussent affermies,
avant les collines, j'étais enfantée,
lorsqu'il n'avait encore fait ni la terre, ni les plaines,
ni les premiers éléments de la poussière du globe.
Lorsqu'il disposa les cieux, j'étais là,
lorsqu'il traça un cercle à la surface de l'abîme,
lorsqu'il affermit les nuages en haut,
et qu'il dompta les sources de l'abîme,
lorsqu'il fixa sa limite à la mer,
pour que les eaux n'en franchissent pas les bords,
lorsqu'il posa les fondements de la terre.
J'étais à l'œuvre auprès de lui,
me réjouissant chaque jour,
et jouant sans cesse en sa présence
jouant sur le globe de sa terre,
et trouvant mes délices parmi les enfants des hommes.

Ces versets sont appliqués, dans la liturgie et par accommodation, à la sainte Vierge. Mais c'est bien la sagesse essentielle de Dieu que l'auteur a en vue, l'intelligence infinie qui a conçu et ordonné l'univers. Et même, « il est difficile de ne voir dans ce remarquable passage du livre sacré qu'une personnification poétique d'un attribut divin. Les Pères et la plupart des exégètes s'accordent à y reconnaître une représentation encore imparfaite, mais véritable, de cette Sagesse hypostatique que saint Jean nommera plus tard le Verbe de Dieu et qui constitue la seconde personne de la Très Sainte Trinité. La mise en parallèle des textes établit, en effet, l'existence, entre la Sagesse des Proverbes et le Verbe du quatrième évangile, d'analogies assez nombreuses et assez manifestes pour qu'on ait le droit de conclure à leur identification. »

H. Lesêtre, *Les Proverbes*, Paris, 1879; J. Knabenbauer, *Commentarius in Proverbia*, Paris, 1910; J. Marie, art. *Proverbes*, dans *Dict. de la Bible*, t. v, col. 778-802; E. Tobac, *Les cinq livres de Salomon*, Louvain, 1926.

J. Bricout.

PROVIDENCE. — I. Fait. II. Objet. III. Exercice. IV. Théorie.

Comment les faits que l'on désigne par les termes *mal physique* et *mal moral* doivent s'interpréter, et se justifier du point de vue de Dieu, on l'a montré à l'article Mal. Toute la partie apologétique du sujet que nous abordons ici est donc, par là même, dûment traitée; il serait vain d'y revenir. Reste la partie positive ou constructive : Y a t-t-il une providence divine? Quel en est l'objet? Comment s'exerce-t-elle? Que suppose-t-elle du côté des créatures et du côté de Dieu? Tels sont les points de doctrine à tirer au clair et à établir.

La question de la divine providence suppose résolue celle de l'existence de Dieu, celle aussi de son infinie perfection et des divers attributs en lesquels nous la monnayons : sagesse, bonté, justice, toute-puissance, science et amour. L'énumération pourrait indéfiniment se poursuivre. Cause première de cet univers, Dieu l'est, et de la seule manière qui lui convienne, c'est-à-dire au titre de créateur souverainement intelligent, aimant et libre, ayant avec une générosité et une magnificence incomparables pris l'initiative de produire hors de lui des imitations naturellement substantielles et subsistantes de sa propre essence. Et en prolongeant son influence créatrice sur ses créatures, il les conserve, les soutient au-dessus du néant, dans lequel les ferait retomber leur essentielle et définitive contingence. Son influence souveraine atteint aussi, et nécessairement, l'activité déterminée ou libre des causes secondes. Car cette activité ne peut que participer à la foncière contingence de son principe. Dieu crée, conserve et meut les êtres. Voir Dieu.

I. Fait. — Il est aussi leur Providence; ce qui s'établit à partir des créatures et du Créateur. A partir des créatures, car l'ordre téléologique qui resplendit en elles ne peut être que son œuvre; œuvre de son intelligence et de sa volonté, œuvre de sa toute-puissance exécutrice. Œuvre éternelle tout ensemble et temporelle; *éternelle*, car ce plan de notre univers, si riche d'unité, de vérité, de bonté et de beauté, d'être en un mot, ce plan somptueux où de toute part éclate la marque divine, a dû se trouver éternellement présent et vivant en Dieu, éternellement compris, aimé et librement choisi par Dieu; *temporelle*, car c'est ce plan qui se réalise ici-bas sous l'œil de Dieu à mesure que se développent les activités, nécessaires ou libres, quoique toujours essentiellement dépendantes, des êtres créés. Donc, conclut saint Thomas, deux éléments dans la divine providence : le plan éternel lui-même et l'exécution temporelle de ce plan, I^a^, q. XXII, a. 1. Nous venons, à la suite du docteur angélique, d'établir, à partir de l'univers créé et en suivant la méthode ascendante, le fait de la Providence. Ne faut-il pas, en effet, que l'admirable et profond dessein qui s'y révèle s'explique, en fin de compte, par le Créateur?

On établirait également ce fait à partir du Créateur, et sans considérer l'ordre téléologique dont son œuvre est empreinte. Car, s'il a créé l'univers, Dieu n'a pu le faire qu'en Dieu, c'est-à-dire conformément aux principes d'universelle intelligibilité et de totale convenance; il n'a pu le faire que pour réaliser hors de lui des imitations de son essence, de l'unité, de la vérité, de la bonté et de la beauté, bref, il n'a pu le faire que pour un but. Or ce but fondamental enveloppe tout un système, extrêmement riche et souple, de moyens; but et moyens devant être compris en perfection, choisis avec une entière liberté, souverainement dominés dans l'éternité et dans le temps. Et voilà retrouvés par la méthode descendante les deux éléments constitutifs de la Providence, le plan éternel et son exécution temporelle, ou gouvernement du monde.

II. Objet. — Au deuxième article de la question citée, saint Thomas décrit excellemment l'objet adéquat de la divine providence. Réfutant des matérialistes antiques, voire des précurseurs aristotéliciens ou non de nos déistes modernes, les averroïstes par exemple, il écrit : « Il faut le dire, tout relève de la divine providence, les détails comme les ensembles. Puisqu'en effet tout agit pour un but, ou un bien, l'influence *finale* du premier agent s'étend aussi loin que son influence efficiente... Or rien n'échappe à cette efficience, ni les espèces ni les individus; elle atteint non seulement les êtres incorruptibles, mais encore les corruptibles. Dieu donc a tout ordonné à une fin, et comme c'est en cela que consiste sa providence, tout lui est soumis. » Rien n'est exclu de sa bonté, de sa justice et de sa sagesse. Le *de minimis non curat prætor* ne saurait avoir ici d'application. On a soigneusement établi, déjà, comment le mal physique et le mal moral rentrent dans le plan providentiel

Les faits de hasard doivent également s'y insérer, car s'il y a du hasard pour nos intelligences trop courtes, il ne peut y en avoir pour l'intelligence infinie du Créateur. Mais si la divine providence a barre sur tous les êtres, elle respecte leur nature. Elle régit par un déterminisme, *qui relève d'elle*, les êtres qui ne sont point doués de libre arbitre; ceux aussi qui en sont doués, dans leurs activités indélibérées. Nous sommes loin, on le voit, du dualisme antique et de la nécessité absolue qu'il attribuait à une matière censée éternelle et incréée. Ni Platon, ni Aristote, ni aucun des philosophes *préchrétiens* n'ont pu libérer leur dieu de ses souveraines et nécessaires exigences. Seule, la doctrine de la libre création a partir de rien et par Dieu a pu rendre possible l'exacte conception de la Providence, à l'endroit des créatures non rationnelles et soumises au déterminisme. Les créatures douées de raison se dirigent elles-mêmes à leur fin, du moins dans leurs actes délibérés. Mais elles ne sont à elles-mêmes leur providence particulière qu'en dépendance de l'universelle providence de Dieu. Car il a prise sur les libertés créées et sur leurs actes au titre de souveraine et première cause. Si la divine providence est naturellement meilleure aux meilleurs, les moins bons ne sont pas délaissés d'elle. Sur les uns et sur les autres, Dieu fait lever son soleil, soleil de la nature, soleil de la vérité, soleil des grâces surnaturelles; en attendant le grand soleil de la vision intuitive, pour tous ceux qui n'auront point eu le malheur de s'en exclure à tout jamais. Et ces derniers encore, au sein de leurs « ténèbres extérieures », bénéficieront d'un *minimum*, plus ou moins réduit par leur faute, de divine providence, minimum qui les maintiendra au-dessus du néant.

III. Exercice. — L'activité providente s'exerce avec et sans intermédiaires. Sans intermédiaires, en ce qui touche à l'éternelle science et souverainement libre élection du plan de notre univers : « Dieu, en effet, trouve en sa pensée l'ordre de tous les éléments, même des moindres, et s'il a disposé des causes en vue de certains effets, il a su leur conférer le pouvoir de les produire. Leur agencement préexiste donc en son esprit », Iª, q. xxii, a. 3. Aucune créature évidemment ne peut, ni le suppléer, ni lui servir d'instrument, pour la conception et le libre choix de ce plan. Car il y faut l'intelligence, la liberté et la toute-puissance créatrices. Mais s'il est question de réalisation temporelle, Dieu peut se servir et se sert en effet d'intermédiaires. « C'est par les créatures supérieures qu'il régit les inférieures; non par défaut de puissance mais par un effet de sa grande bonté, pour leur communiquer la dignité de causes », *ibid.*

IV. Théorie. — Il ne nous a pas été malaisé, en suivant de près la doctrine thomiste, d'établir le fait de la Providence, d'en déterminer l'objet, d'en caractériser la manière d'être dans l'éternité et dans le temps. En définir les conditions nécessaires et suffisantes est moins facile. Un point où il est aisé encore de s'accorder, c'est qu'elle suppose en Dieu la science éternelle et parfaite de toutes les *possibilités* que comporte tel ou tel univers, en l'espèce, l'univers actuel. C'est la science dite de simple intelligence, indépendante de tout décret et nécessaire de la nécessité même de l'essence divine. Et le décret de création porté, Dieu embrasse dans son éternelle vision toutes les réalités existantes qu'il enveloppe, tous les êtres, tous les événements, nécessaires ou libres; intuition simultanée et pleinement compréhensive de toutes les divisions du temps, présent, passé et avenir. C'est la science dite de vision, dont la simultanéité transcendante respecte l'ordre des temps et le représente tel qu'il est. Rien jusqu'ici de particulièrement difficile.

Mais le libre décret de création d'un monde renfermant des êtres doués de libre arbitre ne peut être porté à la seule lumière de la science de simple intelligence. Car il ne suffit pas à Dieu de prévoir avec certitude tout l'avenir possible de ces êtres, il lui faut encore, et avec la même certitude, prévoir tout leur libre avenir futurible, c'est-à-dire tout ce qu'ils accompliraient librement s'il lui plaisait de porter ce décret; il lui faut la science des futuribles libres. Elle est dite *moyenne*, pour signifier que son objet n'est ni le pur possible, ni l'existant, mais l'entre-deux

1° *Le fait de la science moyenne et la Providence.* — La création est essentiellement libre. Dieu aurait donc pu ne pas porter le décret de création de cet univers, mais en fait il l'a porté. L'a-t-il pu faire sans être certain que son plan, qui comportait des êtres libres et des actes libres, ne serait en rien frustré par le déroulement de ces libres activités? Évidemment non, car, privé de cette infaillible prescience, il aurait dû se décider à lancer sa création sans savoir au juste ce qu'il en résulterait. Cela est indigne de Dieu. Certains opposent : Il n'y a ni futuribles libres, ni science moyenne. Parmi les mondes possibles à lui connus par simple intelligence, Dieu a fait son choix sans prévoir aucun futurible libre, puisqu'il n'y en a pas. Mais dans ce choix tout-puissant est prédéterminé tout l'avenir, même l'avenir libre, dès lors est-il aisé à Dieu de voir en ce décret souverainement efficace tout cet avenir. L'infaillibilité de la prescience est donc bien assurée. Oui, mais seulement à la condition que, le temps venu, les créatures libres ne puissent effectivement choisir autre chose que ce qui est déterminé et décidé dans le décret volontaire de Dieu. Or, douées de la *liberté d'indifférence active*, d'effectif libre arbitre, elles pourront choisir autre chose. Réponse : Le temps venu, la prédétermination physique sera là pour empêcher absolument tout choix autre que celui décidé par Dieu. Sans elle, tel acte ne pourra être posé, avec elle, tel acte ne pourra pas ne pas être posé. — Alors, oui la prescience est infaillible, mais c'en est fait du pouvoir effectif de choisir; la liberté est sacrifiée. Ainsi pensent, non seulement les molinistes, mais encore tous ceux qui, de peur de compromettre la liberté et la responsabilité humaines, rejettent la doctrine banézienne. Mais, le fait de la science moyenne exclu, cette doctrine est nécessaire pour sauvegarder et expliquer l'infaillibilité indispensable de la divine prescience. L'option s'impose à quiconque a compris l'état de la question, entre la science moyenne et la prédétermination physique.

2° *Théorie de la science moyenne.* — Beaucoup d'essais d'explication du fait de la science moyenne paraissent insuffisants, mais il ne s'ensuit pas que le fait doive être rejeté. Il consiste en cette affirmation : Dieu, indépendamment du décret créateur, voit en son essence infinie tous les futuribles libres. Il peut [se dire avec certitude, une certitude dont il est lui-même l'unique raison suffisante : Si je créais telle volonté humaine et la plaçais dans telle situation concrète lui octroyant tel concours (ou telle grâce), sans au reste la *prédéterminer physiquement ad unum*, certainement elle choisirait ceci et laisserait cela. Saul, sur le chemin de Damas, se convertirait; Judas, au Jardin, s'endurcirait. Mais Dieu peut-il se représenter déterminément ce qui est indéterminé dans les causes secondes? Oui, de même qu'il peut se représenter simplement ce qui est composé, éternellement ce qui est temporel, immuablement ce qui est changeant. Comment? Mystère, mais le fait reste certain. Ce qui serait absurde serait qu'il se représente ce qui est temporel comme étant éternel, ce qui est composé comme étant simple, ce qui est changeant comme étant immuable;

mais il n'en est rien. De même serait-il absurde qu'il se représente comme étant déterminé ce qui est indéterminé; mais il n'en est rien, il se représente déterminément comme indéterminé ce qui est indéterminé, tout comme il se représente simplement comme composé ce qui est composé.

Pour la bibliographie, voir les publications indiquées à l'art. Mal. A lire en outre, dans le *Dict. apol. de la foi cath.*, l'art. *Providence*.

Blaise Romeyer.

Quelques sermons. — 1° Bossuet; 2° Bourdaloue; 3° Massillon; 4° Monsabré; 5° d'Hulst. Foi à la Providence et soumission à la volonté de Dieu vont ensemble : il sera donc question ici de l'une et de l'autre.

1° *Bossuet.* — *Œuvres oratoires de Bossuet*, édit. Lebarq, Urbain et Levesque. On sait que la foi à la Providence est une des trois ou quatre idées maîtresses de Bossuet (cf. Brunetière, V^e^ série, *La philosophie de Bossuet*); le *Discours sur l'histoire universelle* (1681), notamment, en est tout pénétré. « Souvenez-vous, Monseigneur, dit-il au Dauphin, dans la conclusion de cet ouvrage, que ce long enchaînement des causes particulières qui font et défont les empires, dépend des ordres secrets de la divine Providence. Dieu tient du plus haut des cieux les rênes de tous les royaumes; il a tous les cœurs en sa main : tantôt il retient les passions; tantôt il leur lâche la bride, et par là il remue tout le genre humain... C'est lui qui prépare les effets dans les causes les plus éloignées, et qui frappe ces grands coups dont le contre-coup porte si loin... Ne parlons plus de hasard ni de fortune, ou parlons-en seulement comme d'un nom dont nous couvrons notre ignorance. Ce qui est hasard à l'égard de nos conseils incertains est un dessein concerté dans un conseil plus haut, c'est-à-dire dans ce conseil éternel qui renferme toutes les causes et tous les effets dans un même ordre. De cette sorte tout concourt à la même fin; et c'est faute d'entendre le tout que nous trouvons du hasard ou de l'irrégularité dans les rencontres particulières... Tout est surprenant, à ne regarder que les causes particulières, et néanmoins tout s'avance avec une suite réglée. Ce discours vous le fait entendre... » — Mais nous ne voulions signaler à présent que les deux sermons de Bossuet sur ce grave sujet de la Providence.

a) Le premier, t. II, p. 149-173, a été prêché à Dijon, en la Sainte-Chapelle, devant le duc Bernard d'Épernon, gouverneur de Bourgogne, le 3^e^ dimanche après Pâques, 7 mai 1656. Texte, Joan., XVI, 20 : « Le monde se réjouira, et vous, ô justes, vous serez tristes; mais votre tristesse sera changée en joie. » « O homme de bien, s'écrie Bossuet à la fin de son long exorde (six pages bien remplies), si, parmi tes afflictions, il t'arrive de jeter les yeux sur la prospérité des méchants, que ton cœur n'en murmure point, parce qu'elle ne mérite pas d'être désirée : c'est la première vérité de notre évangile [1^er^ point]. Si cependant les misères croissent, si le fardeau des malheurs s'augmente, ne te laisse pas accabler, et reconnais dans la douleur qui te presse l'opération du médecin qui te guérit, *vos autem contristabimini :* c'est le second point. Enfin, si tes forces se diminuent, soutiens ton courage abattu par l'attente du bien que l'on te propose, qui est une santé éternelle dans la bienheureuse immortalité, *tristitia vestra vertetur in gaudium :* c'est par où je finirai ce discours » [3^e^ point]. La seconde partie m'a paru spécialement intéressante. Bossuet y étudie « les trois genres d'afflictions qui produisent toutes nos plaintes : n'avoir pas ce que nous aimons; le perdre après l'avoir possédé; le posséder sans en goûter la douceur (c'est, dit l'orateur, avoir le verre en main et ne pouvoir boire, bien que vous soyez tourmenté d'une soif ardente), à cause des empêchements que les autres maux y apportent. » Et il fait voir que « ces trois choses nous sont salutaires » et que « c'est un effet merveilleux de la bonté paternelle de Dieu sur les justes qu'ils soient attristés dans la vie présente ». La troisième partie est très courte : le prédicateur s'adresse à des croyants et n'éprouve pas le besoin de démontrer le dogme de la vie future.

b) Le second sermon de Bossuet sur la Providence, t. IV, p. 216-237, fait partie du carême du Louvre et a été prêché devant Louis XIV, le vendredi 10 mars 1662. Texte, Luc., XVI, 25 : « Souviens-toi, mon fils, répondit Abraham au riche, que tu as reçu tes biens pendant ta vie, et que pareillement Lazare a eu ses maux : maintenant il est ici consolé, et toi, tu souffres. » Non content de faire voir aux libertins que l'inégale dispensation des biens et des maux de ce monde ne nuit en rien à la Providence, l'orateur veut montrer qu'au contraire elle l'établit. « Prouvons, par le désordre même, dit-il, qu'il y a un ordre supérieur qui rappelle tout à soi par une loi immuable. » Nous apprendrons, en conséquence, à nous conformer à l'ordre des conseils divins. Deux parties, donc, dans ce sermon : « Premièrement, Chrétiens, quelque étrange confusion, quelque désordre même ou quelque injustice qui paraisse dans les affaires humaines, quoique tout y semble emporté par l'aveugle rapidité de la fortune, mettons bien avant dans notre esprit que tout s'y conduit par ordre, que tout s'y gouverne par maximes, et qu'un conseil éternel et immuable se cache parmi tous ces événements que le temps semble déployer avec une si étrange incertitude. Secondement, venons à nous-mêmes; et, après avoir bien compris quelle puissance nous meut et quelle sagesse nous gouverne, voyons quels sont les sentiments qui nous rendent dignes d'une conduite si relevée. Ainsi nous découvrirons, suivant la médiocrité de l'esprit humain, en premier lieu les ressorts et les mouvements, et ensuite l'usage et l'application de cette sublime politique qui régit le monde; et c'est tout le sujet de ce discours. »

La providence de Dieu se révèle dans tout l'univers, jusque dans les plus petites créatures : « Vous, hommes qu'il a faits à son image, qu'il a éclairés de sa connaissance, qu'il a appelés à son royaume, pouvez-vous croire qu'il vous oublie, et que vous soyez les seules de ses créatures sur lesquelles les yeux toujours vigilants de sa providence paternelle ne soient pas ouverts? *Nonne vos magis pluris estis illis?* » Matth., VI, 26 : « Ne valez-vous pas beaucoup plus qu'eux? » Mesurez les conseils de Dieu « selon la règle de l'éternité... »

Et Bossuet commence son second point en ces termes magnifiques : « Quiconque est persuadé qu'une sagesse divine le gouverne et qu'un conseil immuable le conduit à une fin éternelle, rien ne lui paraît ni grand ni terrible que ce qui a relation à l'éternité : c'est pourquoi les deux sentiments que lui inspire la foi de la Providence, c'est premièrement de n'admirer rien, et ensuite de ne rien craindre de tout ce qui se termine en la vie présente. » Ah! si nous croyons d'une foi profonde et vivante à la vie éternelle!

2° *Bourdaloue.* — *Œuvres de Bourdaloue*, Paris, 1877. Deux sermons aussi. *a*) Le premier, Sur la Providence, t. I, p. 339-347, a été prêché devant Louis XIV, le dimanche de la quatrième semaine de Carême. Le miracle de la multiplication des pains nous apprend qu'il y a une Providence qui gouverne le monde et à laquelle nous devons nous soumettre. Vérité fondamentale de notre religion, qui fera la matière de ce discours. Rien de plus criminel que l'homme du siècle qui ne veut pas se soumettre à la Providence : 1^re^ partie. Rien de plus malheureux que l'homme du siècle qui ne veut pas se conformer à la

conduite de la Providence : 2e partie. — Rien de plus criminel... Car il renonce à cette divine Providence, ou par un esprit d'infidélité, parce qu'il ne la reconnaît pas et qu'il ne la croit pas (quelle impiété et quelle déraison!); ou par une simple révolte du cœur, parce qu'en la reconnaissant même et en la croyant il ne veut pas lui rendre la soumission qui lui est due (quelle témérité et quelle injure à Dieu!). — Rien de plus malheureux... Car alors, il demeure sans une conduite sûre et droite; en quittant Dieu il oblige Dieu pareillement à le quitter; il se prive par là de la plus douce ou plutôt de l'unique consolation qu'il peut avoir en certaines adversités; ne voulant pas dépendre de Dieu par une soumission libre et volontaire, il en dépend malgré lui par une soumission forcée.

b) Le deuxième sermon, Sur les afflictions des justes et la prospérité des pécheurs, t. I, p. 523-534, a été prêché le quatrième dimanche après l'Épiphanie. Dans ces afflictions et cette prospérité, il n'y a rien qui doive ni qui puisse ébranler notre foi (1re partie). C'est assez que nous sachions que Dieu a ainsi réglé les choses, pour nous y soumettre et n'en point prendre de scandale; or nous avons mille preuves qui nous montrent que rien n'arrive que par la conduite de la Providence. Cette conduite de Dieu n'est pas néanmoins si obscure et si cachée, que nous n'en puissions découvrir quelques raisons qui suffisent pour la justifier. — Dans ces afflictions et cette prospérité, d'autre part, il y a même de quoi établir et confirmer notre foi (2e partie). Car ce partage nous montre trois choses, savoir, qu'il y a une autre vie que celle-ci, que Jésus-Christ est fidèle dans les promesses qu'il nous a faites, et que Dieu nous sauve selon l'ordre de prédestination qu'il a marqué pour tous les hommes. Bourdaloue termine en disant pourquoi Dieu permet qu'il y ait parfois des gens de bien dans la prospérité et des pécheurs dans l'affliction.

3° *Massillon.* — Le sermon Sur la soumission à la volonté de Dieu, *Œuvres de Massillon*, Bar-le-Duc, 1873, t. III, p. 1-25, a été prêché devant Louis XIV, à la fête de la Purification de la sainte Vierge. « La soumission à la volonté de Dieu est la grande vertu dont Marie nous donne aujourd'hui l'exemple. » Deux parties : « Premièrement, quelles sont les sources secrètes de notre révolte contre la volonté de Dieu? Secondement, quels sont les avantages qui accompagnent la soumission à sa volonté sainte? » — Les principales sources de notre rébellion contre la volonté de Dieu sont : une vaine raison, qui rappelle toujours les œuvres du Seigneur au jugement de ses propres lumières; un fonds d'amour-propre, qui fait que nous ramenons tout à nous-mêmes; une fausse vertu, qui, sous prétexte de chercher Dieu, ne se cherche qu'elle-même. — Seule, la soumission à la volonté de Dieu nous écarte des trois sources fécondes de chagrins qui produisent « tous les malheurs et toutes les inquiétudes de la vie humaine : les vaines prévoyances sur l'avenir, les agitations infinies sur le présent, et les regrets inutiles sur le passé. » Car, dans toutes ces situations, elle « nous fait trouver en Dieu et dans une conformité continuelle à ses ordres la paix et la consolation, que le pécheur ne saurait jamais trouver dans ses passions et dans lui-même. »

4° *Monsabré.* — C'est surtout dans ses conférences de Notre-Dame sur « le gouvernement de Dieu», *Exposition du dogme catholique*, carême 1876, que Monsabré a traité de la Providence. Dans la première, il répond aux deux questions générales : Comment se justifie rationnellement l'enseignement catholique touchant l'existence du gouvernement divin? Quelle est la constitution de ce gouvernement? Cette constitution se résume en trois articles, que l'orateur se borne ici à expliquer succinctement : 1. Le gouvernement divin est une monarchie dont la souveraineté est universelle et absolue; 2. Les lois du gouvernement divin sont immuables; 3. L'action du gouvernement divin est infaillible et sainte dans sa fin et dans ses moyens. Dans les cinq conférences suivantes de la même station, il met la liberté en regard de la souveraineté (2e, 5e, 6e), la prière en regard de l'immutabilité (3e), le mal en regard de la sainteté (4e), et établit solidement que la liberté, la prière et le mal laissent intacts les trois articles sus-énoncés. Il ne fait pas disparaître les mystères, mais il prouve qu'il faut les accepter humblement.

5° *Mgr d'Hulst.* — Ne mentionnons du célèbre recteur que sa 4e conférence de 1892 : La soumission à Dieu. *Conférences de Notre-Dame*, t. II, p. 131-171. Il fait entendre d'abord « le réquisitoire de l'orgueil contre la Providence ». Puis il montre que la religion chrétienne avait adouci la vieille plainte de l'humanité; « Quel était donc le secret du christianisme pour endormir la plainte humaine? Il faisait pénétrer dans les âmes deux convictions profondes : le sentiment des droits de Dieu et la foi en sa bonté. Souveraineté du Maître, bonté du Père, voilà les deux idées dont s'imprégnaient les siècles chrétiens. » Malheureusement, c'est là ce qui nous manque. « Nous ne savons plus voir en Dieu ni un maître ni un père. » Et c'est pourquoi, notre légèreté aidant, nous ne savons plus nous contenter ni de « la solution d'humilité » (Job) ni de « la solution d'amour » (Jésus-Christ). Pourtant, en définitive et pratiquement, la solution des deux problèmes (mystère de la souffrance et de la mort, mystère du péché) « tient dans un seul mot : l'amour. L'amour triomphe du mal physique en faisant mon Dieu semblable à moi dans mes douleurs. L'amour triomphe du mal moral en me faisant, si je le veux, semblable à Dieu dans sa sainteté. » « Et voilà, Messieurs, toute la philosophie chrétienne de la vie, concluait Mgr d'Hulst. Il faut se soumettre, il faut aimer. Il faut croire aux droits de Dieu parce que l'univers est son ouvrage et que le Créateur a tous les droits sur son ouvrage. Il faut croire à la bonté de Dieu parce que nous trouvons la bonté en nous-mêmes et qu'elle ne saurait manquer à celui qui est la source de l'être. » N'oublions pas, au demeurant, que la bonté de Dieu « ne s'enferme pas dans les étroites pensées » qui inspirent la nôtre. C'est une bonté transcendante, prévoyante, féconde, régénératrice, compatissante surtout. Et cette bonté aura sa pleine justification dans « le ciel, c'est-à-dire la pleine lumière et le parfait bonheur ».

J. Bricout.

PROVINCIALES (Associations). — L'émigration provinciale amène à Paris, chaque année, 50 000 personnes environ. Ces provinciaux, en débarquant dans la capitale, se heurtent, d'ordinaire, à des difficultés de toutes sortes. Aussi sont-ils vite déroutés et découragés, devenant, dès lors, la proie facile des pires sociétés. Pour aider ceux d'entre eux qui veulent continuer de vivre chrétiennement et pour les secourir, les catholiques ont fondé plusieurs associations provinciales ou départementales, généralement florissantes. (Nous ne parlons pas des sociétés qui n'ont d'autre but que d'organiser des fêtes et des banquets ou des réunions politiques, commerciales, artistiques ou littéraires.)

Les associations catholiques, les Œuvres, dont il est ici question, rapprochent les originaires d'une même province, d'un même département, d'une même ville, d'un même hameau; leurs fêtes font revivre dans le cœur et la mémoire les souvenirs du pays, les costumes, les chants, les usages locaux; leurs œuvres d'assistance rendent des services nombreux. Elles tendent de

plus en plus à mettre à la disposition de l'ouvrier des institutions économiques et sociales qui le dispensent d'aller chercher ailleurs, particulièrement dans les milieux antireligieux et révolutionnaires, ce dont il a besoin.

A propos de ces associations, lisons-nous encore dans le *Manuel pratique d'action religieuse* (Action populaire), 1913, p. 651, le Comité diocésain de Paris, en 1909, a émis le vœu suivant : 1° « Que MM. les curés de province, dont les paroissiens viennent se fixer à Paris, veuillent bien les recommander soigneusement et régulièrement au clergé des paroisses de Paris; 2° qu'une liste complète et exacte des unions et associations provinciales catholiques (avec l'adresse, les dates de réunion, etc.), soit dressée sous forme d'affiche qui serait apposée, bien en vue, dans chaque église et dans les différents centres d'œuvres du diocèse et, au besoin, communiquée aux diocèses de province. » La seconde partie de ce vœu a été mise à exécution; l'affiche est posée dans toutes les églises, indiquant tous les services que peuvent rendre les associations provinciales : secours religieux, visite des malades, hospitalisation des vieillards et des orphelins, rapatriement, placement, ouvroirs, vestiaires, coopération, mutualités, consultations médicales et juridiques, dispensaires, etc.

Ajoutons qu'en 1913 a été fondé l'*Office central de l'immigration parisienne*. Il a pour but : 1° de rechercher les moyens d'enrayer le mouvement d'émigration des habitants des provinces françaises et de l'étranger; 2° de favoriser le rapatriement des émigrés; 3° de préserver les émigrants de l'isolement pendant leur séjour à Paris, en aidant au développement des organisations existantes et à la fondation de nouvelles; en suscitant la création d'œuvres ou d'institutions religieuses, charitables, sociales, économiques ou professionnelles, de nature à leur rendre service; en fournissant aux individus toutes les indications susceptibles de concourir à ces divers buts. L'Office central de l'immigration parisienne se tient en relation avec les institutions similaires et les divers centres d'émigration, afin d'en recevoir et de leur donner au besoin tous les renseignements utiles. Il n'est pas un bureau d'assistance pour les indigents et ne distribue aucun secours.

J. Bricout.

1. PRUDENCE, poète chrétien du IV^e^ siècle. — Aurelius Prudentius Clemens naquit en 348, probablement à Saragosse, d'une famille distinguée et chrétienne. Avocat, gouverneur de province, il reçut de Théodose, espagnol comme lui, un grade militaire important, peut-être même un grand office dans le palais impérial. Mais, vers l'âge de 45-50 ans, Prudence, méprisant tous ces honneurs, ne songe plus qu'à défendre la vérité chrétienne et à chanter Dieu et les saints. Il fait un voyage à Rome vers 400, publie lui-même en 404-405 la collection de ses œuvres. Nous ignorons la fin de sa vie.

On a rangé les sept poèmes de Prudence, *P. L.*, t. LIX, LX, dans l'ordre logique suivant : 1° les deux livres *Contre Symmaque*, le grand défenseur du paganisme expirant; 2° *Psychomachia* (*Combat de l'âme*), description des luttes que se livrent dans l'âme les vertus chrétiennes et les vices païens : Prudence inaugure la littérature d'allégories personnifiées si fort en vogue au Moyen Age; 3° *Apotheosis*, ouvrage de polémique dirigé contre les hérétiques et les juifs; 4° *Hamartigenia* (*Origine du mal*), réfutation du marcionisme : l'auteur du mal n'est autre que le démon; 5° *Liber Cathemerinon*, recueil de douze hymnes, fort longues, pour les différentes heures du jour et pour différentes fêtes et circonstances de la vie (Voir Hymnes, t. III, col. 840); 6° *Péristéphanon* (*Sur les couronnes des martyrs*), recueil de 14 hymnes consacrées à célébrer la vie et la mort de martyrs espagnols ou autres, ouvrage fort remarquable et d'un réalisme descriptif saisissant; 7° *Dittochæon* (*Double nourriture* ou *rafraîchissement*), recueil de 49 inscriptions de 4 vers chacune, pour peintures représentant des objets ou des faits de la Bible.

« Prudence, écrit Tixeront, *Précis de patrologie*, Paris, 1918, p. 329, était capable de traiter également les sujets lyriques, épiques et didactiques. C'était un poète de race, à l'imagination vive, au style chaud et coloré, connaissant à fond la technique du vers et ses appropriations aux différents genres, le meilleur poète sans contredit du IV^e^ siècle. Il a dû cette supériorité à la fusion en lui de la foi chrétienne et de la culture classique. La foi lui fournit une pensée pleine, ce dont manquaient généralement les poètes païens de l'époque; la culture classique lui fournit une langue souple et nombreuse, ce dont manquaient souvent les poètes chrétiens. Non pas que ses compositions soient sans défaut : on peut lui reprocher de l'emphase, des longueurs, parfois du mauvais goût; son style présente des néologismes et d'autres signes de la décadence littéraire. Mais ce sont là, en somme, des taches qui ne nuisent que peu à l'ensemble de son œuvre, et qui ne sauraient en faire oublier le mérite. »

J. Bricout.

2. PRUDENCE (Saint). — Galindo, né en Espagne, quitta sa patrie en 827 pour échapper aux fureurs des Sarrasins. Entré en France il changea de nom. Sous le nom de Prudence il gouverna l'église de Troyes et fut regardé comme l'un des plus savants prélats de l'époque : il écrivit contre les erreurs de Gotescalc et de Scot Érigène, travailla à corriger les abus, à réformer les monastères. Il mourut le 6 avril 861 et fut enterré à Troyes, où l'on vénère ses reliques. Il ne faut pas le confondre avec le poète Prudence qui était lui aussi espagnol d'origine.

J. Baudot.

3. PRUDENCE (Vertu de). — I. Nature. II. Vices opposés. III. Importance. IV. Moyens de l'acquérir.

I. Nature. — On la définit : la vertu qui dirige l'intelligence, dans chaque action, pour discerner ce qui est honnête et conduit à la fin. Elle est une des quatre vertus cardinales, et la première. On l'appelle souvent sagesse. Elle n'est pas seulement la sagesse humaine ou habileté qui cherche l'utile, mais surtout celle qui ordonne nos actes à la fin dernière, et qui est surnaturelle.

Elle perfectionne l'intelligence, c'est-à-dire la raison pratique; elle est directrice des mœurs; elle comprend toutes les actions humaines capables de moralité; son objet est donc très vaste.

Elle diffère de la science des mœurs qui regarde le bien universel et les règles générales de l'éthique, car elle applique les principes aux actes.

Elle suppose d'abord la faculté naturelle de bien juger, savoir le bon sens; quant aux choses surnaturelles, la lumière de la foi qui perfectionne la droite raison. Elle comprend trois principaux éléments : la *délibération* par laquelle on étudie les moyens, leur utilité et leur honnêteté; le *jugement* par lequel la raison pratique prononce sur l'honnêteté et l'opportunité de tel moyen; le *commandement* par lequel la raison ordonne les actes qu'elle a jugés nécessaires ou utiles à la fin.

Pour que la délibération atteigne son but, cinq choses s'imposent : se souvenir du passé, considérer le présent, prévoir l'avenir, prendre conseil, prier. Le jugement doit être exempt de préjugés et de passions, bien peser tous les motifs et circonstances, et être ferme. Le commandement doit fixer l'exécution au

temps opportun, ne pas renvoyer à demain ce qu'ont peut faire aujourd'hui.

On distingue plusieurs sortes de prudence, suivant son objet : la prudence *personnelle*, par laquelle on se dirige soi-même, *domestique*, qui dirige le bien de la famille, *sociale*, *militaire*, etc.

II. Vices opposés. — La précipitation, le manque de réflexion, la négligence, l'inconstance. Ordinairement ces défauts ne sont que véniels. On les appelle du nom commun d'imprudences.

Il y a d'autres vices qui simulent la prudence, et ne sont qu'une fausse prudence : la prudence de la chair, qui cherche à vivre suivant les désirs de la nature corrompue; l'astuce, qui se sert de moyens trompeurs; le souci excessif de l'avenir. La gravité de ces vices dépend de la culpabilité de la fin ou des moyens.

III. Importance. — La vertu de prudence est très importante puisqu'elle est cardinale. Elle aide et perfectionne même toutes les vertus. Toute vertu morale doit éviter deux extrêmes : ainsi la libéralité doit tenir le milieu entre la prodigalité et l'avarice, et c'est la prudence qui fait choisir le juste milieu. De plus, pour bien agir, il faut non seulement savoir ce qui est à faire, mais comment le faire. C'est pourquoi un homme qui manque de prudence, est justement comparé à un navire dénué de pilote, et à la merci des vents et des flots. Les meilleures vertus sans prudence peuvent avoir des effets funestes.

IV. Moyens de l'acquérir. — D'abord, il faut la demander à Dieu. Dans le livre de la Sagesse, IX, on trouve une magnifique prière à cette fin. Puis, comme les passions et les préjugés obscurcissent l'esprit, il faut s'en débarrasser le plus possible. On doit veiller aussi à ne pas précipiter son jugement, mais bien tout peser, en se plaçant au point de vue des intérêts supérieurs, surtout ceux de l'éternité. Consulter les personnes judicieuses et éclairées est également une condition de prudence.

François Girerd.

PRUD'HOMMES (Conseils de). — On appelle prud'hommes les membres des conseils chargés de juger les différends entre patrons et ouvriers.

1. *Deux mots d'histoire.* — Les premiers conseils de prud'hommes furent constitués en France sous le règne de Philippe le Bel. Une délibération prise par le Conseil de la ville de Paris, créa 24 prud'hommes chargés « d'assister le prévôt des marchands et les échevins afin de juger en dernier ressort les contestations qui pourraient s'élever entre les marchands et fabricants fréquentant les foires et marchés. »

La ville de Paris fut près de deux siècles à posséder seule des prud'hommes. Louis XI, en 1464, permit à la ville de Lyon de nommer un prud'homme, d'ailleurs avec les mêmes attributions que ceux de Paris. En 1669, Louis XIV accorda le même privilège à Niort et à Lyon. — Tous ces tribunaux disparurent en 1791, après l'abolition des maîtrises et des jurandes. — Après la tourmente, une loi du 21 germinal an XI (11 avril 1803) donna compétence aux préfets de police ou aux commissaires généraux de police, ou aux maires et adjoints des villes. Mais, le 18 mars 1806, une loi était votée portant établissement à Lyon d'un conseil de prud'hommes comme ceux qui fonctionnent aujourd'hui. De Lyon, l'institution s'est étendue depuis à presque toutes les villes de France. — La loi organique des Conseils de prud'hommes est la loi du 27 mars 1907, modifiée par les lois du 15 novembre 1908, du 3 juillet 1919, du 30 mars 1920, et du 20 juillet 1921.

2. *Leur organisation.* — Ces conseils sont paritaires, c'est-à-dire composés d'autant de membres ouvriers que de membres patrons, qui sont élus par leurs pairs pour 6 ans. Le renouvellement se fait par moitié tous les 3 ans, le 1er et 2e dimanche de novembre, dans toute la France.

Pour être *électeur*, il faut avoir 25 ans, être inscrit sur la liste électorale politique, avoir 3 ans de profession et un an de résidence dans le ressort du conseil. Les conditions sont les mêmes pour les femmes, sauf l'inscription sur la liste électorale politique. Pour être *éligible*, il faut être inscrit comme électeur prud'homme, avoir 30 ans révolus, savoir lire et écrire, résider depuis 3 ans dans le ressort du conseil. Les femmes sont aussi éligibles.

La mission que la loi confie aux prud'hommes est double. Ils sont d'abord conciliateurs; ce n'est qu'après l'insuccès qu'ils deviennent juges. La tentative de conciliation est obligatoire, en audience d'ailleurs toute privée. Pour 53 % des cas, la conciliation réussit.

Pour le bureau du jugement, deux patrons et deux ouvriers ou employés siègent.

Le Conseil des prud'hommes est seul compétent en 1re instance pour les conflits du travail. Toutefois, pour les employés, si le chiffre de la demande dépasse 2 000 francs, le demandeur peut aussi assigner devant le tribunal de commerce. Pour les ouvriers, quel que soit le montant du litige, c'est toujours au Conseil des prud'hommes qu'il faut recourir. Les jugements y sont définitifs et sans appel, si le chiffre de la demande ne dépasse pas 1 000 francs. Ces jugements rendus en dernier ressort ne peuvent être portés devant la Cour de Cassation que quand le Conseil a excédé ses pouvoirs. Quand le chiffre de la demande dépasse 1 000 francs et que l'appel est légal, c'est devant le tribunal civil qu'il est porté.

Une question pratique se pose souvent sur la compétence des Conseils de prud'hommes *ratione loci*. C'est la situation de l'établissement où l'on travaille qui fixe cette compétence. C'est donc au Conseil de la ville où se trouve cet établissement que doit être porté le différend, et non à celui de la ville qu'on habite, ni même à celui de la ville où l'on est inscrit sur la liste électorale prud'homale. Si l'on travaille pour un établissement, mais en dehors de cet établissement, c'est le lieu où l'engagement a été contracté qui est décisif; en tout cas, on peut toujours choisir le siège social de l'établissement.

Quand il y a plusieurs sections au Conseil des Prud'hommes, la poursuite doit se faire à la section compétente qui est déterminée par la profession de l'intéressé, quelle que soit la nature de l'établissement. Ainsi, par exemple, une sténo-dactylographe ira à la catégorie commerce, même si elle est occupée dans une entreprise de métallurgie.

Lorsqu'il n'y a pas de conseil dans la ville où s'élève le différend, celui-ci est porté devant le juge de paix.

3. *Les avantages* des Conseils de prud'hommes sont de constituer une juridiction tout à la fois compétente, impartiale, rapide et économique. — Elle est *compétente*, parce qu'exercée par des professionnels ; de plus en plus, les jugements des Conseils sont confirmés en appel. — Elle est *impartiale*, puisqu'il il y a toujours au tribunal deux patrons et deux ouvriers. En cas de désaccord entre les conseillers, on en réfère au juge de paix. Ce désaccord est rare, puisque à Paris, sur 15 à 16 mille affaires par an, à peine si une quinzaine d'affaires lui sont transmises. — Elle est *rapide*. Aussitôt cité, l'essai de conciliation se fait le mardi suivant, et si la conciliation n'a pas réussi, le jugement a lieu le jeudi de la semaine suivante. — Elle est *économique* enfin. Ni avocat, ni huissier n'est obligatoire.

4. *Les bienfaits* des Conseils de prud'hommes, pour peu bruyants qu'ils soient, sont considérables. Ce

sont de modestes mais admirables instruments de paix sociale et de rapprochement des classes. Aussi est-ce le devoir des catholiques d'utiliser ces instruments d'entente et d'union. C'est avec plaisir que nous voyons que les syndicats chrétiens d'ouvriers et d'employés y attachent l'importance qu'ils méritent; ils en sont d'ailleurs récompensés par de beaux succès, à Paris comme en province; et quand ils ne parviennent pas à triompher d'un candidat socialiste, ils peuvent se consoler un peu en pensant que leur adversaire, après avoir prêché la haine des classes, va travailler à leur rapprochement et à leur conciliation. C'est un spectacle qui, s'il ne manque pas d'ironie, ne manque pas non plus de charme.

Action Populaire, *Guide du parfait conseiller prud'homme* n° 44; C. Juge, *La juridiction prudhomale*, 1922; Henri Moinecourt, *Manuel de l'élection des Conseils de prud'hommes*, 1914; *La loi organique des Prud'hommes*, chez Muzard, Paris ; même adresse, *Revue des Conseils de prud'hommes*.

Paul Six.

PRUD'HON (1758-1823). — Pierre Prudon était fils d'un tailleur de pierres de Cluny en Bourgogne. Orphelin de bonne heure, il eut pour premier protecteur le curé de Saint-Marcel, qui le confia aux bénédictins de la grande abbaye, et plus tard le recommanda à l'évêque de Mâcon. Celui-ci le fit envoyer chez un peintre de Dijon par les États de Bourgogne. A Dijon, Prudon trouva en François Devosge un maître excellent, mais il dut retourner à Cluny pour se marier. C'est à partir de ce mariage — qui devait avoir sur sa vie les plus funestes effets — qu'il changea l'orthographe de son nom (*Prudon* devenant *Prud'hon*) et se prénomma Pierre-Paul, comme Rubens.

Sa vie fut agitée, souvent malheureuse, mais il rencontra des protecteurs dévoués. C'est l'un d'eux, le baron de Joursanvault, qui lui fournit les moyens d'aller à Paris (1780). Revenu en 1783 à Dijon, Prud'hon obtint le prix de Rome en 1784. Dans la Ville éternelle il se pénétra du génie de l'antiquité; un voyage à Parme, Florence, Milan, lui révéla le Corrège et Léonard de Vinci, qu'il aimait entre tous les modernes. De cette époque date un plafond très inspiré de Pietro de Cortone, presqu'une copie, commandé par les États de Bourgogne et aujourd'hui au musée de Dijon. Le caractère des figures prud'honiennes s'y montre déjà avec leur blondeur, leur délicatesse, leur grâce caressante, leur sourire vague de petit faune.

De retour à Cluny, puis à Beaune et à Paris en 1789, il fait pour le comte d'Harlai trois dessins allégoriques de *La Vengeance de Cérès*, *Le cruel rit des pleurs qu'il fait verser*, *L'Amour réduit à la raison*. Il exposa ce dernier au salon de 1793, avec, entre autres, le dessin d'*Andromaque* et le portrait de Mme Copia, la femme de son graveur.

Grand admirateur de Rousseau, puis de Robespierre, il fit pour la Révolution des dessins destinés à servir d'en-têtes officiels. En 1796, après un séjour en Bourgogne marqué par de beaux portraits, un dessin de *La sagesse et la vérité descendant sur la terre* lui vaut la commande de l'exécution peinte sur un plafond du Louvre. Ce fut pour lui le commencement du grand succès. Nous ne pouvons dénombrer les portraits, les décorations, les allégories qui lui furent demandés. L'hôtel de Lanois, aujourd'hui démoli, s'orna délicieusement du sourire et de la grâce onctueuse et légère de ses compositions. Il obtint des commandes officielles, grâce surtout à la protection du Premier Consul pour qui il avait peint un *Triomphe* aujourd'hui à Chantilly. Après avoir été logé au Louvre il le fut à la Sorbonne, où Mme Prud'hon lui causa de graves désagréments jusqu'au moment où il dut la faire enfermer dans une maison de santé.

L'impératrice Joséphine commanda son portrait à Prud'hon. Ce portrait qui la représente rêvant sur un banc de mousse sous les ombrages de la Malmaison est un des meilleurs de l'époque.

En 1808 parut *La Justice et la Vengeance divine poursuivant le Crime*, aujourd'hui au Louvre, créé pour la salle des assises du Palais de justice, et qui avait dû être, selon une première version, *Némésis traînant au tribunal de la Justice le Crime et la Scélératesse* (Louvre et Chantilly). Cette grande œuvre qui obtint un vif succès valut au peintre d'être décoré par Napoléon. En même temps était exposé l'*Enlèvement de Psyché par les Zéphirs* (Louvre), sujet très aimé de Prud'hon, qui se plaisait à peindre un beau corps nacré et voluptueux.

Après Joséphine, Marie-Louise s'intéressa à l'artiste qui avait dessiné pour elle le service de toilette offert par la ville de Paris et le berceau du Roi de Rome. Elle fut son élève et lui fit dessiner plusieurs fois son portrait, peindre celui de son fils.

Prud'hon continue à peindre sous la Restauration. En 1816 il est de l'Institut; en 1818 il travaille au plafond de Percier au Louvre, sans interrompre la série de ses pénétrants portraits. On voit que, jusqu'à cette époque, il a trouvé son inspiration soit dans la nature soit dans l'antiquité mythologique; il a aimé le charme, la grâce, atteint même la grandeur dans son allégorie de tendances morales, *La Justice et la Vengeance divine poursuivant le Crime* : on n'a guère rencontré chez ce Jacobin l'inspiration religieuse, sauf pourtant en quelques scènes bibliques. En 1819 il expose une *Assomption* (Louvre), qui va décorer la chapelle des Tuileries. En 1821 il est frappé dans sa plus chère affection : Constance Mayer, son élève et son amie, avec qui sa liaison était rendue publique et dont ses allégories reproduisaient les traits depuis vingt ans, se suicide. Il ne fait plus que végéter, peint encore le pathétique *Christ en Croix* du Louvre, et meurt en 1823.

Il avait été l'un des peintres les plus intéressants de son époque, osant sous la régence artistique de David peindre la grâce et la vie; mais il s'était servi pour cela de l'antiquité, en quoi il était bien de son temps. Plus encore que sa peinture on admire ses dessins dont l'exécution délicate, souvent en noir et blanc sur papier bleu, s'allie à une grâce libre et à une impeccable anatomie.

Ch. Clément, *Prud'hon, sa vie, ses œuvres et sa correspondance*, Paris, 1868 et 1872; Edm. de Goncourt, *Catalogue raisonné de l'œuvre peint, dessiné et gravé de P.-P. Prud'hon*, Paris, 1876; E. Bricon, *Prud'hon*, Paris, 1907.

Carletta Dubac.

PRUNEL Louis, né en 1874, à Laignes (Côte-d'Or), prêtre en 1898, vicaire à Semur, professeur au petit séminaire de Plombières-lès-Dijon, aumônier de l'Institut Sévigné à Saint-Mandé (Seine), secrétaire de la *Revue pratique d'apologétique* de 1909 à 1913, chargé de cours pendant de nombreuses années à l'Institut catholique de Paris, vice-recteur de cet établissement depuis 1912, prélat de Sa Sainteté depuis le 10 décembre 1921. — Principaux ouvrages : *Sébastien Zamet, évêque-duc de Langres, sa vie et son œuvre, les origines du jansénisme*, et *Lettres spirituelles de Sébastien Zamet*, thèses de doctorat ès lettres; *Cours supérieur de religion*, 5 vol.; *La Renaissance catholique en France au XVII^e siècle*. Ces trois ouvrages ont été couronnés par l'Académie française. A signaler encore : *Les pauvres et l'Église*, dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, et le roman *L'éternelle conquérante* (Rome), publié sous le pseudonyme de Jean Dorval. Le *Cours supérieur de religion*

(*Les fondements de la doctrine catholique, L'Église, Les mystères, La grâce, Les sacrements*), d'une doctrine très sûre et d'une exposition aussi agréable que lumineuse, continue d'obtenir un grand succès.

J. Bricout.

1. PSAUMES (Écriture Sainte). — Dans la bible hébraïque, le psautier, qui comprend 150 psaumes, se présente en tête de la troisième section, celle des Hagiographes; dans la bible grecque des Septante, suivie par notre Vulgate, le psautier est rangé parmi les livres didactiques, immédiatement après le livre de Job.

Nous verrons successivement : I. Les décisions de l'Église au sujet du psautier. II. La collection des psaumes. III. Le texte et les versions des psaumes. IV. L'usage des psaumes. V. La doctrine des psaumes. VI. Les psaumes des vêpres du dimanche. VII. Les psaumes de la pénitence.

I. Décisions de la Commission biblique. — Le 1er mai 1910, la Commission biblique a rendu sur le psautier un décret qui résume ce qu'un catholique doit admettre en ce qui concerne les psaumes. Le voici avec ses huit questions et réponses :

1 — Les appellations *Psaumes de David, Hymnes de David, Livre des Psaumes de David, Psautier de David*, usitées dans les anciens recueils et dans les conciles eux-mêmes pour désigner le Livre des 150 psaumes de l'Ancien Testament, ainsi que l'opinion de plusieurs Pères et Docteurs, qui pensèrent que tous les psaumes du Psautier sans exception doivent être attribués au seul David, ont-elles une valeur telle que David doive être regardé comme l'auteur unique de tout le Psautier? — R. *Non.*

2. — De la concordance du texte hébreu avec le texte grec alexandrin et les autres versions anciennes, peut-on à bon droit conclure que les titres des psaumes placés en tête du texte hébreu sont plus anciens que la version des Septante, et que dès lors ils viennent, sinon en droite ligne des auteurs même des psaumes, au moins d'une antique tradition juive? — R. *Oui.*

3. — Les titres susdits, témoins de la tradition juive, peuvent-ils, lorsque nulle raison grave ne s'oppose à leur authenticité, être prudemment révoqués en doute? — R. *Non.*

4. — A considérer la multiplicité des témoignages de la Sainte Écriture relatifs au talent naturel de David éclairé par le charisme de l'Esprit-Saint dans la composition de poèmes religieux, les institutions fondées par lui relativement au chant liturgique des psaumes, les attributions qui lui sont faites de psaumes, soit dans l'Ancien Testament, soit dans le Nouveau, soit dans les inscriptions mises depuis longtemps en tête des psaumes, et, en outre, le consentement des Juifs, des Pères et des Docteurs de l'Église, peut-on nier prudemment que David soit le principal auteur des poèmes du Psautier; ou bien, par contre, est-il loisible d'affirmer que quelques-uns seulement de ces poèmes doivent être attribués au Psalmiste royal? — R. *Non sur les deux points.*

5. — Peut-on spécialement dénier une origine davidique aux psaumes qui dans les citations de l'Ancien ou du Nouveau Testament sont clairement attribués à David, et en tête desquels il faut signaler le psaume II, *Quare fremuerunt gentes;* le psaume XV, *Conserva me Domine;* le psaume XVII, *Diligam te Domine fortitudo mea;* le psaume XXXI, *Beati quorum remissæ sunt iniquitates;* le psaume LXVIII, *Salvum me fac Deus;* le psaume CIX, *Dixit Dominus Domino meo?* — R. *Non.*

6. — Peut-on admettre l'opinion de ceux qui pensent que, parmi les psaumes, il en est quelques-uns, soit de David, soit d'autres auteurs, qui, pour des raisons liturgiques et musicales, par la négligence des scribes ou pour d'autres causes inconnues, ont été, soit divisés en plusieurs, soit réunis en un seul; ou encore que d'autres psaumes, par exemple le *Miserere mei, Deus*, pour être mieux adoptés aux circonstances historiques ou aux solennités du peuple juif, ont été légèrement retouchés ou modifiés, par la soustraction ou l'addition de l'un ou l'autre verset, sans atteinte toutefois de l'inspiration du texte sacré tout entier? — R. *Oui sur les deux points.*

7. — Peut-on soutenir comme probable l'opinion de ces écrivains modernes qui, s'appuyant uniquement sur des indices internes ou sur une interprétation inexacte du texte sacré, se sont efforcés de démontrer que nombre de psaumes ont été composés après l'époque d'Esdras et de Néhémie, et même au temps des Machabées? — R. *Non.*

8. — Faut-il, sur les témoignages multiples des saints Livres du Nouveau Testament, du consentement unanime des Pères, et de l'aveu même des écrivains de race juive, reconnaître plusieurs psaumes prophétiques et messianiques, prédisant l'avènement, le règne, le sacerdoce, la passion, la mort et la résurrection du futur Libérateur? Et, par suite, faut-il rejeter absolument l'opinion de ceux qui, dénaturant le caractère prophétique et messianique des psaumes, restreignent ces oracles sur le Christ à des prédictions concernant uniquement l'avenir du peuple élu? — R. *Oui sur les deux points.*

II. La collection des psaumes. — 1° *Noms.* — Le psautier actuel porte le nom hébreu de *sêphêr tehillîm*, qui signifie « livre de louanges », ou, comme le traduit saint Jérôme, « livre des hymnes ». Cependant, il semble qu'à une période plus ancienne le psautier ait été désigné d'un autre nom : le psaume LXXI (hébr. LXXII), 20, nous a conservé le titre de *tephillôth*, « prières », qui s'applique au moins à une portion du psautier; sans être pleinement satisfaisante, cette désignation de « prières » convient mieux au recueil que celle de « louanges » ou « hymnes ».

Dans la bible grecque des Septante, le psautier a reçu le nom de *psalmoi*, d'où dérive le terme de *psalmus* en latin, et de *psaumes* en français. On trouve aussi l'appellation grecque de *psaltérion*, pour désigner tout le recueil. Le mot *psalmos* (singulier de *psalmoi*) correspond bien au terme hébraïque de *mizmôr* qui se rencontre dans le titre de 57 psaumes : *mizmôr* se rapporte à un chant qui s'accompagnait d'un instrument à cordes que l'on pinçait. D'autre part, *psaltérion* est le nom même d'un instrument à cordes, le *nébél* hébreu.

2° *Nombre.* — Le nombre des psaumes est de 150. Mais ils ne sont pas numérotés de la même manière dans l'hébreu et dans le grec (que suit la Vulgate). Voici la correspondance de ces numéros :

H. I-VIII	=	G. (V.), I-VIII.
IX-X	=	IX.
XI-CXIII	=	X-CXII.
CXIV-CXV	=	CXIII.
CXVI, 1-9	=	CXIV.
CXVI, 10-19	=	CXV.
CXVII-CXLVI	=	CXVI-CXLV.
CXLVII, 1-11	=	CXLVI.
CXLVII, 12-20	=	CXLVII.
CXLVIII-CL	=	CXLVIII-CL.

On remarquera que le grec (et la Vulgate) réunit les psaumes IX et X, CXIV et CXV, et partage en deux les psaumes CXVI et CXLVII. Nous suivrons la distribution des psaumes d'après la Vulgate, en mettant entre parenthèses leurs correspondants en hébreu.

La version grecque des Septante ajoute un psaume à toute la collection. Ce psaume CLI n'est pas canonique. L'abbé Lesêtre, *Le livre des Psaumes*, Paris, 1883, p 694, en a donné la traduction suivante :

1. Ce psaume est écrit par David lui-même et hors nombre,
   Quand il combattit seul contre Goliath.
2. J'étais petit parmi mes frères,
   Et le plus jeune dans la maison de mon père.
3. Je paissais les brebis de mon père :
   Mes mains firent une flûte,
   Mes doigts arrangèrent un kinnor.
4. Qui donc l'annonce à mon Seigneur?
   C'est le Seigneur, c'est lui-même qui entend
5. Lui-même envoya son ange,
   Il me tira d'avec les brebis de mon père,
   Et m'oignit de l'huile de son onction.
6. Mes frères étaient beaux et grands,
   Mais ce n'est pas en eux que se plut le Seigneur

7. Je sortis à la rencontre de l'étranger,
Et il me maudit par ses idoles.
8. Mais, moi, ayant tiré mon glaive,
Je le décapitai,
Et j'enlevai la honte des fils d'Israël.

On voit que ce morceau « hors nombre » n'est qu'une libre composition sur I Sam. (I Reg.), XVI, 1-14 et XVII. De ce psaume, il y a lieu de rapprocher les *Psaumes de Salomon* et les *Odes de Salomon*, qui ne sont pas non plus dans le Canon.

3° *Division.* — Le psautier est divisé en cinq livres, qui ont chacun leur doxologie, sauf le dernier livre dont le psaume CL peut être considéré comme une véritable doxologie, à cause de son caractère de cantique de louange.

I : Ps. I-XL (H. I-XLI) : Béni soit Iahveh, le Dieu d'Israël, dans les siècles des siècles! Amen ! Amen!

II : Ps. XLI-LXXI (H. XLII-LXXII) : Béni soit Iahveh Dieu, le Dieu d'Israël, qui seul a fait des prodiges! Béni soit à jamais son nom glorieux! Que toute la terre soit remplie de sa gloire! Amen! Amen!

III : Ps. LXXII-LXXXVIII (H. LXXIII-LXXXIX) : Béni soit à jamais Iahveh! Amen! Amen!

IV : Ps. LXXXIX-CV (H. XC-CVI) : Béni soit Iahveh, Dieu d'Israël, d'éternité en éternité! Et que tout le peuple dise : Amen! Amen!

V : Ps. CVI-CL (H. CVII-CL).

Dans ces cinq livres du psautier, on constate un emploi différent du nom divin, indice manifeste que la collection des psaumes n'a pas été formée d'un seul coup : tantôt Dieu est désigné sous le nom de *Iahveh* tantôt sous celui d'*Élohim*. Le tableau suivant donne le total des citations des noms divins :

		Iahveh	*Élohim*
I :		272	15
II :		30	164
III :	(Ps. LXXII-LXXXIII)	13	36
	(Ps. LXXXIII-LXXXVIII)	31	7
IV :		103	0
V :		236	7

De ce tableau on tirera la conclusion que le second livre et la première partie du troisième livre sont élohistes, et tout le reste du recueil iahviste. Cette préférence est si nette que le psaume XIII (h. XIV), 7, parallèle au psaume LII (h. LIII), 5, 7, se sert du terme *Iahveh*, alors que le psaume LII appelle Dieu *Élohim* : beaucoup de critiques sont d'avis que c'est le nom de *Iahveh* qui était employé dans les psaumes pour désigner Dieu; par un scrupule théologique, analogue à celui qui a remplacé les voyelles du nom de *Iahveh* par les voyelles du nom de *Adonai* (d'où la prononciation fautive de *Jéhovah*), on aurait substitué *Élohim* à *Iahveh*.

4° *Titres.* — Presque tous les psaumes contiennent un titre : ces titres nous renseignent sur l'auteur auquel l'on attribue le psaume, sur les circonstances où il a été composé, sur le nom particulier du cantique, sur l'air de sa mélodie; mais rarement ces indications se trouvent toutes ensemble dans une même suscription. Les psaumes qui ne portent pas d'inscription sont au nombre de 34 dans l'hébreu et de 19 dans les Septante; les rabbins les ont appelés depuis longtemps des « psaumes orphelins ». Il ne faut pas confondre cette dénomination avec celle de « psaumes anonymes » qui s'applique aux psaumes qui ne renferment pas de noms d'auteurs.

Ces inscriptions sont fort anciennes, puisqu'on les trouve déjà dans les Septante, qui souvent ne les ont pas comprises. Faut-il admettre qu'elles sont inspirées? A leur sujet, l'abbé Lesêtre, *loc. cit.*, p. L-LI, remarque et, en cela, il est tout à fait d'accord avec le décret de la Commission biblique : « Il n'y aurait aucun intérêt à vouloir garder comme partie intégrante de l'Écriture les titres hébreux et les indications qu'ajoutent les Septante; il suffit de les accepter comme des documents traditionnels d'une haute antiquité, dont il est permis de ne point tenir compte quand on a des raisons graves de le faire : c'est ainsi qu'ont procédé les Pères, malgré les subtilités auxquelles ils se condamnaient pour expliquer les titres grecs. Nous nous en rapporterons donc aux inscriptions, quand le contenu du psaume ne les démentira pas formellement, ce qui arrive du reste assez rarement. »

Parmi les indications des titres, certaines sont poétiques, d'autres sont musicales.

1. *Indications poétiques.* — *Mizmôr*, le *psalmos* des Septante, désigne un chant avec accompagnement d'instrument à cordes.

Schîr désigne tout simplement un chant. Il est souvent suivi ou précédé du mot *mizmôr* et paraît alors signifier que le chant était accompagné de musique.

Schîr ma'alôth, « chant des montées », se rapporte à une série de psaumes de pèlerinage ou de montée à Jérusalem.

Maskîl semble devoir se traduire par « poème didactique ».

Miktâm s'applique à six psaumes et se trouve aussi en tête du cantique d'Ézéchias, Is., XXXVIII, 9. L'interprétation de ce mot est très difficile : on le rattache à un terme qui signifie « or », ou encore à une racine qui signifie « graver ». Le *miktâm* serait donc un chant d'or ou un poème digne d'être gravé.

2. *Indications musicales.* — Ce sont les suscriptions les moins faciles à entendre. Certaines se rapportent à un son ou une mélodie; par exemple « Ne détruis pas » dans les psaumes LVI-LVIII et LXXIV, « Sur la colombe muette des pays lointains » dans le psaume LV, « Sur le lis du témoignage » dans les psaumes LIX et LXXIX, « Sur les lis » dans le psaume XLIV, « Sur le ton plaintif » dans les psaumes LII et LXXXVII, « Sur la biche de l'aurore » dans le psaume XXI semblent désigner un air connu du psalmiste.

Deux inscriptions font allusion à des tons de voix : « Sur le ton des vierges » dans le psaume XLV, « A l'octave » dans les psaumes VI et XI.

Enfin d'autres titres mentionnent des instruments à cordes ou à vent. Voir PSAUMES (Musique).

5° *Auteurs.* — Les titres attribuent le psaume LXXIX à Moïse, « homme de Dieu », 73 psaumes à David, 2 à Salomon, 12 à Asaph, 11 aux fils de Coré, 1 à Héman, 1 à Éthan, 3 à Jéduthun (à côté duquel est ajouté le nom de David ou d'Asaph); 55 psaumes portent en outre, souvent avec l'adjonction d'un nom propre (David, fils de Coré, Asaph), le terme hébraïque de *Pamenatséah*, qui signifie « du maître de chant », mais que les Septante ont mal traduit, ainsi que la Vulgate : *victori*.

Que, parmi les 73 psaumes attribués à David, il y en ait quelques-uns qui ne soient pas authentiques; cela n'a rien qui doive nous étonner. On sait que certains livres de la Bible ont été attribués à Salomon, comme l'Ecclésiaste ou le Cantique des cantiques, alors que la majorité des exégètes admet aujourd'hui que l'on ne connaît pas leur auteur. Mais la plus grande prudence est de rigueur, avant de dénier l'authenticité davidique à tel ou tel psaume qui se recommande de son nom; les arguments philologiques, outre qu'ils sont souvent ténus, peuvent n'avoir plus aucune valeur, du fait qu'ils sont tirés de glosses introduites dans le texte, comme pour le psaume II, 11. La Commission biblique demande que l'on tienne pour davidiques, les psaumes II, XV, XVII, XXXI, LXVIII, CIX, qui sont cités dans le Nouveau Testament sous le nom

de David. D'ailleurs, aucun argument sérieux ne saurait être apporté contre cette origine davidique. Chaque psaume devra donc être étudié avec soin, avant que l'authenticité davidique en soit rejetée. L'activité de David dans la composition des psaumes n'est pas surprenante. Le IIe livre de Samuel (II Reg.) nous a conservé l'oraison funèbre qu'il prononça sur Saül et Jonathas, II Sam., I, 19-27, sur Abner, II Sam., III, 33, 34. Le talent musical de David est incontestable : « David prenait la harpe et jouait de sa main », I Sam., XVI, 27. « David et toute la maison d'Israël dansaient devant Iahveh, au son de toutes sortes d'instruments de bois de cyprès, de harpes, de luths, de tambourins, de sistres et de cymbales », II Sam., VI, 5. On nous rapporte le dernier chant qu'il fit avant de mourir : « Oracle de David, fils d'Isaï, oracle de l'homme haut placé, de l'oint du Dieu de Jacob, de l'aimable chantre d'Israël », II Sam., XXIII, 1. Et la tradition avait gardé le souvenir de l'inspiré de Dieu, comme en témoigne Amos, VI, 5 : « Comme David, ils ont inventé des instruments de musique », et Néhémie, XII, 24 (cf. Esdras, III, 10) : « Chefs des lévites chargés, avec leurs frères en face d'eux, de célébrer et de louer Dieu, selon l'ordre de David, homme de Dieu, un groupe alternant avec l'autre groupe. » C'est en ne perdant point de vue tous ces faits que la Commission biblique a déclaré justement que « l'on ne peut nier prudemment que David soit le principal auteur des poèmes du psautier. »

Au sujet de l'attribution du psaume LXXXIX (h. XC) à *Moïse*, saint Augustin, *In ps. 89*, fait remarquer que, dans le cas d'une origine mosaïque, on trouverait plutôt ce psaume dans le Pentateuque.

Salomon est mentionné comme auteur des psaumes LXXI (h. LXXII) et CXXVI (h. CXXVII). En ce qui regarde le psaume LXXI il faut observer que les Septante disent: Pour Salomon, tandis que la version syriaque l'attribue à David. Quant au psaume CXXVI, le nom de Salomon manque dans le plus grand nombre des manuscrits grecs et latins.

Le psautier des *fils de Coré* comprend les psaumes XLI, XLIII-XLVIII, LXXXIII, LXXXIV, LXXXVI, LXXXVII de la Vulgate. Le P. Calès, *Les Psaumes des fils de Coré*, dans les *Recherches de science religieuse*, 1924, p. 441, se demande : « Et d'abord, *qu'est-ce que les fils de Coré?* — Les descendants du lévite ambitieux et jaloux qui, au désert, suscita une révolte contre Moïse et Aaron parce qu'il ne voulait pas supporter leur autorité, ni surtout reconnaître à ses cousins aaronides le privilège exclusif de la dignité sacerdotale. Sur la proposition de Moïse, les révoltés d'une part et d'autre part Aaron se rendirent à la porte du Tabernacle avec des cassolettes d'encens pour éprouver de qui Dieu accepterait les parfums. Le feu de Dieu consuma Coré et sa bande, Nomb., XVI. — Mais, par une sorte de miracle, les fils de Coré ne périrent pas avec lui, Nomb., XXVI, 11. Nous trouvons mentionnés comme tels Assir, Elcana et Abiasaph, Ex., VI, 24. Leurs familles apparaissent dans les Chroniques ou Paralipomènes tantôt comme chargées de garder la porte du sanctuaire, tantôt comme formant l'une des trois corporations des chantres sacrés. Les deux autres corporations étaient constituées par des Gersonites et des Mérarites. Suivant le chroniqueur, au temps de David, *Héman* présidait les Coraïtes, *Asaph* les Gersonites, *Éthan* ou *Idithun* les Mérarites, I Chron., XXV. — Chaque groupe avait sans doute un certain nombre de cantiques propres, composés peut-être par quelqu'un de ses membres; c'est ainsi que nous avons, outre le psautier des fils de Coré, un psautier d'Asaph ou des fils d'Asaph, et trois psaumes portant le nom d'Idithun (XXXVIII, LXI, LXXVI, = h. XXXIX, LXII, LXXVII). »

A propos de ce psautier d'*Asaph*, qu'il étudie en détail, le P. Calès, *Le psautier d'Asaph* dans les *Rech. de science relig.*, 1925, p. 421, se pose la question suivante : « Faut-il tenir que les psaumes inscrits sous le nom d'Asaph sont précisément ses compositions? — On est d'accord que non, du moins pour une partie de ces psaumes. « Psaume d'Asaph » paraît signifier simplement : « Psaume (faisant partie du recueil) des fils d'Asaph ». Peut-être Asaph avait-il personnellement commencé un recueil auquel nos psaumes actuels vinrent peu à peu s'ajouter. Et de ceux-ci peut-être tel ou tel était-il une adaptation d'un poème d'Asaph, bien qu'il soit difficile de l'affirmer avec quelque assurance. » Le psautier d'Asaph se compose des psaumes suivants : XLIX (h. L), LXXII-LXXXII (h. LXXIII-LXXXIII).

6° *Date.* — Il est bien évident que les psaumes, que l'on a précédemment considérés comme étant composés par David, remontent au Xe siècle avant notre ère.

Il est plus difficile de dater les autres psaumes, surtout les psaumes anonymes. Cependant, quelques indices d'ordre interne nous permettent de conjecturer une date plus ou moins précise pour tel ou tel psaume. C'est ainsi que le psaume LXXIV (h. LXXV) rappelle probablement la délivrance miraculeuse de Jérusalem, lors de la guerre de Sennachérib. Les psaumes XLV-XLVIII (h. XLVI-XLIX) seraient aussi vraisemblablement du même temps. Le psaume CXXXVI (h. CXXXVII) fait des allusion trop claires au temps où les Israélites étaient *Super flumina Babylonis*, pour qu'on en éloigne la composition du temps de la captivité; peut-être en est-il de même du psaume CVI (h. CVII). A l'époque qui a suivi immédiatement le retour de la captivité pourraient se rapporter les psaumes CX-CXV (h. CXI-CXVI) et un peu plus tard les psaumes CXVII (h. CXVIII) et CXVIII (h. CXIX).

Les psaumes graduels ou des montées CXIX-CXXXIII (h. CXX-CXXXIV), que les Israélites chantaient en montant en pèlerinage à Jérusalem, sont postérieurs à la captivité, ainsi que les quatre derniers psaumes du recueil.

Beaucoup de critiques sont disposés à reculer un grand nombre de psaumes jusqu'à la période machabéenne, c'est-à-dire jusqu'au IIe siècle. Mais en dehors des psaumes XLIII (h. XLIV), LXXIII (h. LXXIV), LXXVIII (h. LXXIX), LXXXII (h. LXXXIII) qui semblent faire allusion aux guerres et aux persécutions d'Antiochus Épiphane, on ne peut raisonnablement proposer une date aussi tardive pour une grande partie du psautier.

7° *Formation de la collection.* — Si le psautier contient des psaumes machabéens, il va de soi que la division de la collection en cinq livres ne saurait être antérieure à la persécution d'Antiochus Épiphane (IIe siècle avant J.-C.). Mais ce fait n'empêche nullement de conserver pour les psaumes dont nous venons de parler la date ancienne que l'on peut revendiquer.

Du reste, cette division du psautier en cinq livres est, en toute hypothèse, l'aboutissement d'une longue évolution du recueil de psaumes et d'une série de transformations de psautiers plus ou moins considérables.

Voici comment on pourrait se représenter la formation du psautier.

1. A l'origine, l'existence de plusieurs collections indépendantes, peut-être précédées elles-mêmes par des recueils moins importants : ce sont le psautier de David, le psautier des fils de Coré, le psautier d'Asaph.

2. Puis, une première utilisation pour le culte public de ces différents psautiers, rangés sous la dénomination générale de *mizmôrim*, « chants avec accompagnement d'instruments ».

3. Ensuite, la constitution d'un noyau de psaumes

dits Élohistes, c'est-à-dire de psaumes où le nom divin de Iahveh a été remplacé par celui d'Élohim.

4. Après la captivité, la formation d'un groupe de psaumes par un « maître de chant » qui ajoute dans les titres les indications nécessaires pour l'usage cultuel de ces chants : tons, mélodies, voix, instruments de musique.

5. Enfin, l'arrangement définitif de tous les psaumes en cinq livres : toutes les collections antérieures sont remaniées et on leur adjoint les recueils indépendants des Hallels (psaumes qui commencent par Hâlleluja) et des psaumes graduels ou des montées.

Au cours de ces divers arrangements, des psaumes individuels ont été adaptés au culte public et ont subi des transformations qui leur ont donné un caractère plus général.

Il ne faudrait pas croire que les Israélites aient inventé le genre du psaume. On trouve des exemples de poésies, qui sont très proches des psaumes hébraïques, soit dans la littérature babylonienne, soit dans la littérature égyptienne. M. A. Causse, professeur à la Faculté de théologie protestante de l'Université de Strasbourg, a mis tout récemment ce point en lumière dans son étude *Les plus vieux chants de la Bible*, Paris, 1926.

III. Le texte et les versions des psaumes. — 1° *Le texte hébraïque.* — Les psaumes ont été composés en hébreu. Sous le texte actuel, qui a été souvent remanié, on peut encore discerner sans trop d'efforts la rythmique et la strophique qui ont présidé à leur composition. Les psaumes sont divisés en un certain nombre de strophes (strophique) qui comprennent elles-mêmes plus ou moins de vers ou stiques : ces vers ou stiques contiennent de deux à quatre accents ou mots (rythmique). Nous nous trouvons en présence de strophes assez variables : les unes ont cinq stiques de deux accents, les autres, quatre de deux accents; d'autres, quatre ou six stiques de trois accents; d'autres encore, quatre stiques alternativement de trois ou de deux accents; certaines, quatre stiques de quatre accents, etc.

La loi du parallélisme (voir Poésie biblique) préside à ces arrangements divers. Certains psaumes, comme les psaumes ix, cxviii, sont alphabétiques, chaque vers commençant par une consonne de l'alphabet. D'autres possèdent des refrains, comme les psaumes xli-xlii, qui portent sur le même sujet : désir de revoir le Temple.

Ce dernier exemple montre que des psaumes, primitivement uniques, ont été coupés en deux dans les diverses combinaisons du psautier; on peut citer encore le psaume ix qui dans l'hébreu est séparé en deux psaumes, ix et x, bien qu'il soit alphabétique.

Le contraire existe également : des psaumes, primitivement indépendants, ont été réunis en un seul : c'est ainsi que le psaume xviii (xix), *Cœli enarrant gloriam Dei*, se compose d'un chant de louange en l'honneur du soleil (℣. 2-7) et d'une hymne en l'honneur de la loi divine (℣. 8-15).

Un autre cas typique se présente : celui de psaumes qui existent les mêmes à deux endroits différents du psautier ou de la Bible; c'est ainsi que le psaume xiii (h. xiv) est semblable au psaume liii (h. liii), et que le psaume xvii (h. xviii) est déjà dans le deuxième livre de Samuel (II Reg.), xxii.

La rythmique et la strophique, le parallélisme, la comparaison des différents textes du même psaume, prouvent à l'évidence que le psautier hébraïque a été adapté et modifié par des changements intentionnels ou non durant la longue tradition qui l'a transmis. La collation du texte hébraïque avec les versions diverses qu'on en a données confirme ces adaptations et aide à les découvrir.

Il y a plus. En dehors des indications et des modifications apportées par les éditeurs successifs du psautier, il paraît bien que des gloses dues à des lecteurs individuels se soient glissées dans le texte antérieurement à la traduction des Septante. On en verra un exemple dans l'article *L'universalisme dans le psaume* lviii (*Vulg.* lvii), *Revue des sc. phil. et théol.*, janvier 1927, où les versets 29-36 sont ainsi reconstitués en strophes de quatre stiques à quatre accents :

29. Commande selon ta puissance, ô Dieu, 30. de ton temple:
A toi t'apporteront les rois des présents.
31. Préviens l'Égypte (Paturés) qui aime l'argent,
Avertis les peuples qui se plaisent à l'offrande.

32. On vient et on se hâte de l'Égypte;
L'Éthiopie tend vite sa main vers Dieu.
33. Royaumes de la terre, chantez Dieu; [cieux antiques.
Psalmodiez, 34. celui qui s'avance dans les cieux des

Voici qu'il fait entendre sa voix, voix puissante,
35. Lui dont l'excellence et la puissance sont dans les nuées.
36. Redoutable est Dieu, le Dieu d'Israël;
Il donne puissance et vigueur au peuple.

2° *La version des Septante.* — La version grecque du psautier fut entreprise au second siècle avant Jésus-Christ. Tout en essayant de reproduire la forme métrique du texte hébraïque, elle n'en est pas servile; mais souvent cherche à rendre par les paraphrases ce qu'elle croit inintelligible en grec. Cette traduction témoigne d'une bonne connaissance de l'hébreu et du grec alexandrin. Les manuscrits hébraïques que l'on aperçoit à travers cette version des Septante représentent un texte plus ancien que celui de notre bible massorétique actuelle, dont on ne possède pas de manuscrit antérieur au x^e^ siècle. La traduction des Septante a servi de base à une foule de versions anciennes.

3° *Les versions latines.* — C'est en effet sur les Septante que fut établie l'ancienne version latine, en usage du temps de saint Jérôme. A la demande du pape Damase, saint Jérôme revisa cette version latine, d'après la traduction des Septante (384) : travail rapide dont il n'était pas satisfait lui-même et où il n'avait voulu apporter que très peu de changements. C'est le *psautier romain*, ainsi dénommé parce qu'il fut employé à Rome jusqu'à saint Pie V. Il a été maintenu dans le Missel et dans une partie du Bréviaire, ainsi que dans l'office capitulaire de Saint-Pierre.

Pendant son séjour à Bethléem, saint Jérôme fit, vers 389, une nouvelle révision du psautier d'après les Hexaples d'Origène : suivant l'exemple du docteur alexandrin, saint Jérôme avait marqué d'un astérisque ce que l'hébreu avait en plus de la version des Septante, et d'un obèle les additions de la traduction grecque au texte hébraïque. C'est le *psautier gallican*, dont le nom indique la diffusion en Gaule. On le récite dans le Bréviaire actuel : texte hybride qui ne représente ni le texte hébreu, ni la version des Septante et où, très rapidement, malgré les objurgations de saint Jérôme, on omit de copier les astérisques et les obèles. De cette révision, entreprise à la demande de sainte Paule et d'Eustochium, saint Jérôme dominé par la « vérité hébraïque » n'était pas encore satisfait. Sur les instances de Sophronius, il se mit à une nouvelle traduction, après 390.

Il s'agit, en effet, cette fois d'une véritable traduction d'après l'hébreu, qu'il suit le plus littéralement possible. Quoique ce travail ne soit pas parfait, il est de beaucoup supérieur aux deux précédents, et l'on doit regretter que le *psautier hébraïque* soit demeuré dans les œuvres de saint Jérôme, tandis que la Vulgate a reproduit le psautier gallican.

IV. L'usage des psaumes. — 1° *Usage liturgique*

juif. — Les titres des psaumes offrent quelques indications sur l'usage liturgique que les Juifs faisaient des psaumes : « Pour le jour du sabbat » telle est l'inscription du psaume CXI (h. XCII). En outre, la bible grecque présente des suscriptions qui viennent corroborer la précédente : dans le psaume XXIII (h. XXIV) « Pour le premier jour de la semaine »; dans le psaume XXXVII (h. XXXVIII) « Sabbat »; dans le psaume XLVII) (h. XLVIII) « Pour le second jour de la semaine »; dans le psaume XCIII (h. XCIV) « Pour le quatrième jour de la semaine »: dans le psaume XCII (h. XCIII) « Pour le jour qui précède le Sabbat ». — Les versions postérieures donnent le psaume LXXX (h. LXXXI) comme consacré au cinquième jour de la semaine et la Mischna affecte le psaume LXXXI (h. LXXXII) au mardi. — Chaque jour de la semaine avait donc son psaume.

De plus, le psaume XCIX (h. C) est indiqué « Pour l'action de grâces ». De même le mot que l'on traduit « Pour faire souvenir » dans les psaumes XXXVII (h. XXXVIII) et LXIX (h. LXX) paraît bien être le même que celui d'*azkârâh* qui est le terme technique de la Mischna pour désigner l'offrande.

Le psaume XXIX (h. XXX) porte le titre « Cantique de la dédicace de la maison ». — Dans le grec et la Vulgate, le psaume XXVIII (h. XXIX) mentionne « A la fin du tabernacle », probablement parce qu'il était chanté à la fin de la fête des tabernacles.

Aux grandes fêtes, il était prescrit de réciter le *Hallel* (psaumes] XCII-CXVII). D'après I Par., XVI, on voit que David organise le culte et fait célébrer un cantique dont tous les éléments se retrouvent dans les psaumes CIV, 1-15, XCV, CXV, 1, 47, 48. La doxologie du cantique chanté en cette circonstance par l'organe d'Asaph est la même que celle qui termine le livre IV du psautier, et tout le peuple répond : Amen et Alleluja! C'est encore aux psaumes alléluiatiques, qui servaient au culte dans le temple, que font allusion II Par., VII, 3 et Esdras, III, 10, ainsi que Jérémie, XXXIII, 11.

Quant aux psaumes graduels ou des montées, que l'on récitait en montant à Jérusalem, Isaïe, XXX, 29, mentionne qu'en pèlerinage on chantait habituellement des cantiques.

Peut-être faut-il interpréter dans un sens liturgique le mot *Sélah*, qui fait la croix des commentateurs. Ce mot hébraïque se retrouve à la fin de certaines strophes, à la fin d'une péricope sans égard pour la mesure strophique, au milieu d'une phrase dont un cas typique est présenté par le psaume LXVII (h. LXVIII), 20. Les LXX ont traduit *Sélah* par un terme qui signifie *intermède* et la tradition palestinienne par les mots *pour toujours*. Or ceci pourrait très bien impliquer que le cantique s'interrompait pour chanter une bénédiction (*intermède*), laquelle bénédiction commençait par le mot *pour toujours* et s'annonçait par une élévation de voix (c'est le sens probable de *Sélah*).

2° *Usage liturgique chrétien.* — M. Pannier écrit, art. *Psaumes*, dans le *Dict. de la Bible*, col. 833 :

Pour les chrétiens le fait indubitable que les Psaumes ont été souvent récités par le Christ donne à ce recueil une autorité et un attrait particulier : dans sa Passion il répète le *Deus, Deus meus, quare dereliquisti me?* et *In manus tuas commendo spiritum meum*, comme des textes absolument familiers, et presque les seules paroles qu'il ait prononcées alors. Dans sa vie mortelle, bien que l'Évangile n'en dise rien, il dut souvent réciter les psaumes à la synagogue, au Temple, aux fêtes juives, aux pèlerinages à Jérusalem; la narration de la Cène nous atteste qu'il y dit l'*Hallel* de la Pâque; il s'en sert également dans sa prédication : le *Beati mites quoniam ipsi possidebunt terram* est l'abrégé du psaume XXXVII (Vulg. XXXVI); le *Dixit Dominus* lui sert pour enseigner sa filiation divine; le *Lapidem quem reprobaverunt ædificantes*, pour expliquer l'aveuglement des Juifs; le *Benedictus qui venit in nomine Domini* est appliqué par Jésus au retour final des Juifs; le *Ex ore infantium et lactentium perfecisti laudem* est appliqué à son entrée triomphale dans le Temple. Ce livre, outre l'inspiration qui lui est commune avec tous les livres de l'Écriture, a donc eu le privilège d'être la prière même du Christ, et il est encore pour ainsi dire tout imprégné des sentiments mêmes de Jésus : il n'y a que l'Oraison dominicale à quoi on puisse le comparer. On comprend que l'Église ait toujours cherché à s'unir aux pensées et aux affections du Fils de Dieu, en reprenant le psautier comme sa principale prière. Elle ne faisait du reste que continuer les usages de la synagogue. Saint Paul l'y engage instamment dans deux textes parallèles, Eph., V,19; Col., III, 16... On constateque le peuple prit peu à peu une place, mais généralement modérée, à cette récitation, comme autrefois chez les Juifs, où il répondait: *Quoniam in æternum misericordia ejus;* les séries de psaumes étaient interrompues par quelque oraison, ou par quelque antienne ou doxologie dite en chœur par l'assistance : dans certaines Églises comme Alexandrie et Rome, c'était une récitation plutôt qu'un chant; ailleurs c'était un chant véritable. De même la fréquence des versets redits en chœur était différente : soit après plusieurs psaumes, soit après chaque psaume, soit même après quelques versets... Notre office romain a conservé la trace de ces trois récitations. L'alternance proprement dite, par deux chœurs qui lisent successivement tous les versets du psaume, introduite d'abord en Syrie, passa de là dans les églises d'Égypte, de Palestine, à Antioche, à Césarée, puis à Constantinople et en Occident, en commençant par Milan au temps de saint Ambroise.

3° *Usage privé.* — On vient de voir que le Christ faisait un usage familier des psaumes. A l'exemple de leur Maître, les fidèles ont toujours eu un culte particulier pour ces prières de l'Ancien Testament, dont l'Église recommande la lecture à tous et dont elle impose la récitation quotidienne à ses prêtres. Non seulement le psautier a droit à la vénération de tout chrétien, parce qu'il a été inspiré par l'Esprit-Saint, mais il présente une telle diversité de sentiments qu'il convient à chaque état d'âme. Les saintes femmes romaines qui, à la fin du IV^e^ siècle, suivaient la direction de saint Jérôme avaient voué au psautier une dévotion telle que deux d'entre elles, Paula et Eustochium, n'hésitèrent pas à demander au solitaire de Bethléem une nouvelle révision des psaumes, dont le sens ne leur paraissait pas assez clair. Comme on le saisit à travers la lettre que saint Jérôme adressa à Eustochium au sujet de sa mère Paula, les psaumes formaient un aliment quotidien de leur âme. Paula répétait à chaque instant des formules de prière ou de louange puisées dans le psautier. A la belle-sœur d'Eustochium, Læta, saint Jérôme envoyait des recommandations sur l'éducation à donner à sa fille, qui portait le nom de Paula comme sa grand'mère : « On l'habituera à se lever la nuit, pour prier en récitant des psaumes... Que les manuscrits de la sainte Écriture lui tiennent lieu de pierreries et de robes de soie. Qu'elle recherche, non ceux dont le parchemin de Babylone est enrichi d'or et de vermillon, mais ceux qui sont les plus corrects. Qu'elle apprenne d'abord le psautier qui ravira son âme. » A Gaudentius, saint Jérôme adressait les mêmes exhortations concernant sa petite fille Pacatula : « Lorsque cette petite vierge sera sortie de la première enfance, aura atteint sa septième année, commencera à savoir rougir, à distinguer ce qu'elle doit être, à douter de ce qu'elle doit dire, qu'elle apprenne alors le psautier par cœur. »

Dans ses homélies sur les psaumes, saint Basile insistait sur le rang à part qu'occupe, dans les Écritures inspirées, le psautier « sécurité des enfants, ornement des jeunes gens, consolation des vieillards, parure des femmes ». « Quelles leçons, écrivait-il, n'en pouvons-nous pas tirer? L'éclat de la force, l'intégrité de la justice, la gravité de la tempérance, la perfection de la prudence, la manière de faire pénitence la mesure de

la patience? Bref, ne contient-il pas tous les biens? Là se trouve une théologie parfaite : prophéties sur l'incarnation du Christ, menaces du jugement, espoir de la résurrection, crainte du supplice éternel, promesses de la gloire, révélation des mystères; tout cela est conservé dans le livre des Psaumes comme dans un grand trésor, mis à la disposition de tous. »

V. La doctrine des psaumes. — On vient de lire dans saint Basile que le psautier contient toute une théologie. Il ne saurait être question de rassembler sous chacune des sections de la théologie les enseignements épars dans les psaumes. Nous nous contenterons de donner une classification générale des psaumes et de nous arrêter sur quelques points particuliers, soit à cause de leur importance, soit à cause de leur difficulté.

1° *Classification générale des psaumes.* — Non seulement le contenu des psaumes est très divers de l'un à l'autre, mais à l'intérieur même d'un psaume les idées exprimées et rassemblées sont souvent assez différentes, tant est mobile l'âme humaine sous le coup des circonstances et sous l'inspiration de l'Esprit-Saint. Il faut donc que nous nous bornions à signaler le sujet principalement traité dans chacun des psaumes. Nous empruntons notre classification à l'abbé Vigouroux, *Manuel biblique*, t. II, 13e édition, 1914, p. 338, 339 :

1. *Hymnes en l'honneur de Dieu :*

a) Pour célébrer ses attributs en général : VIII; CIII; CXLIV; — XVII; XVIII; XXIII; XXVIII; XXXIII; XLV, XLVII; XLIX; LXIV; LXV; LXXV; LXXVI; XCII; XCIV-XCVI; XCVIII; CX; CXII; CXIII; CXXXIII; CXXXVIII; CXLI; CXLVIII; CL.

b) Pour le remercier de ses bienfaits envers Israël : XLV; XLVII; LXIV; LXV; LXVII; LXXV; LXXX; LXXXIV; XCVII; CIV; CXXIII; CXXV; CXXVIII; CXXXIV; CXXXV; CXLIV.

c) Pour le remercier de ses bienfaits envers les bons : XXII, XXXIII; XXXV; XC; XCIX; CII; CXI; CXVII; CXX; CXLIV; CXLV.

d) Pour célébrer sa bonté envers les particuliers : IX; XVII; XXI; XXIX; XXXIX; LXXIV; CII; CVII; CXV; CXVII; CXXXVII; CXLIII.

2. *Prières :*

a) Pour demander à Dieu pardon de ses péchés : VI; XXIV; XXXI; XXXVII; L; CI; CXXIX; CXLII.

b) Confiance en Dieu dans le trouble : III; XV, XXVI; XXX; LIII; LV; LVI; LX; LXI; LXX; LXXXV; — XII; XXI; LXVIII; LXXVI; LXXXVII.

c) Recours à Dieu dans une profonde détresse : IV; V; X (XI); XXVII; XL; LIV; LVIII; LXIII; LXIX; CVIII; CXIX; CXXXIX; CXL; CXLII.

d) Demande de secours : VII, XVI; XXV; XXXIV; XLIII; LIX; LXXIII; LXXVIII; LXXIX; LXXXII; LXXXVIII; XCIII; CI; CXXVIII; CXXXVI.

e) Intercession : XIX; LXVI; CXXI; CXXXI; CXLIII.

f) Désir de voir le Tabernacle ou le Temple : XLI; XLII; LXII; LXXXII.

3. *Psaumes didactiques :*

a) Les bons et les méchants : I; V; VII; IX-XI; XIII; XIV; XVI; XXIII; XXIV; XXXI; XXXIII; XXXV; XXXVI; XLIX; LI; LII; LVII; LXXII; LXXIV; LXXXIII; XC; XCI; XCIII; CXI; CXX; CXXIV; CXXVI; CXXVII; CXXXII.

b) La loi de Dieu : XVIII; CXVIII.

c) Vanité de la vie humaine : XXXVIII; XLVIII; LXXXIX.

d) Devoirs de ceux qui gouvernent : LXXXI; C.

4. *Principaux psaumes messianiques :*

II; XV; XXI; XXXIX; XLIV; LXVII; LXXI; XCVI; CIX; CXVII.

5. *Psaumes en l'honneur de Jérusalem et du Temple :*

XIV; XXIII; LXVII; LXXX; LXXXVI; CXXXI; CXXXIII; CXXXIV.

6. *Abrégé de l'histoire du peuple de Dieu :*

LXXVII; CIV; CV.

2° *Doctrines spéciales.* — 1. *Dieu.* — Les Psaumes sont remplis de l'idée de Dieu : à peine est-il besoin de faire remarquer qu'aucun d'entre eux n'omet de mentionner sous un aspect ou sous un autre la divinité et ses attributs; mais ces prières sont toutes pleines d'expériences divines plus encore que de formules épurées sur la personnalité et la transcendance de Dieu. Il serait facile de rassembler les anthropomorphismes qui se rencontrent çà et là dans le psautier. Mais ce serait perdre de vue que les auteurs des psaumes usent souvent d'un langage métaphorique et traduisent avec leur imagination orientale leurs sentiments de foi et de piété.

Le psautier exprime avec force la *toute-puissance* divine. On peut en juger par ces deux extraits, traduits de l'hébreu :

Allons devant sa Face, avec des louanges;
Avec des psaumes, acclamons-le;
Car Iahveh, c'est un grand Dieu
Et un roi plus grand que tous les dieux.

Dans sa main sont les profondeurs de la terre,
Et les sommets des montagnes sont à lui.
A lui la mer, c'est lui qui l'a faite;
Et le continent, ce sont ses mains qui l'ont formé.
(Ps. XCIV (h. XCV), 2-5.

Car qui dans la nue est comparable à Iahveh?
Qui ressemble à Iahveh, parmi les fils de Dieu? [rage.
C'est un Dieu redoutable [ ] et terrible pour tout son entou-
Iahveh, Dieu des armées, qui est comme toi?

C'est toi qui domines l'orgueil de la mer;
Quand ses flots se soulèvent, c'est toi qui les apaises.
C'est toi qui as écrasé, comme un blessé, Rahab.
Par la force de ton bras, tu as dispersé tes ennemis.

A toi sont les cieux, à toi aussi la terre;
Le monde et son contenu, c'est toi qui les fondas.
Le Nord et le Midi, c'est toi qui les créas.
Le Thabor et l'Hermon tressaillent à ton nom.

A toi est la puissance, avec la vaillance.
Forte est ta main, élevée est ta droite.
La justice et le droit sont la base de ton trône.
La faveur et la fidélité précèdent ta Face.
(Ps. LXXXVIII (h. LXXXIX), 7-15.

Cette dernière strophe prouve que le psalmiste aime à considérer tout ensemble les principaux attributs de Dieu : *puissance, justice, faveur.* On trouve, ailleurs encore, la même pensée de louange, chargée de cette méditation synthétique, par exemple dans le psaume LXI (h. LXII), 12-13 :

Car la puissance est à Dieu
Et à toi, Iahveh, la bonté.
Oui, toi, tu rends
A chacun, selon son œuvre.

« Tu rends à chacun selon son œuvre », tel est bien le grand principe de *justice* qui commande l'économie divine. On s'est parfois scandalisé de certaines expressions de vengeance que contiennent les Psaumes, comme les strophes suivantes :

Le juste se réjouira à la vue de la vengeance;
Il baignera ses pieds dans le sang de l'impie.
Et l'on dira : « Oui, il y a une récompense pour le juste;
Oui, il y a un Dieu qui juge dans le pays! »
(Ps. LVII (h. LVIII), 11-12.)

Fille de Babylone, la dévastatrice,
Bienheureux celui qui te rendra
Le mal que tu nous as fait.
Qu'il saisisse et écrase
Tes enfants contre le roc!
(Ps. CXXXV (h. CXXXVI), 8-9.

Tout d'abord, la plupart du temps, le contexte explique la véhémence de ces anathèmes. En effet,

il s'agit d'ennemis de Iahveh, d'impies, et, à ce titre, le psalmiste défend les intérêts de Dieu :

N'ai-je point de la haine pour ceux qui te haïssent?
Du dégoût pour ceux qui en ont pour toi?
Je les hais d'une haine absolue;
Ce sont des ennemis pour moi.
(Ps. CXXXVIII (h. CXXXIX), 21-22.)

Mais ces impies sont aussi des malfaiteurs publics, qui ont voulu anéantir la nation israélite, ce qui explique la violente réaction du psalmiste hébreu, ou qui s'acharnent par toutes sortes de moyens déshonnêtes contre l'ordre social, contre les pauvres, contre les malheureux, ce qui provoque les diatribes de l'écrivain sacré. Le psaume CXXXV, *Super flumina Babylonis*, relate les souffrances inouïes des captifs juifs, avant d'en venir à la strophe finale de vengeance, et le psaume LVII, *Si vere utique*, rapporte les procédés des impies :

Ils ont du venin comme le serpent;
Ils sont comme la vipère qui ferme son oreille,
Qui n'entend pas la voix des charmeurs,
Du magicien qui enchante avec art.
Iahveh, brise leurs dents :
Dans leur bouche, ce sont des molaires de lionceaux.
(Ps. LVII (h. LVIII), 5-7.)

Le P. Vaccari, *loc. cit.*, col. 493, 494, ajoute cette juste considération : « Sans doute, ces expressions peuvent choquer des âmes chrétiennes, imprégnées de la douceur de l'Évangile. Il ne faut pas oublier que le doux Jésus, au moment même de promulguer la loi d'amour et de pardon, a souligné la distance qui sépare la nouvelle Loi de l'ancienne : « Vous avez « appris qu'il a été dit aux anciens : Tu aimeras ton « prochain et tu haïras ton ennemi. Et moi, je vous dis : « Aimez vos ennemis, etc. » Matth., v, 43. »

Cependant, si Dieu par sa *justice* se montre rigoureux et terrible pour ceux qui se révoltent contre lui et persévèrent dans leur rébellion, combien est-il compatissant, combien témoigne-t-il de *faveur*, de *bonté*, de *bienveillance*, à ceux qui se soumettent à sa Loi! Le psaume CII (h. CIII) traduit avec un charme délicieux cette miséricorde divine :

O mon âme, bénis Iahveh,
Et que tout ce qui est en moi (bénisse) son saint nom!
O mon âme, bénis Iahveh,
Et n'oublie pas tous ses bienfaits!

C'est lui qui pardonne toutes tes iniquités,
Lui qui guérit toutes tes maladies,
C'est lui qui arrache ta vie à la fosse,
Lui qui te couronne de bienveillance et de miséricorde.
C'est lui qui rassasie de biens ta vieillesse :
Ta jeunesse se renouvelle comme (celle de) l'aigle.

Iahveh réalise ses justes dispositions
Et ses jugements en faveur de tous les opprimés.
Il fit connaître ses voies à Moïse,
Ses exploits aux fils d'Israël.

Iahveh est miséricordieux et compatissant,
Lent à la colère et riche en bienveillance.
Il ne conteste pas toujours,
Ni ne conserve éternellement son courroux.
Il ne nous a pas traités selon nos péchés,
Et ne nous a pas rétribués selon nos iniquités.

Mais autant les cieux sont élevés au-dessus de la terre,
Autant sa bienveillance atteint puissamment ceux qui le craignent.
Autant l'orient est loin de l'occident,
Autant il éloigne de nous nos fautes.

Comme un père est miséricordieux pour ses fils,
Iahveh est miséricordieux pour ceux qui le craignent.
Car il sait de quoi nous sommes formés :
Il se souvient que nous ne sommes que poussière.

Le mortel, ses jours sont comme l'herbe,
Comme la fleur du champ il fleurit :
Qu'un souffle passe sur lui, il disparaît,
Et le lieu qu'il occupait ne le connaît plus.

Mais la bienveillance de Iahveh est dès l'éternité,
Et (elle reste) éternellement sur ceux qui le craignent.
Sa juste sollicitude va jusqu'aux fils des fils,
A l'égard de ceux qui gardent son alliance,
Et se souviennent de ses préceptes pour les mettre en pratique.
(Trad. Pérennès).

2. *L'homme.* — L'homme est un composé de *misère* et de *grandeur*. Sa misère, on l'a vue dans le psaume que nous venons de citer. Et voici sa grandeur :

Quand je vois l'ouvrage de tes mains,
La lune et les étoiles que tu as formées,
Qu'est donc le mortel que tu songes à lui,
Et le fils de l'homme que tu t'en occupes?

Car tu lui as fait manquer de peu d'être un Dieu
Et de gloire et de majesté tu l'as couronné.
Tu le fais présider aux œuvres de tes mains.
Tu as tout placé sous ses pieds :

Brebis et bœufs, tout ensemble;
Et aussi bêtes des champs;
Oiseaux des cieux et poissons de la mer;
Ce qui sillonne les sentiers des eaux.
(Ps. VIII, 4-9.)

Si l'on veut savoir avec quel soin Dieu a songé à l'homme et s'occupe de lui, qu'on relise le psaume CXXXVIII, *Domine probasti me et cognovisti me.*

La question la plus difficile qui se pose au sujet de l'homme c'est celle de sa *vie future*.

A la mort, l'homme descend au *schéôl*. Ce mot désigne le séjour des ombres. Cf. P. Dhorme, *Le séjour des morts chez les Babyloniens et les Hébreux*, dans la *Revue biblique*, 1907, p. 59-78. Or nous trouvons dans les psaumes des affirmations comme celle-ci :

Ce ne sont pas les morts qui louent Iahveh,
Ni ceux qui descendent dans le lieu du silence.
(Ps. CXIII (h. CXV), 17.)

C'est le moment de relire ici les paroles de Bossuet, *Discours sur l'Hist. univ.*, II, chap. XIX : « La loi de Moïse ne donnait à l'homme qu'une première notion de la nature de l'âme et de sa félicité. Nous avons vu l'âme, au commencement, faite par la puissance de Dieu, aussi bien que les autres créatures, mais avec ce caractère particulier qu'elle était faite à son image et à son souffle... Mais les suites de cette doctrine et les merveilles de la vie future ne furent pas alors universellement développées, et c'était aux jours du Messie que cette grande lumière devait paraître à découvert. »

Pourtant, quoique sur ce point le Nouveau Testament ait seul apporté une clarté définitive, plusieurs passages des psaumes attestent une croyance à une vie future. Dans le psaume XV (h. XVI), 10, 11, on lit :

Car tu n'abandonneras pas mon âme au schéôl;
Tu ne permettras pas que je voie l'abîme.
Tu me feras connaître le chemin de la vie,
Le rassasiement de joies en ta présence,
Le bonheur à ta droite pour toujours.

Et dans le psaume suivant, XVI (h. XVII), 15, peut-être est-ce à la vie future que l'on doive rapporter ces mots :

Moi, dans la justice,
Je verrai ta Face.
Je serai rassasié, au réveil,
De ta vue, Iahveh.

On trouvera d'autres références dans l'article de M. Touzard, *Le développement de la doctrine de l'immortalité*, dans la *Revue biblique*, 1898, p. 207, et dans celui, plus complet, du P. Lagrange, *Notes sur le Messianisme dans les Psaumes, Les fins dernières des particuliers*, dans la *Revue biblique*, 1905, p. 188-202.

Cependant il y a un psaume LXXII (h. LXXIII) sur lequel le P. Lagrange insiste. L'état actuel du texte hébraïque et des versions n'est pas des plus satisfaisants et plusieurs critiques diffèrent dans l'inter-

prétation qu'ils en apportent. Le P. Lagrange traduit (℣. 23-28) :

Pour moi, je suis toujours avec toi,
Tu m'as pris la main droite,
Tu me conduis selon tes desseins,
Et après tu me prendras en gloire.
Qui ai-je dans le ciel en comparaison de toi?
Et sans toi, rien ne me plaît sur la terre.
Ma chair et mon cœur se consument :
Dieu (Iahveh) est mon rocher et ma part pour toujours.
Car voici que ceux qui s'éloignent de toi périssent,
Tu détruis tous ceux qui forniquent loin de toi.
Pour moi mon bien est d'être près de Dieu (Iahveh).
J'ai placé mon refuge en mon Seigneur Iahveh.

Et il ajoute, p. 195, 196 : « Nous ne voudrions pas affaiblir par un commentaire ces paroles, les plus belles de l'A. T. Il faut cependant noter combien elles sont en harmonie avec celles que nous avons déjà relevées dans le psautier. C'est la même sobriété de touche; aucune description de l'enfer ni du paradis; on dirait même que les pécheurs sont complètement anéantis. Il est plus vrai de dire qu'ils disparaissent de la perspective. Dieu seul reste en face du psalmiste, et il ne veut que lui. Si sa chair et son cœur se consument, c'est sans doute qu'ils sont associés à son espérance. Être avec Dieu au ciel ou sur la terre, cela suffit. Rien de cosmogonique. Dieu est le lieu des âmes. Nous sommes au centre de la foi d'Israël. »

3. *Le Messie.* — Plusieurs versets des psaumes sont appliqués par le Nouveau Testament à Jésus-Messie. Mais leur sens premier et direct vise un individu, soit le psalmiste lui-même, soit un personnage de l'Ancien Testament. En ces cas, le sens messianique n'est pas littéral, mais *spirituel* ou *typique*. C'est ainsi que l'on voit rapporter à Jésus, dans Matth., IV, 6, Luc., IV, 1, le passage du psaume XC (h. XCI), 11, 12 :

Car à ses anges il a ordonné pour toi
De te garder dans toutes tes voies.
Sur leurs mains ils te porteront
De peur que ton pied ne heurte contre la pierre.

De même encore Matth., XXI, 42; Act. IV, 11; II Pet., II, 4-7 entendent du Christ ce qu'on lit dans le psaume CXVII (h. CXVIII), 22, 23 :

La pierre qu'ont rejetée les bâtisseurs
Est devenue pierre d'angle.
De la part de Iahveh, elle l'est devenue;
C'est une merveille à nos yeux.

En plus de ces applications faites par le Nouveau Testament, on pourrait également relever toutes celles que les Pères de l'Église, les Docteurs et les exégètes catholiques ont réussi à découvrir par leur science et leur piété. Chaque commentaire des Pères ou des Docteurs se plaît à manifester cet accord préétabli entre les pensées du psalmiste et les faits ou les sentiments du Christ.

Néanmoins il y a une classe de psaumes qui nous intéressent davantage que ceux qui contiennent des sens spirituels : ce sont les psaumes messianiques au sens *direct* et *littéral*. L'auteur, inspiré par le Saint-Esprit, parle de telle manière que son langage ne peut s'entendre que du Messie futur; il est vrai que parfois tel ou tel détail du psaume ne pourra trouver son exacte application dans la vie ou la psychologie du Christ; cependant, le texte oriente nettement le lecteur vers une interprétation messianique, qui demeure l'adéquate explication de l'ensemble.

a) Sont considérés comme messianiques au sens littéral les psaumes II, CIX (h. CX) et LXXI (h. LXXII).

Les psaumes II et CIX (h. CX) décrivent les ennemis et les luttes du Messie; en outre, le psaume II enseigne sa filiation divine, tandis que le psaume CIX (h. CX) met en relief sa dignité sacerdotale. Le psaume LXXI (h .LXXII) présente la description de l'empire pacifique du Messie. Transcrivons les strophes caractéristiques de chacun de ces trois psaumes, en y introduisant les quelques corrections textuelles nécessaires :

Pourquoi les nations s'agitent-elles,
Et les peuples murmurent-ils le rien?
Les rois de la terre se sont dressés,
Et les princes se sont concertés ensemble
Contre Iahveh et contre son Oint :
« Rompons leurs attaches
Et jetons loin de nous leurs liens. »

Celui qui habite dans les cieux se moque;
Iahveh se rit d'eux.
Alors il leur parlera dans sa colère,
Et dans sa fureur il les épouvantera :
« Moi, j'ai établi mon roi
Sur Sion, ma montagne sainte. »
Je vais publier le décret de Iahveh.

Iahveh lui a dit :
« Toi, tu es mon fils;
Moi, aujourd'hui je t'ai engendré;
Et je te donnerai les nations pour ton héritage,
Et pour ta possession les confins de la terre.
Tu les briseras avec un sceptre de fer,
Comme le vase du potier tu les mettras en pièces. »
(Ps. II, 1-9.)

Oracle de Iahveh à mon Seigneur;
« Assieds-toi à ma droite,
Jusqu'à ce que je place tes ennemis
Escabeau de tes pieds »...

Iahveh l'a juré
Et ne s'en repentira pas :
« Tu es prêtre à jamais
A la manière de Melchisédech. »
(Ps. CIX (h. CX), 1-4.)

Iahveh, accorde ton droit,
Et ta justice au fils du roi.
Il jugera ton peuple avec justice,
Et tes humbles avec droit.

Il apportera la paix au peuple,
Et des hauts faits dans la justice.
Il sauvera les fils du pauvre,
Et écrasera l'oppresseur...

Devant lui s'inclineront ses ennemis;
Ils lécheront la poussière.
Les rois de Tharsis et des îles
Apporteront des présents.

Les rois de Séba et de Saba
Offriront un tribut.
Et tous les rois se prosterneront devant lui;
Tous les peuples le serviront.
(Ps. LXXI (h. LXXII), 1-4, 9-11.)

b) D'autres psaumes contiennent des éléments qui manifestement doivent s'interpréter du Messie au sens littéral. Ce sont les psaumes XXI (h. XXII), XLIV (h. XLV), LXXXVIII (h. LXXXIX), CXXXI (h. CXXXII).

A propos du psaume XXI (h. XXII), le P. Vaccari, *loc. cit.*, écrit qu'on le « regarde à bon droit comme le psaume de la Passion par excellence. Jésus lui-même, sur la croix, s'est appliqué le premier verset, Matth., XXVIII, 46; Marc., XV, 34. L'Évangéliste, Joan., XIX, 24, fait expressément remarquer comment le ℣. 29 s'est accompli dans la Passion du Sauveur. Enfin certains détails sont si frappants et pourtant si identiques dans le psaume et l'Évangile (comparer 8 sq. avec Matth., XXVII, 39-43; 17 sq. avec Marc., XV,24, Joan., XIX, 24) qu'on doit conclure : Voilà bien ici la prédiction et là l'accomplissement. » En voici les passages principaux d'après la traduction Crampon :

Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné?
Je gémis, et le salut reste loin de moi!
Mon Dieu, je crie pendant le jour, et tu ne réponds pas;
La nuit, et je n'ai point de repos...
Et moi je suis un ver, et non un homme,
L'opprobre des hommes et le rebut du peuple.
Tous ceux qui me voient se moquent de moi;
Ils ouvrent les lèvres, ils branlent la tête :

« Qu'il s'abandonne à Iahveh! Qu'il le sauve,
Qu'il le délivre, puisqu'il l'aime! »
Oui c'est toi qui m'as tiré du sein maternel,
Qui m'as donné confiance sur les mamelles de ma mère.
Dès ma naissance je t'ai été abandonné;
Depuis le sein de ma mère, c'est toi qui es mon Dieu.
Ne t'éloigne pas de moi, car l'angoisse est proche,
Car personne ne vient à mon secours...
Car des chiens m'environnent,
Une troupe de scélérats rôdent autour de moi;
Ils ont percé mes pieds et mes mains,
Je pourrais compter tous mes os.
Eux ils m'observent, ils me contemplent,
Ils se partagent mes vêtements,
Ils tirent au sort ma tunique.
(Ps. XXI (h. XXII), 2-3, 7-12, 17-19.)

Le psaume XLIV (h. XLV) est un épithalame, chant d'amour composé pour les noces d'un roi. Mais il est aisé de concevoir que ce n'est pas comme tel, qu'il est entré dans le psautier religieux : on y a vu très justement une allégorie de l'amour entre le Messie et l'assemblée des fidèles, sans vouloir attribuer à chaque trait un sens symbolique. Malheureusement, en quelques endroits, le texte est en assez mauvais état. M. Podechard, *Revue biblique*, 1923, p. 29, traduit et restitue ainsi la partie qui renferme l'éloge du Roi :

Tu es le plus beau des fils des hommes,
la grâce est répandue sur tes lèvres :
vraiment, Iahveh t'a béni pour jamais.
Ceins ton glaive à ton côté, héros;
dans ton éclat et ta splendeur élance-toi sur ton char,
pour la cause de la fidélité, en faveur du droit.
Avec ton arc, ta droite (fera voir) des merveilles,
tes flèches sont aiguës, des peuples sont sous tes pieds,
ils tomberont découragés, les ennemis du roi.

Ton trône subsistera toujours et à jamais :
c'est un spectre d'équité que le sceptre de ta royauté,
tu aimes la justice et tu hais l'iniquité.
Aussi Iahveh ton Dieu t'a oint
de parfums de fête plus que tes compagnons;
tous tes vêtements (ne) sont (que) myrrhe et aloès.
(Ps. XLIV (h. XLV), 3-9.)

Le psaume LXXXVIII (h. LXXXIX) se compose de deux poèmes amalgamés, dont le rythme est différent; le premier est une louange en faveur de la toute-puissance divine (℣. 2,3, 6-19) : nous l'avons cité presque en entier plus haut; le second célèbre la royauté de David et de ses descendants (℣. 3-5, 20-47, 50). Dans ce second poème qui, seul, nous intéresse présentement, on entrevoit que le pays est désolé (℣. 39-42) :

Et maintenant tu as pris du dégoût et de l'aversion;
Tu t'es indigné contre ton Oint;
Tu as répudié l'alliance de ton serviteur;
Tu as profané, par terre, sa couronne.

Tu as démoli tous ses remparts;
Tu as mis sa forteresse en ruines;
Tous les passants de la route l'ont pillé;
Il est devenu un opprobre pour ses voisins.

Cependant on aperçoit que pour le psalmiste les promesses divines dépassent ce temps de la désolation (℣. 47, 50) :

Jusques à quand, Iahveh, te cacheras-tu,
Et ta colère brûlera-t-elle comme le feu?
Où sont tes faveurs d'antan,
Que tu juras à David dans ta fidélité?

C'est qu'en effet les promesses ont été formelles; et par là, s'ouvre la perspective sur le Messie à venir :

Lui (David), il m'appellera : « Mon père,
Mon Dieu et le rocher de mon salut. »
Et moi, je le ferai premier-né,
Souverain des rois de la terre.

A jamais, je lui garderai ma faveur,
Et mon alliance lui sera fidèle,
Et j'établirai pour toujours sa postérité,
Et son trône comme les jours des cieux.

Si ses fils abandonnent ma loi
Et selon mes jugements ne marchent pas,
S'ils profanent mes statuts
Et n'observent pas mes préceptes,

Je châtierai avec la verge leur transgression
Et avec des fléaux humains leurs péchés.
Mais ma faveur je ne détournerai pas de lui
Et je ne ferai pas mentir ma fidélité.

Je ne profanerai pas mon alliance
Et la décision de mes lèvres je ne changerai pas.
Une fois, je l'ai juré par ma sainteté,
Non, je ne tromperai pas David.

Sa postérité à jamais existera,
Et son trône, comme le soleil, sera devant moi;
Comme la lune, il subsistera à jamais,
Et pour toujours, comme la nue, sera inébranlable.
(Ps. LXXXVIII (h. LXXXIX), 27-38.)

Le psaume CXXXI (h. CXXXII) contient, lui aussi, des promesses de Iahveh. Il semble même viser le Messie plus directement que le psaume précédent, à cause des singuliers « une corne », « une lampe », comme le fait remarquer le P. Lagrange, *Notes sur le messianisme dans les psaumes*, dans la *Revue biblique*, 1905, p. 57. C'est Dieu qui parle de Sion :

Ses prêtres, je vêtirai de salut,
Et ses dévots, certes, jubileront.
Là, je ferai germer une corne pour David,
Je préparerai une lampe pour mon Oint.
Ses ennemis, je vêtirai de honte
Et sur lui brillera mon diadème.
(Ps. CXXXI (h. CXXXII), 16-18.)

VI. Les psaumes des vêpres du dimanche. X-L'ensemble de ces cinq psaumes de la Vulgate CI—CXIII (h. CX-CXV) est fort bien choisi comme louange divine, et pour tout chrétien ce doit être une joie de les chanter à vêpres, chaque dimanche. Il forme comme un résumé doctrinal de tout l'ensemble du psautier.

Le psaume CIX (h. CX) *Dixit Dominus*, nous l'avons vu, est un psaume messianique, au sens littéral. Il célèbre Notre-Seigneur comme Roi et Prêtre. Le Christ se l'est appliqué à lui-même, en une circonstance que saint Matthieu, XXII, 41-45, nous rappelle en ces termes : « Les Pharisiens étant assemblés, Jésus leur fit cette question : Que vous semble du Christ? De qui est-il fils? — Ils lui répondirent : De David. — Comment donc, leur dit-il, David inspiré d'en haut l'appelle-t-il Seigneur, en disant : Le Seigneur a dit à mon seigneur : Assieds-toi à ma droite, jusqu'à ce que je fasse de tes ennemis l'escabeau de tes pieds? Si donc David l'appelle Seigneur, comment est-il son fils? — Nul ne pouvait rien lui répondre, et, depuis ce jour, personne n'osa plus l'interroger. » Pareillement, l'Épître aux Hébreux, I, 13, cite ce même texte pour prouver l'excellence de Jésus-Christ, comme Fils de Dieu; plus loin, V, 6; VII, 17, 21, saint Paul voulant montrer l'excellence de Jésus-Christ comme prêtre, comme prêtre éternel et comme prêtre établi avec serment, se servira de cet autre passage du psaume :

Iahveh l'a juré,
Et ne s'en repentira point :
« Tu es prêtre pour toujours,
A la manière de Melchisédech. »

Les psaumes CX, *Confitebor tibi* et CXI, *Beatus vir* (h. CXI et CXII) sont tous deux alphabétiques (chaque vers commence par une des consonnes de l'alphabet hébraïque). Le premier chante les bienfaits de Dieu envers Israël. Le second décrit le bonheur du juste : sa postérité est bénie; il goûte le bien-être; sa félicité est stable; les méchants en sont jaloux, mais ne peuvent rien contre lui. Le fidèle trouvera facilement dans son souvenir les bienfaits dont Dieu l'a comblé et qui l'exciteront à prendre à son compte, pour sa

propre action de grâces, les formules du psaume CX; par ailleurs, la paix qu'il a goûtée dans le service divin l'encouragera à avoir foi dans son avenir et à ne rien craindre grâce au secours de Dieu.

Le psaume CXII, *Laudate pueri Dominum* (h. CXIII) est une jolie composition de quatre strophes à quatre vers. Il proclame la grandeur infinie de Dieu, qui daigne s'abaisser pourtant afin de venir en aide aux malheureux et aux petits. A toutes leurs grandes fêtes, les Juifs le récitaient avec allégresse :

Louez, serviteurs de Iahveh,
Louez le nom de Iahveh,
Qu'il soit, le nom de Iahveh,
Béni dès maintenant et à toujours.

Du lever du soleil à son coucher
Loué soit le nom de Iahveh.
Il est élevé sur tous les peuples, Iahveh;
Sur les cieux sa gloire est élevée.

Qui est comme Iahveh, notre Dieu ?
Il s'élève pour habiter les cieux.
Il s'abaisse pour voir la terre;
Il relève de la poussière le faible.

Du fumier il retire le pauvre
Pour le faire habiter avec les nobles de son peuple.
Il fait de celle qui était stérile, à la maison,
Une mère qui se réjouit d'avoir des enfants.

Le psaume CXIII, *In exitu Israel* dans la Vulgate, a réuni deux psaumes, différents par le contenu, de la bible hébraïque; les versets 1-8 correspondent au psaume CXIV et les versets qui suivent à partir de *Non nobis Domine* forment le psaume hébreu CXV. Le premier des deux poèmes rapporte, en quatre strophes de quatre vers, des souvenirs de la sortie d'Égypte et de l'entrée en Canaan. Le second se compose de neuf strophes à quatre vers; c'est une prière de confiance dans le seul vrai Dieu : Iahveh. Citons du début de ce second psaume les belles strophes qui montrent la vanité des divinités étrangères :

Non pas à nous, Iahveh, non pas à nous.
Mais à ton nom donne gloire!
Pourquoi les peuples disent-ils;
« Où donc est leur Dieu? »

Notre Dieu est dans les cieux;
Tout ce qu'il désire, il le fait.
Leurs idoles, ce sont de l'argent et de l'or,
Œuvre des mains de l'homme.

Elles ont une bouche et ne parlent point;
Elles ont des yeux et ne voient point;
Elles ont des oreilles et n'entendent point;
Elles ont des narines et ne sentent point;

Elles ont des mains et ne touchent point;
Elles ont des pieds et ne marchent point.
Qu'ils soient comme elles, ceux qui les ont faites,
Tous ceux qui se confient en elles!
(Ps. hébr. CXV, 1-8.)

VII. Les sept psaumes de la pénitence. — L'Église a fait choix dans le psautier de sept psaumes destinés à devenir des formules de prière pour les jours de pénitence, de deuil et de calamité. Quelques-uns de ces psaumes expriment, au sens littéral, des sentiments de contrition; d'autres visent en premier lieu des ennemis terrestres, en lesquels il est facile de voir la figure du démon et du péché. Voici le thème général de chacun de ces psaumes :

VI, *Domine ne in furore tuo... miserere mei.* Le psalmiste est épuisé, par suite des attaques de ses ennemis; il appelle Iahveh à son secours; la confiance revient; il sera délivré de ses ennemis :

Éloignez-vous de moi, vous tous, artisans d'iniquité;
Car Iahveh a entendu la voix de mes pleurs.
Iahveh a entendu ma supplication;
Iahveh accueille ma prière.
Tous mes ennemis sont dans la confusion et l'effroi.
Oui, certes, en un clin d'œil ils sont confondus (ỿ. 9-11.)

XXXI (h. XXXII), *Beati quorum remissæ sunt iniquitates*, chante le bonheur de celui dont la faute est pardonnée :

Heureux celui dont la transgression a été remise,
Dont le péché est pardonné.
Heureux celui à qui il n'impute pas,
Iahveh, l'iniquité. (ỿ. 1-2.)

XXXVII (h. XXXVIII), *Domine ne in furore tuo... quoniam.* Le psalmiste décrit l'état lamentable où ses péchés l'ont réduit et il se tourne suppliant vers Iahveh pour lui demander de l'aide :

Rien de sain dans ma chair,
Par suite de ta colère;
Rien d'intact dans mes os
Par suite de mon péché.

Car mes iniquités
Ont dépassé ma tête;
Comme un lourd fardeau
Elles pèsent sur moi...

Ne m'abandonne pas, mon Dieu,
Ne t'éloigne pas de moi;
Hâte-toi de me secourir,
Iahveh, mon salut!
(ỿ. 4-5, 22-23.)

L (h. LI), *Miserere mei Deus*, est le psaume par excellence de la pénitence : David y demande le pardon de sa faute, « lorsque Nathan le prophète vint le trouver, après qu'il fut allé vers Bethsabée ». Les deux derniers versets font allusion à la ruine de Jérusalem et de son temple et sont une addition postérieure, datant probablement de l'époque de la captivité. En voici la traduction complète, faite par Crampon d'après l'hébreu :

Aie pitié de moi, ô Dieu, selon ta bonté;
Selon ta grande miséricorde efface mes transgressions.
Lave-moi complètement de mon iniquité,
Et purifie-moi de mon péché.
Car je reconnais mes transgressions,
Et mon péché est constamment devant moi.

C'est contre toi seul que j'ai péché,
J'ai fait ce qui est mal à tes yeux,
Afin que tu sois trouvé juste dans ta sentence,
Sans reproche dans ton jugement.
Voici que je suis né dans l'iniquité,
Et ma mère m'a conçu dans le péché.

Voici que tu veux que la sincérité soit dans le cœur;
Au dedans de moi fais-moi connaître la sagesse.
Purifie-moi avec l'hysope, et je serai pur;
Lave-moi, et je serai plus blanc que la neige.
Annonce-moi la joie et l'allégresse,
Et les os que tu as brisés se réjouiront.

Détourne ta face de mes péchés,
Efface toutes mes iniquités.
O Dieu, crée en moi un cœur pur
Et renouvelle au dedans de moi un esprit ferme.
Ne me rejette pas loin de ta face,
Ne me retire pas ton esprit saint.

Rends-moi la joie de ton salut,
Et soutiens-moi par un esprit de bonne volonté.
J'enseignerai tes voies à ceux qui les transgressent,
Et les pécheurs reviendront à toi.
O Dieu, Dieu de mon salut, délivre-moi du sang (versé),
Et ma langue célébrera ta justice.

Seigneur, ouvre mes lèvres,
Et ma bouche publiera ta louange.
Car tu ne désires pas de sacrifices — je t'en offrirais —
Tu ne prends pas plaisir aux holocaustes.
Les sacrifices de Dieu, c'est un esprit brisé;
O Dieu, tu ne dédaignes pas un cœur brisé et contrit.

[Dans ta bonté, répands tes bienfaits sur Sion,
Bâtis les murs de Jérusalem.
Alors tu agréeras les sacrifices de justice,
L'holocauste et le don parfait;
Alors on offrira des taureaux sur ton autel.]

CI (h. CII), *Domine exaudi orationem meam et clamor meus*, est une prière pour la restauration d'Israël

après la captivité. Le titre hébraïque du psaume en indique déjà l'adaptation : « Prière du malheureux, lorsqu'il est accablé et qu'il répand sa plainte devant Iahveh ». Transcrivons cette belle métaphore des versets 7 et 8 :

Je ressemble au pélican du désert,
Je suis devenu comme le hibou des ruines.
Je passe les nuits sans sommeil,
Comme l'oiseau solitaire sur le toit.

CXXIX (h. CXXX), *De profundis*, est un des chefs-d'œuvre du psautier, tant par l'élévation de la pensée que par la composition poétique. C est l'appel éploré d'un pécheur qui invoque la miséricorde de Dieu. Essayons de restituer le texte primitif par quelques corrections et la suppression d'une glose au verset 7. Dans ce poème, nous retrouvons quatre strophes, composées de quatre vers, qui sont alternativement de trois et de deux accents :

Des profondeurs, je t'ai appelé, Iahveh;
Entends ma voix.
Que tes oreilles soient attentives
A ma voix suppliante!

Si tu observes les fautes, Iahveh,
Qui donc subsistera?
Mais près de toi est le pardon;
C'est pourquoi j'ai espéré.

Iahveh, mon âme a espéré;
Et après ta parole j'aspire.
Mon âme aspire après Iahveh,
Plus que les veilleurs après l'aurore.

Espère, Israël, en Iahveh,
Car près de Iahveh est la miséricorde.
C'est lui qui rachète Israël
De toutes ses fautes.

CXLII (h. CXLIII), *Domine exaudi orationem meam et auribus*, est un chant de détresse : le psalmiste reconnaît ses fautes devant Dieu, mais, plein de confiance, réclame son secours contre les ennemis qui l'asssaillent :

Iahveh, écoute ma prière;
Prête l'oreille à mes supplications;
Selon ta fidélité, exauce-moi, dans ta justice.
N'entre pas en jugement avec ton serviteur,
Car aucun être vivant n'est juste devant toi. (℣. 1, 2.)

Ces sept psaumes de la pénitence forment un ensemble dont il serait aisé de constituer l'ordre logique. Tout d'abord, la tentation avec ses émois (VI); puis, la chute avec ses tristes conséquences (XXXVII); ensuite, la contrition après le péché commis (L); l'appel vers le secours divin et le pardon (CI, CXXIX, CXLII); enfin le bonheur après le pardon (XXXI). « Nul être vivant n'est juste devant la face de Dieu »; avec quels sentiments d'humble repentir et de tendre confiance, chaque chrétien doit aimer à réciter le *Miserere* et le *De profundis !*

Outre les études que nous avons signalées au cours de l'article, il faut énumérer ici brièvement les meilleures traductions françaises du psautier : Lesêtre, *Le Livre des Psaumes*, Paris, 1883; Fillion, *Les Psaumes commentés selon la Vulgate et l'hébreu*, Paris, 1893; R. Flament, *Les Psaumes traduits en français sur le texte hébreu*, 2e édit., Paris, 1898; M.-B. d'Eyragues, *Les Psaumes traduits de l'hébreu*, Paris, 3e édit., 1905; E. Pannier, *Le Nouveau Psautier du Bréviaire romain, traduction sur les originaux*, Lille-Paris, 1913; E. Hugueny, *Psaumes et cantiques du Bréviaire*. I. *Office du Dimanche*, Bruxelles, 1916; II. *Office des Lundi et Mardi*, Bruxelles, 1922; H. Pérennès, *Les Psaumes, traduits et commentés*, Saint-Pol-de-Léon (Finistère), 1921; A. Crampon, *Le livre des Psaumes suivi des cantiques du Bréviaire romain*, Paris-Tournai-Rome, 1925; Meiss et Houde, *Les Psaumes traduits de l'hébreu*, Beaulieu-sur-Mer (Alpes-Maritimes), 1926.

P. SYNAVE.

2. PSAUMES (Musique). — I. DANS L'ANTIQUITÉ. — Sauf quelques-uns qui portent le nom de « prière », les psaumes et autres poésies du même genre étaient destinés à être chantés, ou au moins modulés sur un récitatif déjà musical, fréquemment soutenu du son des instruments. Négligeant les détails de forme que comportent quelques titres hébreux assez spéciaux, remarquons cependant que le ps. VII, de David, est nommé *schiggaion*, à rapprocher du mot assyrien *schigou* qui précisément désigne aussi un psaume avec instruments. L'ensemble de ces œuvres est divisé musicalement en deux grandes catégories : *zim(e)rah* ou *mizmor*, et *schîr(ser)*. Le nom de la première est à rapprocher aussi d'un autre mot assyrien, *zamerou*, désignant les chanteurs instrumentistes rituels, ainsi que la divinité qu'ils s'étaient créée comme patronne; le *zim(e)rah*, ou *mizmor*, était un chant avec « jeu des instruments à cordes », en grec *psalmos*, d'où le français *psaume*. Le second terme, *schîr*, signifie « chant » seul sans instruments.

On trouve déjà dans Moïse des cantiques du même genre, tels celui dont sa sœur Miriam scandait le refrain avec le tambourin plat ou tympanon, ou l'autre, qu'il fit, à la fin de sa vie, apprendre au peuple. Mais aucun instrument proprement musical n'y participait : ce n'est qu'à partir de David que la forme complète du psaume s'établit. Tout d'abord, David n'use que du *kinnor*, avec lequel il calmait les crises de Saül : c'était l'instrument par excellence des peuples syriens (cité déjà au c. IV de la Genèse), celui que les Grecs nommaient, d'un autre nom également asiatique, *kithara*, « cithare », (voir MUSIQUE, III). David devenu roi, s'entourant, à l'occasion du transfert solennel de l'Arche d'alliance, des conseils des prophètes Nathan et Gad, organise tout un corps musical. Lui-même adopte le *nebel* « nable », sorte de harpe portative empruntée à l'Assyro-Babylonie (voir MUSIQUE, II et III). Un instrument d'un type spécial, le « dix-cordes », est mentionné à part (ps. XXXIII, 2 et XCI, 3). Les Grecs appelaient ces divers instruments du nom générique de *psalterion*, d'où l'usage a fait ainsi désigner toute la collection des Psaumes. Nous savons que les kinnors donnaient des sons aigus, et les nébels des sons graves.

Les chœurs formés par David pour l'exécution de ses psaumes étaient tout d'abord conduits par les chanteurs Héman, Asaph et Éthan, eux-mêmes « prophètes » et compositeurs : ils donnaient avec des cymbales le signal des chants, sous la direction suprême d'un « chef lévite », Chenoniah, très habile dans cet art. Deux groupes de musiciens étaient formés de leurs fils : le premier comportait huit exécutants « chantant sur les nables au son profond », un second leur répondait « avec virtuosité sur les cithares à l'octave » (ainsi traduisons-nous I Paral., XV, 20, 21); un troisième, de prêtres celui-là, sonnait, par intervalles, les courtes trompettes d'argent nommées *hatsotseroth*. Dans l'organisation du service liturgique quotidien, où Moïse n'avait prescrit que le son du *schophar* (*keren*, *iobel*), trompe ou corne creusée, et des trompettes aiguës, Asaph devint à son tour chef, Éthan remplacé par Idithun; Asaph frappait des cymbales et dirigeait, ses deux assistants jouaient soit des cymbales, soit des trompettes. On conserva toujours l'usage des deux groupes de musiciens alternant ou se répondant : à une époque où nous reportent les Talmuds, chaque chœur comportait douze chanteurs, neuf joueurs de nebel, deux de kinnor, et un chargé de la percussion. Tous étaient placés sur une grande estrade en face du sanctuaire : Salomon, dans le Temple, la fit construire de ce même bois précieux, apporté d'Ophir, avec lequel furent faits également les principaux instruments; les plus jeunes « lecteurs », enfants élevés près du sanctuaire, étaient disposés au bas, leur tête arrivant au niveau des pieds des chantres

placés sur le gradin. Chantres et instrumentistes, tous « enfants » d'Asaph, de Héman ou d'Idithun, auxquels fut jointe plus tard la famille de Coré, devenus extrêmement nombreux, servaient d'après un roulement tiré au sort (voir MUSIQUE, III).

Dans les psaumes les plus importants, lorsqu'un prêtre avait donné le signal ou le ton par le son du *schophar*, les deux trompettes, s'il y avait lieu, faisaient entendre un court motif : alors le chef de chant et ses deux assistants frappaient un coup de cymbale, et les chœurs commençaient le psaume, soutenus des nebels et kinnors, et du battement des tympanons. Dans ceux qui comportaient une « division », marquée par le mot *selah* (en grec *diapsalma*), les instruments, ou les trompettes, sonnaient seuls pour une reprise, avant que le chant ne continuât. Certains versets étaient réservés à des solistes. Tous les psaumes ne comportaient point cet apparat : en dehors des vingt, environ, que leur titre nomme simplement « chant » (ou « cantique »), un certain nombre sont appelés « cantique-psaume », ou « psaume-cantique », suivant que le chant seul venait en premier ou en second lieu. Certains titres de psaumes n'ont que la mention des broderies instrumentales, les *neghinoth*, qui, dès au moins le IIe siècle avant notre ère, s'étendaient aussi au chant vocal; d'autres soulignent la mélodie des instruments « à l'octave », ce qui se rapporte au kinnor; une partie indique le terme *al-alamoth*, que certains exégètes interprètent par « à la [manière] élamite », (qui serait par conséquent synonyme de *al-schouschan* entendu comme « à la [manière] susienne »), en tout cas expression qui vise le jeu du nable; ou bien ils nomment les *maheleth*, instruments de percussion, sans doute une paire de crotales ou de castagnettes.

Cinq ou six titres hébreux des Psaumes (sur les cent cinquante) sont rebelles à toute explication certaine, qu'ils se rapportent soit à des variétés instrumentales ou modales, soit à un « air connu » ou un rythme ainsi indiqué : ainsi en est-il du ps. LV (hébr. LVI), dont les exégètes proposent quatre lectures du titre, toutes différentes.

Dans les derniers siècles de l'ancienne Loi, le service du Temple était fort brillant, et il semble bien que, malgré les décisions d'Esdras et de la Grande Synagogue, quelques nouveautés se soient adjointes aux « instruments de David »; le ps. CL, le dernier composé, et qui date de cette période, en résume l'ensemble. Voici comment on peut en traduire les versets, qui mentionnent bien l'ordre dans lequel l'orchestre sacré se faisait entendre :

3. Louez-le au signal du schophar :
   louez-le avec le nable et la cithare.
4. Louez-le avec le tambourin et les crotales :
   louez-le avec les cordes et les instruments à vent.
5. Louez-le par les cymbales bien sonnantes,
   louez-le par les cymbales de jubilation.
6. Que tout souffle loue le Seigneur :
   Hallelouiah!

L'*Hallelouiah*, acclamation finale, qui n'apparaît pas encore dans les psaumes attribués à David, forme un refrain, telle l' « antienne » de la liturgie latine, avant et après un certain nombre de psaumes. Elle servait d'intonation, puis de reprise finale pour l'ensemble des éléments musicaux. Ce caractère de conclusion est marqué aussi par la doxologie qui termine les ps. LXXI et CV : dans les textes qui ont été utilisés par les Vulgates, celle-ci se clôt sur un double *Amen, Amen;* dans le texte hébreu, ce dernier psaume est terminé par *Amen, Hallelouiah*, dit par « tout le peuple » (cf. I Paral., XVI, 36). Le type avec refrain ressort aussi des paroles de quelques psaumes : ainsi l'ensemble des deux ps. XLI et XLII, qui n'en formaient évidemment qu'un seul à l'origine, est coupé régulièrement, à trois reprises, par le verset : *Pourquoi es-tu triste, ô mon âme*, etc. Le ps. CXXXV, qui servait aux grandes solennités nationales, offre un autre genre : au demi-verset des solistes, les chœurs avec l'orchestre répondaient chaque fois : *Car sa miséricorde est éternelle*, et la foule s'associait à cette réponse.

Certains motifs mélodiques des psaumes étaient lents : la virtuosité (*natseah*) des citharistes, comme dans toute l'antiquité et encore maintenant en Orient, consistait à broder plus rapidement le thème chanté sur les nables, en faisant peut-être entendre une consonance de quinte et d'octave à quelques passages. La vocalise apparaissait, ainsi que le verset final du ps. CL semble y faire allusion : un certain chantre Onkos ben Levi avait obtenu un succès de sonorité vocale en tenant son pouce enfoncé dans la bouche (ce qu'il n'eût pu faire en émettant des syllabes; voir aussi MUSIQUE, II). Quand le service des synagogues, depuis Esdras, eut été organisé, le chant vocalisé réalisa désormais les *neghinoth*, variations des virtuoses du kinnor. Il ne faudrait pas ici penser au sens que le mot latin *iubilus* a pris vers le IVe siècle de notre ère, pour désigner de telles vocalises : quand le texte original des psaumes offre cette mention, il s'agissait, dans l'antiquité, du tressaillement produit sur l'auditeur par le son surtout du *schophar* (*iobel*), la *therouah*, qui n'a rien de musical, et dont le retentissement, suivant la tradition juive, doit donner le signal du jugement dernier (cf. Matth., XXIV, 31; I Cor., XV, 52; I Thess., IV, 15, etc.).

Pour les gammes ou modes employés dans le chant antique des psaumes hébreux, nous avons déjà fait remarquer (MUSIQUE, III), que Clément d'Alexandrie, attentif à être bien renseigné, ne fait pas de différence générale, d'avec ceux de la musique grecque : il attribue le même caractère aux hymnes païennes les plus archaïques, écrites en mode *doristi*, et aux airs les plus anciens des psaumes, conservés encore de son temps par les Juifs d'Alexandrie, qui copiaient fidèlement, dans leur temple, le service de celui de Jérusalem. On peut remarquer ici, bien que cette observation se rapporte plutôt au paragraphe suivant, que deux des échelles musicales du chant grégorien de l'Église latine, qui ne correspondent qu'imparfaitement à l'art grec, se rencontrent au contraire à chaque instant dans les chants israélites traditionnels : ce sont celles des versets des « graduels » du cinquième ton et du deuxième « en A », types parfaits du psaume orné chanté entre les péricopes de l'Écriture sainte.

C'est uniquement, d'ailleurs, sur la tradition comparée des chants des églises chrétiennes et des synagogues, que l'on peut s'appuyer pour reconstituer les formes musicales des psaumes : si quelques motifs et procédés semblables se rencontrent de part et d'autre, il faut conclure à leur origine commune. Les mélodies primitives des psaumes nous échappent, aucune notation musicale n'ayant existé au temps de leur lointaine composition : la tradition orale seule (coupée dans l'ancien Israël par tant de ruines et de restaurations successives du culte!) transmettait les thèmes principaux que lévites chanteurs et instrumentistes brodaient selon les règles admises par cette forme d'art.

II. DANS LA TRADITION LITURGIQUE (JUIVE ET CHRÉTIENNE). — Les psaumes empruntés au service du Temple, répartis pour les synagogues entre divers offices, ont été conservés dans un ordre analogue par les églises chrétiennes. Ils y sont choisis indépendamment de leur primitive destination vocale ou instrumentale. Dans l'une ou l'autre confession, le texte du psaume reçoit un caractère musical différent d'après l'emploi qui en est fait et le moment de l'office où il

est placé; il est, ou bien récité, ou psalmodié sur une « teneur » choisie (parfois appelée *tuba=schophar*), coupée de courtes cadences musicales aux pauses, s'il y a lieu, et à la fin du verset, ou encore agrémenté d'un chant très orné, et réservé au chantre soliste. Le caractère de réponse ou de refrain a été accentué dans la pratique traditionnelle; chez les Juifs, lorsque l'on dit les psaumes du grand « Hallel » (CXIII-CXVIII hébr.), si l'assemblée ne les sait pas, il suffit que les versets soient récités ou chantés par un seul, et que tous répondent *Halleloulah* à chaque verset. Le dernier de ces psaumes, qui se rapporte plus excellemment à la fête de Pâques, offre exactement, lorsqu'il est solennellement chanté dans l'office des synagogues, le type du « répons » latin, pour les cinq premiers versets, l'assemblée reprenant en chœur le premier après que le chantre officiant a chanté chacun d'eux. C'est précisément dans ce psaume fameux que l'ordre et la place des accents musicaux du texte hébraïque, et dont le sens original est perdu, sont, pour les principaux versets, analogues à ceux des motifs jubilatoires des versets de l'*Hæc dies* romain de la semaine de Pâques, formé des mêmes paroles et qui remplit le même office.

Au IIIe siècle de notre ère, l'usage de répondre aux solistes par une courte acclamation, telle que *Alleluia*, grandit de plus en plus, à commencer par les Églises de langue syriaque, au nord de la Mésopotamie; la ville d'Édesse semble avoir été le centre de cet usage, joint bientôt à un autre très important : la participation du peuple lui-même au récit ou au chant des psaumes. Partagée en deux chœurs, comme précédemment les lévites ou les chantres, ou encore certaines communautés juives d'un caractère plus particulièrement religieux, comme les Thérapeutes, l'assemblée, hommes d'un côté, femmes et enfants d'un autre, modulait en alternant les plus simples des chants des psaumes, et se réunissait tout entière pour le refrain ou la phrase terminale. Cette manière, introduite à Antioche, et popularisée vers 362, fut nommée *antiphonie;* elle se répandit peu à peu dans toutes les Églises; de là, la composition d'*antiennes* imitées des refrains plus anciens des psaumes, et dont les formes et le répertoire s'enrichirent de plus en plus au cours des âges. Dès la même époque, les tons des psaumes étaient groupés en *authentes* et en *plagaux*, classification en usage déjà à Alexandrie; le système complet des huit tons, ou *oktoekhos*, était en vigueur à Antioche à la fin du siècle suivant. (Voir AMBROSIEN, CANTIQUE, GRÉGORIEN, MUSIQUE, III sq.)

III. DESTINÉES ULTÉRIEURES DES PSAUMES. — L'usage des Psaumes a suivi les nouveaux progrès de la musique à partir du VIIIe siècle de notre ère : dans certaines solennités, un chœur chantait à l'unisson, l'autre alternait en *organum*, et, plus tard, en *faux-bourdon* (voir MUSIQUE, IV sq.). Au milieu du XVe siècle, Du Faÿ agrandit le champ de la composition avec des cantiques à plusieurs voix, dont les motifs, toujours basés sur le chant grégorien, s'étendaient à des groupes de versets, et se répétaient sur les versets suivants. Vers l'an 1500, Josquin des Prés compose à neuf des psaumes entiers, leur donnant des formes superbes, mais où toujours l'alternance des chœurs est de règle : ce sont les modèles suivis par Palestrina, par exemple dans ses immortels *Magnificat*. Avec la création de l'opéra, on commence à composer des psaumes dans le style théâtral, comprenant soli, chœurs et orchestre (n'ayant rien de commun avec ceux des origines hébraïques) : cet envahissement dura, en certains pays, jusqu'à l'application du « motu proprio » de Pie X, qui rappelle à la pratique antérieure, plus digne du culte. D'ailleurs, nombre de telles compositions, qui n'avaient point leur place dans l'office, étaient réservées au concert : tels furent, au XVIIIe siècle, les trop fameux Psaumes de B. Marcello, sur le texte italien de Métastase; plus tard le ps. XCI, de Meyerbeer, que cet instrumentiste puissant traita cependant pour huit voix sans accompagnement, texte allemand; le ps. CXXXVI, de Gounod, en français, riche composition d'ordre dramatique. Le ps. CL fut plus souvent traité; celui de César Franck, en français, a été rapidement célèbre : bien que composé pour chœur et orchestre, ses accents, avec accompagnement d'orgue, conviennent bien à la sortie d'un office solennel. On peut encore citer, parmi les auteurs contemporains, les Psaumes de Guy-Ropartz, de Fl. Schmitt, de L. Perosi. Le ps. CXVI, que l'usage français, depuis le temps de M. Olier, consacre à la clôture du « salut », a tenté divers musiciens : plusieurs de ces œuvres, un instant célèbres au siècle dernier, ont ordinairement une réputation surfaite; les meilleures compositions modernes sur ce texte s'inspirent en général très heureusement du genre des anciens faux-bourdons. Le chœur final du *Mystère de saint Sébastien*, de Debussy, est un psaume remarquablement traité en alternances du chœur et de l'orchestre.

A côté de ce déploiement vocal et symphonique qui a inspiré nombre de maîtres depuis près de trois cents ans, les psaumes, traduits ou paraphrasés en langue vulgaire, ont été de bonne heure en usage comme cantiques populaires d'usage libre. On peut citer, parmi les principaux, les psaumes français du XIIIe siècle, populaires encore trois cents ans plus tard; puis, au XVIe siècle, ceux de Marot, approuvés par la faculté de théologie de Paris, et que les « réformés » firent compléter par ceux de Th. de Bèze; ceux de Ph. Desportes, si chaudement appuyés par saint François de Sales; au siècle suivant, les célèbres psaumes de Godeau, et nombre d'autres versions jusqu'à nos jours. (Voir CANTIQUE en langue vulgaire et MUSIQUE, VI.)

A. GASTOUÉ.

PSICHARI Ernest naquit à Paris, le 27 septembre 1883. Son père, M. Jean Psichari, philologue estimé, était le gendre de Renan. Ernest fut baptisé selon le rite grec, mais élevé en dehors de toute religion. En 1903, il passa sa licence de philosophie et commença de préparer l'agrégation. Le service militaire interrompit ses études et donna à sa vie une orientation nouvelle. Il rengagea dans l'artillerie coloniale et fit campagne au Congo avec le commandant Lenfant (1906-1907). A son retour il entra à l'école d'artillerie de Versailles et en même temps publia *Terres de soleil et de sommeil* (1908), recueil de descriptions entremêlées de réflexions philosophiques. Promu sous-lieutenant en 1909, il fut envoyé en Mauritanie. En 1912, il publia un roman d'une belle inspiration patriotique, *L'Appel des armes*. Quelques pages d'un tour quelque peu libertin indiquent que, si l'auteur est en marche vers la vérité, il ne l'a pas encore conquise. Mais la grâce divine qu'il a souvent implorée avec une humilité et une bonne volonté touchantes, ne l'abandonne pas. En 1913, il se convertit et donna son nom au tiers ordre de saint Dominique. Pris du noble désir de réparer aussi complètement que possible le scandale causé par son grand-père, il se disposait à entrer dans l'état ecclésiastique, même à devenir moine, quand éclata la guerre de 1914. Il fit héroïquement son devoir et fut tué raide d'une balle à la tempe, près de Virton (Belgique), le 22 août 1914. Après sa mort on a publié un roman inachevé où il décrit les étapes de sa conversion, *Le voyage du centurion* (1916), et le recueil de notes prises dans son expédition en Mauritanie, *Les voix qui crient dans le désert* (1920). Ces deux volumes d'une parfaite tenue littéraire, d'une haute inspiration

et d'une admirable sincérité font regretter qu'une mort prématurée ait ravi à la religion et aux lettres un des jeunes hommes de ce temps les mieux faits pour les servir dignement.

Léon Jules.

PSYCHOLOGIE. — I. Définition. II. Objet. II. Méthode.

I. Définition. — 1° La plus simple définition de la psychologie est celle qui se tire de l'étymologie du mot lui-même : *la science de l'âme*. Et cette formule concise est en même temps exacte; mais elle appelle des explications sans lesquelles elle n'éclaircirait pas l'esprit. C'est peu de dire que la psychologie est la science de l'âme si l'on ne s'entend point sur le sens de ce dernier mot, si l'on ne précise ce qu'est l'âme, sous quel aspect on prétend l'envisager et quelle connaissance on vise à en acquérir. Aussi bien, de graves divergences se remarquent-elles sur ce point important entre philosophes; ils sont fort loin de s'accorder sur le concept de cet objet qu'on appelle l'âme; et il suit de là qu'ils se divisent aussi sur la manière de définir la psychologie. Nous signalerons seulement le contraste qui existe à cet égard entre la psychologie de notre époque et celle de tous les âges antérieurs.

En traitant de psychologie, on faisait autrefois en même temps, sinon surtout, une métaphysique de l'âme; aujourd'hui on se propose de constituer uniquement une science de l'âme. Les siècles passés considéraient l'âme comme un être, comme une réalité substantielle et l'on cherchait à connaître, par delà les phénomènes qui s'agitent à sa surface, son essence intime, son origine et sa destinée; présentement le psychologue la considère comme un groupe de faits donnés dans l'expérience et dont il se borne à déterminer les lois, c'est-à-dire les rapports immédiats de succession et de coexistence. Il fait, comme on a dit, une « psychologie sans âme »; ou s'il continue d'employer le mot, il se garde de lui donner aucune signification métaphysique; il l'entend dans un sens empirique et positif. De la sorte, dit-on, la psychologie sort du sein de la philosophie où elle fut si longtemps englobée, comme en sont sorties avant elle l'astronomie, la physique, la chimie, la biologie; et comme toutes ces disciplines, elle se constitue en une science proprement dite, qui s'enferme dans les limites et n'accepte que le critérium de l'expérience.

2° Cette position que la psychologie contemporaine a prise par suite des progrès de l'esprit positif lui procure de réels avantages. Elle la soustrait aux disputes engendrées par la divergence des opinions philosophiques et où beaucoup de temps avait été jadis perdu; matérialistes et spiritualistes, phénoménistes et substantialistes font trêve à leurs luttes pour explorer en commun le terrain des faits. En outre, elle est peut-être plus favorable à une investigation impartiale de ces faits; car il est arrivé maintes fois dans le passé que l'esprit du psychologue, préoccupé par une thèse métaphysique à établir, apercevait moins les phénomènes intérieurs comme ils étaient que comme il désirait qu'ils fussent.

Hâtons-nous, du reste, de remarquer que ce qui est impliqué dans cette innovation, c'est beaucoup moins une question de fond qu'une question de méthode. On est convenu de séparer les deux domaines de la psychologie et de la philosophie de telle sorte que, tandis qu'on s'applique à la première, on ajourne les problèmes qui ressortissent à la seconde. On les ajourne, mais on ne les nie pas et l'on n'abdique point le droit de les aborder à leur heure. Le psychologue est un savant qui analyse des faits, les compare, les groupe, les explique par leurs lois immédiates; mais il se réserve d'être, s'il le veut, un métaphysicien qui essaiera de remonter aux conditions suprêmes de ces faits. Il devra même vouloir, un jour ou l'autre, être ce métaphysicien, s'il suit jusqu'au bout ce besoin inné de savoir qui stimule l'homme dans ses recherches. Les sciences positives, comme telles, commencent l'enquête sur la nature des choses; aucune d'elles ne l'achève, et nous ajoutons : la psychologie moins peut-être que toute autre. William James, après avoir noté qu'elle « suinte la critique métaphysique à toutes ses articulations », écrivait : « Jusqu'à présent la psychologie en est toujours à l'état ou se trouvait la physique avant Galilée et la découverte des lois du mouvement, et la chimie avant Lavoisier et la découverte de la loi de la conservation de la masse. Les Galilée et les Lavoisier de la psychologie seront, en vérité, de bien grands hommes quand ils viendront. Et ils viendront quelque jour, si le passé nous est garant de l'avenir. Ils viendront en « métaphysiciens », la nature du problème psychologique le veut. » *Précis de psychologie*, trad. Baudin et Bertier, Paris, 1909, p. 623.

Ce n'est donc que provisoirement et par un procédé d'abstraction qu'on sépare la science de l'âme et la métaphysique de l'âme, ou, comme on dit encore, la psychologie expérimentale et la psychologie rationnelle. Elles sont toutes deux nécessaires à quiconque veut acquérir une connaissance large et compréhensive de l'âme, la première préparant la seconde, la seconde complétant et couronnant la première. Aujourd'hui on réserve communément le nom de psychologie tout court à la psychologie expérimentale qui, ainsi entendue, peut se définir : la science des faits de conscience, en tant que faits de conscience, et de leurs lois immédiates. Mais ceci posé, la question surgit de savoir si ces faits constituent vraiment un objet distinct et si cet objet peut être connu d'une manière scientifique. L'examen de cette question nous permettra de préciser davantage la définition de la psychologie.

II. Objet. Psychologie et physiologie. — Une science ne mérite d'être considérée comme une discipline distincte que si elle a un objet réel et propre; si cet objet n'est qu'une chimère de l'imagination ou s'il est revendiqué à juste titre par une autre discipline, cette prétendue science s'absorbe dans une autre ou s'évanouit tout à fait. Nier la réalité des faits de conscience est impossible, d'une absolue impossibilité, puisque cette négation serait elle-même un fait de conscience. Mais cette réalité est-elle distincte? ces faits ne relèvent-ils point en dernière analyse d'une autre science dont la psychologie ne serait qu'un chapitre additionnel? les sciences physiques et surtout les sciences biologiques n'absorbent-elles pas dans leur sein la science de l'âme?

A. *Faits psychologiques et faits physiques.* — Le départ semble se faire de lui-même entre les faits psychologiques, qui ont la conscience pour théâtre, et les faits physiques, dont l'ensemble constitue la nature. On exprime cette distinction, d'une façon un peu trop simple peut-être, en la ramenant à celle de l'intérieur et de l'extérieur. La périphérie de notre corps marque une frontière; en deçà règne le moi, au delà s'étend à l'infini le non-moi. Il est vrai qu'un groupe important de phénomènes du moi semblent une réplique et comme un redoublement en nous de certains faits physiques; nous vouloons parler des sensations grâce auxquelles nous entrons en relation avec le monde et qui paraissent nous apporter une copie fidèle des choses. Mais sans entrer dans un examen approfondi de cette question, on s'aperçoit tout de suite que cette prétendue copie diffère profondément des choses mêmes. La sensation par laquelle je connais une couleur verte n'est pas verte, non plus

que celle par laquelle je me représente la table qui est sous mes yeux n'est étendue comme cette table; outre que ces objets, connaissables par le dehors, peuvent être perçus par une multitude de personnes, au lieu que la sensation que j'en ai appartient tellement en propre à ma conscience que nul autre que moi ne peut la saisir directement.

De plus, les sensations ne forment qu'une partie du contenu du moi. Il comprend une foule d'autres événements, idées abstraites, souvenirs, jugements, désirs, volitions, qui ne présentent aucune ressemblance de nature avec les objets des sciences physiques; les sens externes les ignorent; ils ne s'étalent pas dans l'espace; on ne réussit point à les soumettre à la mesure; bref, ce sont des faits qualitatifs qui déjouent tous les procédés des sciences de la quantité et qui, par conséquent, peuvent donner lieu à une connaissance d'un genre original.

B. *Faits psychologiques et faits physiologiques.* — 1° La distinction est plus délicate à établir entre les faits psychologiques et les faits physiologiques. D'abord, ici, la périphérie de notre corps ne marque plus aucune limite significative; les phénomènes de la vie se passent à l'intérieur de mon organisme comme les phénomènes de la pensée: il semble donc que ceux-là fassent partie de mon moi comme ceux-ci, et que les uns et les autres se confondent. En outre, on observe entre ces deux ordres de faits des ressemblances frappantes; unité, continuité, organisation, spontanéité, fluidité, devenir incessant et perpétuel : autant d'attributs qui conviennent à la vie et à la pensée tout ensemble. Enfin et surtout, ce ne sont point seulement des ressemblances qui s'observent entre ces deux séries, mais des rapports si fréquents et si intimes qu'elles semblent inextricablement mêlées l'une à l'autre; des faits aussi nombreux qu'indiscutables, aperçus déjà ou soupçonnés autrefois, et que la science moderne a mis de plus en plus en lumière, prouvent que la conscience, soit dans ses conditions générales, soit dans chacun de ses événements, dépend de l'organisme et particulièrement de l'appareil nerveux et des centres cérébraux.

2° Aussi, nombre de savants n'ont-ils voulu voir dans la série psychologique qu'une série subordonnée et dérivée. La vraie réalité de l'homme, disent-ils, se concentre dans la série physiologique. C'est en elle que les faits de pensée plongent leur racine; c'est jusqu'à elle, par conséquent, qu'il faut remonter pour fournir une explication scientifique de ces faits, puisqu'un fait ne s'explique vraiment que par sa cause; et dès lors il n'y a pas lieu de considérer la psychologie comme une science distincte; on ne la traite pas injustement en la rattachant à la physiologie comme un simple appendice. Certains vont même plus loin et contestent l'intérêt de cet appendice. Ils affirment que la conscience qui accompagne certaines réactions nerveuses, n'est qu'un « épiphénomène », c'est-à-dire qu'elle vient s'ajouter au phénomène nerveux déjà constitué sans en accroître en rien la valeur et l'efficacité; elle est un reflet inerte de la série physiologique; elle ne fait rien; si elle disparaissait, tout se passerait comme auparavant; car elle ne contribue pas plus à la conduite de notre vie que la lueur qui surmonte la cheminée de la locomotive n'aide à la marche du train.

3° Ces théories, à tendances matérialistes sournoises ou nettement déclarées, demanderaient une longue discussion; nous ne pouvons malheureusement que l'esquisser ici.

a) L'union intime des deux ordres de phénomènes est un fait qui ne se peut discuter. Il s'ensuit que la psychologie aurait tort, comme elle le fit quelquefois dans le passé, de traiter de l'homme pensant comme d'un esprit pur; les faits de conscience doivent être replacés dans le milieu naturel où ils apparaissent et où ils évoluent, c'est-à-dire dans l'organisme.

b) Mais cette constatation ne légitime nullement les hardies affirmations de nos physiologistes; ils se réclament sans cesse de l'expérience, et sans cesse aussi ils la dépassent, ou la contredisent. Par exemple, pour étroit que soit le lien qui rapproche les deux ordres de faits, va-t-il jusqu'à un parallélisme absolu qui rattacherait tout phénomène psychologique, si menu et de quelque nature qu'il soit, à un événement physiologique, les deux séries se développant *pari passu* et exprimant à chaque instant la même chose en deux langages différents? C'est ce que rien ne prouve. Quand on présente ainsi le tableau de la vie psychologique, on ne décrit pas l'histoire de l'âme, on l'invente; on en fait probablement le roman.

c) Du reste, quelque soin que l'on prenne de montrer la subordination du psychologique au physiologique, force est bien d'avouer que le premier demeurerait entièrement inconnu si l'on n'employait que les procédés propres au second. Si le physiologiste demeure uniquement physiologiste, non seulement il ne peut établir les lois selon lesquelles le mental sort des réactions nerveuses, mais il n'a absolument aucune idée de ce que peut être une sensation, une perception, une image, un plaisir, une douleur. Rien, absolument rien dans le fait organique n'annonce ni ne préfigure des phénomènes de cette sorte, qui ne sont saisissables que de l'intérieur, par la seule conscience dont ils sont les états. Et à cause de ce caractère unique, le mental mérite d'être considéré comme l'objet d'une science particulière, qui, très voisine de la physiologie, en est pourtant profondément différente.

d) Remarquons en outre que si les physiologistes font grand état de l'influence du physique sur le moral, on peut leur opposer l'influence du moral sur le physique que l'expérience atteste pour ainsi dire à chaque instant. Puisqu'elle n'est pas moins évidente que l'autre, pourquoi subordonner servilement la série psychologique à la série physiologique? Pourquoi concentrer en celle-ci toute la réalité de l'être humain? pourquoi dire que la conscience n'est rien et ne fait rien? Aussi bien, cette théorie de la conscience-épiphénomène n'est-elle qu'un paradoxe incompréhensible et absurde. Du point de vue de ceux qui la soutiennent, la conscience ne devrait pas être; or elle est manifestement, puisque c'est par elle seule que nous discutons de toutes ces choses. D'autre part, sortant on ne sait d'où, aboutissant on ne sait à quelle fin, n'ayant aucune efficacité, elle n'est pas; car dans le monde, un phénomène qui ne serait rien, qui ne serait suivi d'aucun effet, serait un pur néant. Cette conscience est donc un véritable scandale scientifique, une absurdité pure; soutenir une pareille conception, c'est, comme aurait dit Leibniz, *agendo nihil agere;* ceux qui l'ont proposée se sont-ils bien entendus eux-mêmes?

III. Méthode. — Science du réel, la psychologie emploie une méthode expérimentale; elle observe, elle expérimente, elle induit.

1° Elle observe, à la fois au dehors et au dedans. — Elle observe au dehors, promenant un regard curieux et investigateur sur toutes les variétés de sujets psychologiques et tous les événements dans lesquels transparaît quelque chose de leur activité intérieure : l'enfant, le malade, l'anormal, le fou, l'animal, le sauvage, les différentes civilisations, l'histoire, les littératures, tout rentre dans sa vaste enquête, tout peut apporter des lumières à cette science de l'âme qu'elle cherche à constituer aussi complète que possible. — Mais cette observation est indirecte: elle en requiert donc une autre qui saisisse sans intermédiaire, l'objet à connaître : c'est l'observation interne, l'observation

par la conscience, ou introspection. Malgré toutes les attaques dont elle a été l'objet, et en dépit de ses lacunes, qui trouvent leur remède dans l'observation externe, elle est l'âme même de la méthode psychologique; les autres procédés préparent la psychologie et nous en font explorer les avenues: elle seule nous y introduit; le fait mental est essentiellement intérieur, et c'est par l'intérieur seulement qu'il peut être saisi en lui-même.

2° Elle expérimente, essayant d'appliquer à la connaissance de son objet ce procédé qui a fait preuve d'une si merveilleuse efficacité dans les sciences physiques et même dans les sciences biologiques. Il faut bien avouer qu'il est, avec les faits de pensée, d'un maniement particulièrement délicat. La technique habile déployée dans les laboratoires de psychologie a néanmoins obtenu des résultats intéressants, principalement dans le domaine des sensations, plus accessibles, naturellement, à ces manipulations que les phénomènes de la vie profonde de l'esprit.

3° Elle induit; c'est la fin à laquelle elle tend, comme toute science, puisque toute science, après avoir exploré le labyrinthe des faits, aspire à en dégager des lois, c'est-à-dire des uniformités de coexistence et de succession que ces faits reproduisent. De telles uniformités existent-elles en psychologie? Il n'est pas possible d'en douter. Les phénomènes du plaisir et de la douleur, des émotions, des passions, de la perception, de l'attention, de l'association, de la mémoire, de l'habitude, pour ne rien dire des autres, se passent selon un certain déterminisme sur lequel il est possible d'asseoir des généralisations scientifiques : il y a donc des lois psychologiques. Mais nous ajoutons aussitôt que la psychologie est la connaissance non d'un objet, mais d'un sujet, c'est-à-dire d'un être qui se connaît lui-même, s'intéresse à son action, intervient pour en modifier le cours et marque tous ses états de son empreinte personnelle. Il n'est pas étonnant dès lors que les lois perdent ici de la rigidité qu'elles ont dans les sciences objectives; la généralité cède le pas à l'individualité, le fait tend à prévaloir sur la loi. Ceci ne prouve pas que la psychologie ne soit pas une science, mais qu'elle a une physionomie différente des sciences de la nature. Qu'importe qu'elle ne réponde point à un certain concept de la science élaboré *à priori*? L'intérêt du « connais-toi toi-même » n'a pas diminué depuis Socrate et nul objet de la création ne passionnera jamais plus l'homme que l'homme même.

Eug. Lenoble.

PSYCHOPHYSIQUE. — La psychophysique est la partie de la psychologie expérimentale où les méthodes et les procédés de mesure caractéristiques des sciences physiques sont appliqués à l'étude des phénomènes de conscience.

L'ouvrage de l'allemand Theodor Fechner, *Elemente der Psychophysik* (1860), inaugura une série de travaux dont les plus notables furent exécutés par ses compatriotes pendant la seconde moitié du XIX^e^ siècle, et firent faire à la psychologie de laboratoire d'appréciables progrès.

Les mesures intéressant la vie psychique appartiennent à plusieurs catégories différentes :

1° Mesures des excitants sensoriels, au point de vue de leur intensité, de la durée de leur action, etc.

2° Mesures des phénomènes physiologiques qui conditionnent les phénomènes psychiques, par exemple : mesure de la vitesse et de l'amplitude des mouvements respiratoires, des variations de pression artérielle ou de température intérieure accompagnant divers états d'activité psychologique, diverses émotions, etc.

3° Mesures des temps de réaction motrice, de la durée de mémorisation, de la vitesse d'association des images, etc.

4° Mesures relatives à l'intensité des phénomènes psychiques.

Ce sont ces dernières mesures considérées quelquefois, mais bien à tort, comme constituant toute la psychophysique, qui ont le plus prêté à discussion. Les théoriciens de la psychologie sont encore aujourd'hui divisés à leur sujet.

Deux lois, l'une dite *loi de Weber*, l'autre *loi de Fechner*, font l'objet principal du litige.

La première peut s'énoncer comme il suit : L'accroissement de l'excitant nécessaire pour produire un *accroissement juste perceptible* de la grandeur de la sensation (seuil différentiel) est une fraction constante de cette excitation. S'il faut, par exemple, ajouter 5 grammes à 100 grammes (soit 1/20^e^) pour que l'on puisse apprécier une augmentation de poids, il faudra de même ajouter respectivement 10 grammes, 25 grammes, à des poids initiaux de 200, de 500 grammes.

La deuxième loi, basée sur les faits d'expérience que formule la loi précédente, vise à exprimer dans le langage mathématique les relations qui lient l'augmentation des excitants à la variation de l'intensité des sensations. D'après Fechner, la grandeur de la sensation serait proportionnelle au logarithme de l'excitant, de telle sorte que si l'on désigne par S l'intensité de la sensation, par E, la grandeur de l'excitant, on pourrait écrire : $S = k \log. E$, k étant une constante à déterminer par voie d'expérience.

Dès 1874, M. Jules Tannery, mathématicien français très distingué, soulignait le côté faible de la psychophysique fechnérienne et faisait valoir contre elle de subtiles objections. « Quand on ne sait pas du tout, écrivait-il, ce que signifie la différence de deux sensations, comment peut-on bien parler de la différentielle d'une sensation? A force de rendre les choses petites finirait-on par les rendre claires? Le caractère essentiel des grandeurs mesurables est l'homogénéité; ce qui vient s'ajouter à elles lorsqu'elles augmentent est absolument de même nature que ce qui existait déjà... Il ne me semble pas que la sensation possède ce caractère d'homogénéité... lorsqu'une sensation grandit, elle devient tout autre et ce qui est venu la modifier, dont je n'ai nulle idée, ne me paraît pas de la même nature que la sensation primitive. » Lettre à M. Alglave, *Éléments de Psychophysique* de Delbœuf, p. 136.

M. Bergson a repris dans *Les Données immédiates de la conscience* les objections de M. Tannery, et beaucoup de psychologues français estiment qu'il a réduit à néant la valeur de la psychophysique. Pour lui, en effet, l'espace est la seule réalité quantitative, toutes les autres données sensorielles sont *qualité pure*. Il est donc absolument vain de prétendre mesurer autre chose que de l'étendue.

Les critiques de M. Bergson ont été à leur tour soumises à l'examen et certaines d'entre elles ne semblent pas devoir être maintenues.

Il est d'abord de toute évidence que l'espace n'est pas la seule donnée sensorielle quantitative. La durée n'est pas qualité pure : elle n'est sans doute pas mesurable par superposition, mais elle est susceptible d'appréciation immédiate d'égalités ou d'inégalités et c'est précisément pour cela qu'elle peut être mesurée indirectement par des mouvements. La durée d'un temps dans une mesure de 6/8 régulièrement rythmée est le sixième de la mesure entière. Il n'y a aucune donnée immédiate de la conscience plus évidente que celle-là.

Pour ce qui concerne la mesure de l'intensité des sensations, il faut accorder à M. Bergson l'exactitude

de l'observation faite avant lui par M. Tannery, savoir qu'une sensation plus intense diffère qualitativement d'une sensation moins intense, mais on peut soutenir avec Ebbinghaus que les *variations d'intensité* dans lesquelles il y a du plus et du moins sont parfaitement susceptibles d'addition ou de soustraction. Elles sont, en effet, des grandeurs homogènes. Un exemple emprunté à l'acoustique permet de bien faire comprendre la chose.

Soient trois notes à l'octave l'une de l'autre : ut_1, ut_2, ut_3, la hauteur de ut_3 diffère qualitativement de la hauteur de ut_2 et elle n'est pas constituée par la hauteur de ut_2 à laquelle on aurait ajouté quelque chose, mais l'intervalle ut_2-ut_3 est exactement la moitié de l'intervalle ut_1-ut_3. On monte autant de ut_1 à ut_2 que de ut_2 à ut_3. Des *images* spatiales interviennent évidemment par association dans le jeu de notre faculté intellectuelle lorsque nous avons des *idées* d'égalité, d'inégalité, de mesure : le langage en fait foi : nous parlons de hauteur sonore, d'intervalle, etc. Mais quand on se pique de précision et de subtilité, comme il le faut bien en pareille matière, c'est une faute lourde de confondre perpétuellement image et idée. C'est dans cette faute et non ailleurs qu'il convient, nous semble-t-il, de chercher la raison ultime de l'opinion qui attribue à l'espace seul la mensurabilité.

Nous conclurons en disant que si la psychophysique n'a pas tenu toutes ses promesses ni révolutionné toute la psychologie, elle a pourtant apporté la solution de quelques problèmes intéressants et qu'elle a contribué pour une part qui n'est pas négligeable aux progrès de la science de l'esprit.

T. Fechner, *Elemente der Psychophysik*, 1860; J. Delbœuf, *Éléments de Psychophysique*, 1883; M. Foucault, *La Psychophysique*, 1901; R. de Sinéty, *Le Problème psychophysique*, dans *Archives de Philosophie*, 1925, vol. III, cahier 1.

R. DE SINÉTY.

PSYCHOTHÉRAPIE. — I. Notion. II. Méthodes. III. Maladies relevant de la psychothérapie. IV. Psychothérapie et direction de conscience.

I. NOTION. — La psychothérapie est l'art de traiter certaines maladies du corps et de l'esprit par des moyens psychiques tels que la persuasion, la suggestion, à l'état de veille ou d'hypnose, la direction, l'éducation, en un mot par la pensée et tout ce qui s'y rattache. Si le terme est moderne, la chose qu'il signifie est aussi vieille que l'humanité. De tous temps, médecins et directeurs ont consciemment ou inconsciemment mis en œuvre les divers procédés des traitements moraux. On peut même dire que la psychothérapie fait partie intégrante de toute thérapeutique, tant le moral a d'influence sur le physique.

II. MÉTHODES. — 1° *Procédés généraux d'action psychothérapeutique.* — Ils se ramènent à la *suggestion* et à la *persuasion*. Une idée, un sentiment, un acte sont suggérés lorsqu'ils sont introduits dans un esprit par une influence étrangère, sans que le sujet suggestionné prenne conscience des motifs qui pourraient le déterminer à les accepter librement. Ces mêmes dispositions mentales sont au contraire obtenues par persuasion lorsque le sujet ne les adopte qu'en se rendant compte des raisons pour lesquelles on les lui conseille.

Certains médecins rejettent d'une façon absolue la thérapeutique par suggestion : ils la considèrent comme immorale et contraire à la dignité de la personne humaine. C'est une exagération manifeste. La suggestion hypnotique, qui doit rester dans le ressort médical, ne devra être employée qu'à bon escient et dans des cas assez particuliers, mais elle peut être d'une incontestable utilité pour guérir certains troubles, spécialement ceux qui sont d'origine hystérique. La suggestion à l'état de veille chez les mêmes sujets suffit souvent pour distraire d'une idée fixe ou pour calmer certaines peurs morbides, corriger des tics, etc.

Il est toutefois préférable d'ordinaire d'agir par persuasion. Ce mode de traitement est d'ailleurs souvent le seul qui présente des garanties d'efficacité durable.

Pour réussir dans une cure par persuasion, il faut avant tout bien étudier le sujet, gagner sa confiance, puis user de l'influence acquise d'une manière rationnelle et persévérante. Déjerine a écrit avec beaucoup de justesse : « En morale, en philosophie, tout a été dit et redit depuis des siècles et nous en sommes toujours au même point. Je crois à l'influence bienfaisante d'un être sur l'autre, et c'est là pour moi le fondement de la psychothérapie. On ne guérit pas un neurasthénique, on ne change point son état mental par des syllogismes, des raisonnements. On le guérit lorsqu'après lui avoir inspiré confiance, il arrive à croire en vous; c'est qu'en effet la psychothérapie ne peut agir que lorsque celui sur lequel vous l'exercez vous a confessé sa vie entière, c'est-à-dire lorsqu'il aura une confiance absolue en vous. Entre le raisonnement et l'acceptation de ce raisonnement par le sujet, il y a un élément sur l'importance duquel on ne saurait trop insister, et c'est le sentiment qui crée cette atmosphère de confiance sans laquelle, selon moi, il n'existe pas de psychothérapie. »

2° *Adjuvants ordinaires des cures psychiques.* — Il y en a deux principaux : le *repos* et l'*isolement*.

Le repos d'abord. « Il ne fait pas tout, a écrit un psychothérapeute célèbre, qui avait commencé par se guérir lui-même, le Dr Albert Deschamps, mais sans lui on ne fait rien. » Cette élémentaire vérité est malheureusement trop souvent méconnue. On dira à des malades : « Réagissez, secouez-vous, faites effort, occupez-vous » comme s'il suffisait toujours de vouloir pour pouvoir. Plus la fatigue nerveuse aura été grave, plus complet et plus prolongé devra être le repos.

L'isolement complet ou du moins la séparation d'avec le milieu ordinaire facilite bien souvent la restauration des forces psychiques. Il faut simplifier les efforts d'adaptation, supprimer les causes d'agacement, et rien n'y aide comme un changement de vie et une solitude dans laquelle seuls agissent sur les malades ceux qui dirigent leur cure.

Rien n'est plus inégal d'ailleurs que les ressources d'énergie possédées par les divers sujets, et chaque cure devra être soigneusement adaptée aux besoins et aux capacités de chacun.

III. MALADIES RELEVANT DE LA PSYCHOTHÉRAPIE. — 1° *Maladies psychiques.* — Les psychoses, c'est-à-dire les maladies mentales altérant d'une manière complète ou partielle le jugement et la raison, ne sont en général pas influencées par la psychothérapie lorsqu'elles sont nettement accusées. Le traitement moral peut avoir son utilité pour prévenir certaines crises, pour faciliter le retour à l'état normal lorsque la guérison spontanée due à des causes internes physiques commence à s'annoncer.

Les psychonévroses au contraire qui respectent la raison peuvent être très utilement traitées par une thérapeutique morale. L'hystérie consistant essentiellement dans une suggestibilité morbide chez des sujets mal équilibrés, les troubles corporels ou psychiques qui en dérivent céderont dans certains cas à des suggestions impressionnant vivement le malade. Les guérisons subites de paralysies, de contractures, de cécités, de mutismes d'origine hystérique sont des faits d'expérience assez courante. Une idée étant cause du mal, une idée contraire le fait brusquement disparaître.

La psychasthénie ou neurasthénie constitutionnelle est l'origine d'une foule d'anomalies psychiques tels que des doutes, des obsessions, des tics, des scrupules, des agitations, des impulsions qui font beaucoup souffrir les sujets qui en sont victimes. Prédisposés héréditairement à ces fatigues mentales, ces malades ne guérissent jamais complètement, mais un traitement moral approprié peut les aider à lutter efficacement contre ces manies et à se rapprocher de plus en plus d'une vie psychique normale.

2° *Maladies organiques.* — Sans parler des troubles d'origine hystérique dont il a déjà été question, certaines perturbations physiques caractéristiques de la psycho-neurasthénie accidentelle relèvent au premier chef de la psychothérapie. Tels sont les troubles de la digestion, du sommeil, de la circulation, des fonctions respiratoires, urinaires, génitales, etc., qui ont pour cause principale sinon unique des idées : imaginations, chagrins, déceptions. Les troubles ne sont pas imaginaires, ils ne sont que trop réels, mais parmi leurs causes se trouvent des faits d'ordre psychique. En détruisant par la persuasion ces idées nocives on facilite quelquefois d'une manière merveilleuse le retour à la santé.

IV. Psychothérapie et direction de conscience. — La connaissance des principes généraux de la psychothérapie ne sera pas inutile aux confesseurs et aux directeurs de conscience. Elle leur permettra de conduire d'une manière prudente des sujets prédisposés aux fatigues nerveuses. Les scrupuleux, les obsédés, les neurasthéniques, les hystériques doivent être maniés avec une prudence toute particulière. Pour ces derniers le prêtre se souviendra utilement des dangers que peuvent présenter des sujets qui manquent habituellement de sincérité, de maîtrise d'eux-mêmes et en général de bon sens. Il les confiera plutôt à un médecin qui est mieux armé que lui pour les traiter comme il convient.

André Thomas, *Psychothérapie*; Dubois, *Les Psychonévroses et leur traitement moral*, 1909; Pierre Janet, *Les médications psychologiques*, 1919, et *La médecine psychologique*, 1924.

R. de Sinéty.

PUBLICATIONS POPULAIRES (Société bibliographique et des). — Siège social : 5, rue Saint-Simon, Paris (7e). La *Société bibliographique* a été fondée, en 1868, par le marquis de Beaucourt et s'est unie, en 1879, à la *Société des Publications populaires*. Elle a pour but la diffusion des ouvrages utiles à la religion et à la science. Elle sert de lien entre les hommes d'étude et les hommes consacrés aux bonnes œuvres, en venant en aide aux premiers dans leurs travaux et en renseignant les seconds sur les publications bonnes à répandre. La Société a pour organe un bulletin mensuel, qui donne tous les détails relatifs à l'œuvre et renferme une « bibliographie populaire » contenant l'analyse des ouvrages admis par la section des Publications populaires. Pour faire partie de la Société, il faut être présenté par deux membres et payer une cotisation annuelle. La Société réserve à ses membres une salle de lecture, où elle reçoit 300 revues françaises et étrangères, et ils ont droit à une remise sur le prix des livres qu'ils achètent par son intermédiaire.

Le *Polybiblion*, publié sous ses auspices, est une revue bibliographique universelle, mensuelle, qui tient au courant des publications nouvelles.

La Société encourage la fondation des bibliothèques populaires et surtout des bibliothèques circulantes par des primes, portant sur des ouvrages de son catalogue, adoptés par la section des Publications populaires. Elle fait elle-même des dons de livres aux bibliothèques populaires et aux écoles libres pour les distributions de prix. L'*Œuvre des Bibliothèques renouvelables*, fondée en 1886 par les dames patronnesses de la Société bibliographique, permet de créer des dépôts de livres destinés à être mis en lecture dans les familles ou les œuvres. Les livres sont répartis par séries de 25 volumes. Certains dépôts sont de deux et même trois séries. Chaque année, tous les livres rentrent au siège. Les volumes sont réparés et de nouvelles séries sont envoyées aux dépôts, suivant un tableau de roulement établi d'avance. Il résulte de cette combinaison la possibilité pour les écoles, patronages, cercles d'ouvriers, etc., d'avoir des bibliothèques toujours renouvelées, et par conséquent plus intéressantes pour les lecteurs. Les prêts de bibliothèques ne sont faits qu'aux membres de la Société.

Depuis de longues années, M. Geoffroy de Grandmaison est le président de cette œuvre si bien comprise et si utile.

J. Bricout.

PUDENS, PRAXÈDE, PUDENTIENNE. — Nous nous trouvons avec ces noms en face d'une famille sénatoriale de Rome, convertie au christianisme durant les premiers siècles de l'Église. Il paraît assez difficile de dégager ce qu'il y a d'historique dans les récits légendaires qui ont pour titre *Acta Pudentianæ et Praxedis*. — Un point sur lequel on ne s'accorde pas est celui-ci : le personnage nommé Pudens dans ces Actes est-il le même que celui mentionné par saint Paul, II Tim., iv, 21? Les bollandistes disent : Non; de Rossi, Marucchi, etc., disent : Oui. La difficulté de l'affirmative vient de la chronologie : comment se fait-il que Praxède et Pudentienne qu'on dit avoir été ses filles aient vécu jusqu'à l'an 160? On a essayé de répondre que le *Pudens* des Actes était le fils de Pudens dont parle saint Paul. — Un autre point non moins obscur est la présence à Rome de deux basiliques anciennes, l'une du titre de Sainte-Praxède, au *Vicus Lateranus*, l'autre de Sainte-Pudentienne, au *Vicus Patritius*. L'église de Sainte-Pudentienne fut construite sur l'emplacement de la maison des Pudens: une épitaphe de 384 en fait mention ; on y a retrouvé des souvenirs qui se rattachent à la présence de saint Pierre en ce lieu. L'église de Sainte-Praxède est dans le voisinage de Sainte-Marie-Majeure. Ces deux basiliques sont des églises stationales auxquelles est attaché un titre cardinalice. A Sainte-Praxède au ixe siècle le pape saint Pascal Ier fit transférer les corps de nombreux martyrs et il voulut être inhumé près de ces précieux restes. Pudens et Pudentienne sont mentionnés au martyrologe romain le 19 mai; Praxède, le 21 juillet.

J. Baudot.

PULCHÉRIE, fille de l'empereur Arcade et d'Eudoxie, naquit à Constantinople en 399. Demeurée orpheline, elle se chargea d'élever son frère, Théodose le Jeune, et ses deux sœurs, Arcadie et Marine. Après la mort de Théodose en 450, Pulchérie se trouva à la tête de l'empire d'Orient : elle le gouverna de concert avec Marcien, soldat dévoué à la foi catholique. En l'épousant, elle convint avec lui qu'ils garderaient la continence dans le mariage. Elle mourut trois ans avant lui, le 10 septembre 453. Les Pères du concile de Chalcédoine, tenu sous son règne, lui ont donné le titre de « Gardienne de la foi ». Grecs et latins la vénèrent comme une sainte et son nom est inscrit au martyrologe romain le 10 septembre.

J. Baudot.

PUPILLES DE LA NATION. — I. La charte des 720 000 pupilles de la Nation est dans les lois du 27 juillet 1917 et du 26 octobre 1922; elle s'inspire d'une triple idée de fraternité, de concorde et de liberté.

La loi proclame l'adoption de quatre catégories

d'enfants : 1° des orphelins dont le père ou le soutien de famille est mort de blessures ou de maladies contractées au aggravées du fait de la guerre; 2° des enfants des disparus, sous la seule réserve que les circonstances de la disparition et l'époque à laquelle elle remonte permettent de conclure que le père ou le soutien de famille est réellement mort pour la France; 3° des enfants dont le père, la mère ou le soutien se trouvent, en raison des blessures reçues ou de maladies contractées ou aggravées par un fait de la guerre, dans l'impossibilité de pourvoir à leurs obligations de chefs de famille; 4° des enfants victimes de la guerre, comme cet enfant, à qui des soldats poméraniens avaient tranché le poignet, dont s'est occupé récemment la section permanente de l'office national.

Pour la 3e catégorie il faut que les enfants soient nés avant la cessation des hostilités ou dans les 300 jours qui ont suivi; pour les trois premières catégories, la loi de 1922 a institué une présomption quant à la cause du décès, de la disparition, de l'origine des infirmités ou des blessures; il suffit que le père ou le soutien soit bénéficiaire d'une pension d'infirmité au titre des lois du 31 mars 1919 et du 24 juin 1919, ou qu'il soit décédé dans des circonstances ayant ouvert droit à pension.

La demande d'adoption est introduite devant le tribunal civil par le père ou le représentant légal de l'enfant, à défaut par le procureur de la République. Le tribunal statue sans frais en Chambre du Conseil. L'appel et le recours en cassation sont admis contre la décision d'admission ou de rejet. Mention de l'adoption est faite en marge de l'acte de naissance. Bien que les avantages accordés aux pupilles cessent à leur majorité, le titre de pupille peut être réclamé et décerné après 21 ans accomplis.

Tout pupille de la Nation a droit à la protection, au soutien matériel et moral de l'État pour son éducation, dans les conditions et limites prévues par la loi, et ce jusqu'à sa majorité.

Dès que l'adoption est prononcée, le juge de paix du lieu d'ouverture de la tutelle doit convoquer d'office le conseil de famille, si, dans les quinze jours, cette convocation n'a pas été requise par le parent compétent. Il complète, si besoin est, le conseil en y adjoignant des membres de l'office départemental ou des personnes agréées par cet office. Lorsqu'il n'existe ni ascendants, ni tuteur testamentaire, ou si ceux-ci sont excusés de la tutelle ou en sont exclus, le conseil de famille peut confier la tutelle à l'office départemental qui la délègue ensuite, sous son contrôle, soit à l'un de ses membres, soit à toute autre personne agréée par lui. En ce cas, il n'est pas institué de subrogée tutelle, et les biens du tuteur délégué ne sont pas soumis à l'hypothèque légale de l'article 2121 du code civil.

Un conseiller de tutelle, servant d'intermédiaire entre la famille et l'office départemental, peut et, dans le cas de tutelle dative, doit être nommé par le conseil de famille, mais nous n'insistons pas sur cette institution qui, déjà, presque partout, tombe en désuétude.

L'office départemental veille à l'observation de la loi sur l'enseignement obligatoire, mais la famille a la liberté absolue d'envoyer l'enfant dans un établissement libre. A défaut de parents, la volonté présumée du père doit être respectée. L'office départemental guide aussi les pupilles dans le choix et dans l'apprentissage d'un métier. Sur le placement des pupilles chez des particuliers ou dans certains établissements, par l'intermédiaire des offices, voir le règlement d'administration publique du 2 juillet 1918.

Lorsque le père, la mère ou le soutien du pupille est mort ou réduit à l'incapacité prévue à l'article 1er de la loi de 1917 modifiée par celle de 1922, la Nation, dans le cas d'insuffisance de ressources de la famille, assume la charge, partielle ou totale, de l'entretien matériel et de l'éducation nécessaires au développement normal du pupille. Les subventions accordées sont, ou *permanentes*, allouées pour l'entretien d'une année au moins, ou *exceptionnelles*, comme celles qui peuvent être attribuées en faveur des pupilles qu'il convient d'habiller de neuf à l'occasion de leur première communion.

Les offices départementaux veillent aussi sur la santé des enfants, qui exige des soins, des consultations, des remèdes, des régimes, des opérations, des séjours dans les cliniques, au bord de la mer ou à la montagne, etc. Des subventions, dans ces cas et dans d'autres analogues, peuvent être accordées.

Les pupilles peuvent entrer en apprentissage, auquel cas les offices accordent aux familles des subventions d'apprentissage; ils peuvent aussi, après leur treizième année, continuer leurs études à l'aide de subventions ou de bourses. Règlements d'administration publique des 19 août 1918, 26 mars 1919.

La liberté des parents pour le choix de l'établissement d'éducation est absolue. Mais comme il faut constater, non seulement l'insuffisance de ressources de la famille, mais l'aptitude de l'enfant, celui-ci doit se présenter à un examen des bourses de l'enseignement public. S'il est reçu, il bénéficie, soit d'une bourse, quand il entre dans un établissement de l'État, soit d'une subvention égale au montant de la bourse, quand il entre dans une institution libre. S'il échoue, mais s'il a du merite, des subventions renouvelables d'année en année pourront lui être attribuées pendant trois ans. Décret du 16 juillet 1924, et, pour les exonérations dans l'enseignement primaire supérieur, public et privé, décret du 15 août 1926. Lorsqu'un pupille veut entrer dans un établissement d'enseignement supérieur pour lequel il n'y a pas d'examen des bourses, des subventions peuvent être accordées par le ministre de l'Instruction publique, s'il s'agit d'un établissement de l'État, ou par l'office départemental, s'il s'agit d'un établissement libre. En pareil cas, bien que l'aide de l'État cesse normalement à vingt et un ans, le règlement d'administration publique du 26 mars 1919 admet que des bourses ou subventions peuvent être allouées, pour toute la durée normale des études, aux pupilles qui ont commencé ces études au plus tard dans l'année pendant laquelle ils atteignent 21 ans.

Les offices accordent parfois des subventions, dites de pécule ou d'établissement, demandées avant la majorité, mais dont le paiement est différé jusqu'aux environs de 25 ans : cette pratique est certainement inspirée de bonnes intentions, mais sa légalité est douteuse.

II. — Le service des pupilles de la Nation, rattaché au ministère de l'Instruction publique, est assuré par des établissements investis de la personnalité civile : les offices départementaux et l'office national.

Le rouage essentiel est constitué par les offices départementaux. A la tête de chacun de ces offices se trouve un conseil d'administration de 54 membres présidé par le préfet. Le procureur de la République ou son substitut, l'inspecteur d'académie ou un inspecteur primaire désigné par lui, le directeur départemental des services agricoles, etc., font partie de droit du conseil; le conseil général choisit 4 délégués parmi ses membres; les autres conseillers sont élus par des collèges électoraux spéciaux. Art. 15, loi de 1917, modifié par la loi de 1922. Le conseil d'administration de l'office départemental de la Seine a une organisation analogue, il est composé de 74 membres.

Le conseil d'administration prend des délibérations définitives dans les matières qui intéressent le plus directement les pupilles : protection des enfants, sub-

ventions, placements, etc. Ces délibérations peuvent, dans certains cas, faire l'objet d'un recours adressé au ministre de l'Instruction publique et jugé par la section permanente de l'office national. Le conseil prend aussi des délibérations soumises à l'approbation du ministre, surtout en ce qui concerne l'administration du patrimoine.

Il se réunit quatre fois par an; dans l'intervalle des sessions, il est suppléé par une section permanente, élue par lui pour deux ans et composée de 12 à 15 membres. Cette section se réunit au moins une fois par mois et délibère sur toutes les questions qui lui ont été déléguées ou qui sont confiées à son examen par le conseil. Le président choisi par la section permanente représente l'office en justice et dans tous les actes de la vie civile.

Les ressources des offices départementaux, proviennent des sommes fournies par le budget général et de dons ou de legs; de plus diverses subventions leur sont accordées par les conseils généraux et par certains conseils municipaux.

La loi a institué, au-dessous des offices départementaux, des sections cantonales qui n'ont pas la personnalité civile. L'office choisit dans chaque commune un ou plusieurs délégués chargés de le renseigner; la réunion de ces délégués au chef-lieu de canton forme la section cantonale, qui donne des avis, émet des vœux et sert d'agent de liaison entre l'office et les familles.

Au-dessus des offices départementaux la loi a placé un office national avec un conseil d'administration et une section permanente. Le conseil d'administration ou conseil supérieur est composé de plus de 130 membres; il est présidé par le ministre de l'Instruction publique et il élit des vice-présidents. Les sessions ordinaires ont lieu deux fois par an. Le conseil supérieur comprend des sénateurs et des députés élus par leurs collègues, de hauts fonctionnaires, des délégués de grands corps et de conseils techniques, des délégués des syndicats et des associations s'intéressant aux orphelins, des dames qui se sont distinguées par leur dévouement aux pupilles.

L'office national a de nombreuses attributions. Notamment il prend ou provoque toute mesure d'ordre général jugée nécessaire ou opportune en faveur des pupilles de la Nation; il répartit entre les offices départementaux les subventions de l'État ou le produit des fondations, dons ou legs à lui faits sans affectation spéciale; il donne certains avis, statue sur les recours contre les décisions des offices départementaux, dirige et coordonne l'action de ces offices, etc.

Le conseil supérieur nomme pour trois ans une section permanente qui comprend 24 membres et qui se réunit chaque semaine. Elle reçoit délégation du conseil supérieur pour certaines catégories d'affaires, et, à la différence de la section permanente des offices départementaux, prend des décisions qui ne peuvent être l'objet d'un recours devant le conseil supérieur.

Les délibérations de ce dernier et de la section permanente sont exécutoires par elles-mêmes, mais le ministre a le droit d'en demander l'annulation dans les 20 jours pour violation de la loi ou pour excès de pouvoir. L'annulation est prononcée par décret en Conseil d'État.

Les ressources de l'office national proviennent du budget de l'État et aussi de dons ou legs dont le total s'élève, à l'heure actuelle, à une dizaine de millions.

Lucien Crouzil.

I. PURGATOIRE, état et lieu des âmes qui achèvent l'expiation de leurs péchés dans l'autre vie. — I. Doctrine de l'Église. II. Existence du purgatoire. III. Notion théologique du purgatoire. IV. Peines du purgatoire. V. Soulagement des âmes du purgatoire.

I. Doctrine de l'Église. — Transcription littérale du latin *purgatorius*, le terme « purgatoire » était originairement un adjectif, qui s'appliquait aux mots *ignis*, *pœna* et autres semblables, pour traduire l'efficacité expiatoire attachée au feu ou à une forme quelconque de châtiment. Il serait donc synonyme, en général, d'élément purificateur. Mais il fut bientôt réservé aux expiations de la vie future. Dans cette voie, il a fini par devenir un substantif, qui s'ajoute à ceux de ciel et d'enfer pour compléter le tableau de l'eschatologie chrétienne.

Notre doctrine des fins dernières est, en effet, tout entière dominée par la notion de la destinée surnaturelle. Suivant qu'elle est atteinte ou manquée, deux états extrêmes sont possibles : le ciel pour la récompense des élus, l'enfer pour le châtiment éternel des damnés. Cette alternative, entre les branches de laquelle tous les hommes doivent finalement se répartir, laisse place à une situation intermédiaire, mais qui, à la différence des deux autres, ne doit être que momentanée : celle des âmes dont le salut est bien acquis, mais que l'insuffisante dignité de leur conscience rend encore incapables d'en jouir et qui, de ce chef, ont à subir un temps plus ou moins considérable d'attente et de purification. A cette expiation supplémentaire, ainsi qu'au lieu où elle s'accomplit, est affecté, dans la langue théologique, le nom de purgatoire.

Sous cette forme, le purgatoire n'a pas rencontré d'adversaires avant la Réforme. Les grecs en ont fait, depuis le schisme, un sujet de controverse avec les latins. Cependant leur opposition porte moins sur la réalité des expiations d'outre-tombe que sur la manière de les concevoir; ils ne veulent surtout pas accepter qu'elles se produisent par le moyen du feu. Mais, au total, on a pu dire que le désaccord se ramènerait ici à une « querelle de mots ». Monsabré, *Conférences de Notre-Dame*, Carême de 1889, p. 286.

Le protestantisme, au contraire, est bien responsable d'une négation formelle, plus tardive chez Luther, plus constante et plus déterminée chez Calvin. Cette attitude n'était pas seulement due au besoin de combattre l'Église et ses pratiques : elle était commandée par leur culte exclusif des Écritures, vu le peu de relief qu'elles donnent au purgatoire, et davantage encore par leur système de la justification par la foi seule, qui est nécessairement complète ou bien n'existe pas du tout. Ainsi le purgatoire devait tomber avec la doctrine des œuvres, à laquelle il est étroitement lié.

En raison des doutes que l'âpreté même de leurs critiques contre l'Église latine faisait peser sur leur foi, les grecs durent s'expliquer sur ce point chaque fois que se posa le problème de l'union. Au concile de Lyon (1274), la profession de foi de Michel Paléologue contient l'affirmation expresse du purgatoire, Denzinger-Bannwart, n. 464, dont les termes sont repris au concile de Florence (1439), *ibid.*, n. 693. Dans l'intervalle (1341), Benoît XII avait dénoncé l'erreur des Arméniens en cette matière, *ibid.*, n. 535.

Il était réservé au concile de Trente d'opposer à la Réforme l'expression solennelle de la foi catholique. On rencontre déjà quelques allusions incidentes au purgatoire dans la session VI, can. 30, à propos de justification, Denzinger-Bannwart, n. 840, et dans la session XXII, c. II et can. 3, a propos des fruits du sacrifice de la messe, *ibid.*, n. 940, 950. Mais, dans la suite, session XXV (3-4 décembre 1563), *ibid.*, n. 983, un décret spécial est consacré à cet article.

Supposant la réalité du purgatoire assez fermement établie pour n'avoir pas besoin de nouvelle définition, le concile se contente de rappeler l'enseignement que l'Église, « instruite par l'Esprit-Saint d'après les saintes Lettres et l'ancienne tradition des Pères », a

toujours donné sur ce point. A quoi il ajoute seulement quelques instructions pratiques sur la manière de prêcher au peuple cette vérité. Cette même croyance est encore exprimée dans la profession de foi de Pie IV, *ibid.*, n. 998.

Dans ces divers textes, l'Église ajoute régulièrement que les âmes qui souffrent au purgatoire peuvent être aidées par les suffrages des vivants.

II. Existence du purgatoire. — Avant d'appartenir à la révélation chrétienne, la notion générale de purgatoire apparaît assez souvent dans les traditions religieuses du paganisme.

Une doctrine de ce genre est évidemment conditionnée par le développement du sens moral et le souci de la destinée individuelle chez les divers peuples. C'est ainsi que la religion mazdéenne enseignait une expiation des fautes après le jugement, pour ouvrir aux âmes l'entrée du ciel. De cette même conception la vieille théorie de la métempsycose peut être tenue pour une forme déviée, dont il y a lieu de retenir le principe, savoir la nécessité et la possibilité d'épreuves expiatoires après cette vie. Mais l'orphisme surtout en a vulgarisé une forme beaucoup plus pure, dont Platon s'est fait l'écho. « Ceux qui paraissent avoir mené une vie moyenne sont dirigés vers l'Achéron... C'est là qu'ils demeurent et sont purifiés en payant la peine de leurs péchés jusqu'à la délivrance, suivant ce que chacun a commis de mal. Ils reçoivent ensuite la récompense de leurs bonnes actions chacun suivant son mérite. » *Gorgias*, 81.

Ces données valent tout au moins à titre d'indications, mais ne suffiraient pas si elles n'étaient confirmées par la révélation divine. De celle-ci la Bible contient le fond le plus primitif. Bien que l'horizon biblique soit notoirement dominé par l'annonce des sanctions définitives et que le purgatoire y tienne, en conséquence, très peu de place, divers indices en suggèrent assez clairement la notion pour que l'Église ait pu condamner la proposition inverse de Luther. Denzinger-Bannwart, n. 777.

Attaché de préférence aux promesses terrestres de Iahveh, le judaïsme n'a guère porte son attention sur les réalités de la vie future. Cependant la foi en la résurrection, avec la double éventualité de la récompense et du châtiment, apparaît d'une manière de plus en plus générale à partir de Daniel. Elle entraîne l'idée d'un état provisoire, où les défunts peuvent encore obtenir le pardon de leurs péchés, et le sens de la solidarité nationale, si vif en Israël, permet d'attendre que les prières des vivants puissent leur être utiles à cette fin.

Cette double notion se révèle très nettement dans le texte célèbre, II Mac., xii, 38-46, où l'on voit Judas Machabée prier avec ses compagnons d'armes pour les soldats morts dans le combat de la veille et organiser une collecte en vue de faire offrir à Jérusalem un sacrifice expiatoire à leur intention. « Belle et noble action », spécialement louée par l'historien sacré, parce que « inspirée par la pensée de la résurrection ». Or il est clair qu'un tel fait et de tels sentiments impliquent une conception eschatologique analogue à celle du purgatoire.

L'Ancien Testament, il est vrai, n'en fournit pas d'autre exemple; mais rien ne permet de supposer que ce cas puisse être exceptionnel ou seulement nouveau. Il faut donc conclure à une tradition juive déjà ferme. De fait, plus tard, l'idée s'affirme explicitement dans le Talmud que les péchés moindres sont punis temporairement dans l'autre monde et que nos prières peuvent être d'un secours efficace aux morts qui se trouvent dans cette condition.

Non seulement le Nouveau Testament ne contredit pas cette croyance judaïque, mais, s'il ne la confirme pas non plus expressément, il semble du moins y faire quelques lointaines allusions.

Dans l'Évangile, on a parfois invoqué le cas du maître rigoureux qui exige ses dettes jusqu'à la dernière, Matth., v, 25, 26; mais c'est là un trait emprunté à la conduite des créanciers et des juges terrestres, sans aucun rapport avec l'eschatologie. Avec plus de raison on peut recourir au texte sur le péché contre le Saint-Esprit, Matth., xii, 32, « qui ne sera remis ni dans ce siècle ni dans l'autre »: ce qui laisse entendre que, pour des fautes moins graves, il y a lieu d'espérer cette rémission future.

Saint Paul également, en parlant du « feu » qui doit éprouver l'œuvre de chacun au dernier jour, I Cor., iii, 12-15, connaît deux catégories de chrétiens : ceux dont les œuvres résisteront et qui recevront, de ce chef, leur récompense; ceux, au contraire, dont les œuvres seront consumées et qui en pâtiront, mais se sauveront tout de même « comme à travers le feu »: Texte obscur, mais qui laisse deviner, au regard du jugement divin, une classe moyenne d'hommes, comprise entre les bons et les méchants, qui peut encore prétendre au salut, bien que non sans de sérieuses difficultés. Le mystérieux baptême pour les morts, dont il est question ailleurs, I Cor., xv, 29, paraît signifier que l'idée n'est pas étrangère aux chrétiens de faire servir les ressources spirituelles de la vie présente au soulagement des trépassés.

A ces indications de l'Écriture la tradition chrétienne vient peu à peu ajouter la précision qui leur manquait. Elle présente elle-même un incontestable développement. La prépondérance notoirement accordée par les premières générations chrétiennes au jugement général, que beaucoup, par surcroît, concevaient comme prochain, devait entraîner une certaine indécision, sinon une complète indifférence, sur l'état des âmes immédiatement après la mort. Dans le cadre de cette eschatologie encore imparfaite, on retrouve néanmoins, sous différentes formes, la croyance aux expiations complémentaires de l'au-delà.

Pendant les deux premiers siècles, on ne relève aucune affirmation directe à cet égard; mais le purgatoire apparaît impliqué dans l'usage de la prière pour les morts. Cette pratique est attestée par les inscriptions des catacombes. Si la plupart d'entre elles ne dépassent pas le iiie siècle, la célèbre épitaphe d'Abercius, qui appartient à la fin du iie, permet une induction régressive sur le passé plus lointain. Dans les Actes des martyrs, littérature éminemment populaire, on voit sainte Thècle prier pour l'âme de Falconilla et sainte Perpétue obtenir la délivrance de son frère Dinocrate. Tertullien parle des oblations pour les défunts, *De corona*, 3, *P. L.*, t. II, col. 99, comme d'une coutume régulière et traditionnelle. Il en dégage expressément le sens, quand il présente l'épouse qui sollicite pour l'âme de son mari « le rafraîchissement ». *De monogamia*, 10, *ibid.*, col. 992.

A partir du iiie siècle, on rencontre des témoignages déjà plus explicites en fonction des doctrines eschatologiques alors reçues. Le même Tertullien admet un retard de la résurrection pour les âmes chargées de fautes légères. *Adv. Marc.*, iii, 24, *P. L.*, t. II, col. 385. Il impose à l'âme d'expier les fautes commises dans la chair, *ibid.*, v, 10, col. 529, et il interprète à deux reprises dans ce sens les exigences du juge qui doit réclamer jusqu'au dernier sou. *De anima*, 35 et 58, *ibid.*, col. 753 et 796. Conception encore embarrassée d'espérances millénaires, mais qui n'en traduit pas moins la perception juste de l'expiation qui suit la mort. Origène en témoigne également, à sa façon, quand il soumet toutes les âmes à une série de purifications posthumes, qui doit aboutir au salut universel. En dehors de ces systèmes diversement personnels, la

tradition normale de l'Église se révèle chez saint Cyprien, lorsqu'il consent à réconcilier les pécheurs avant la fin de leur pénitence et les abandonne pour le reste au jugement de Dieu, qui exigera de chacun son dû avec la plus extrême rigueur. Voir *Epist.*, LV, 20, édit. Hartel, p. 638.

Dans l'Église du IVe siècle, la doctrine du purgatoire, bien que déjà plus développée, souffre encore de l'obscurité qui pèse sur l'ensemble de l'eschatologie. Mais on y trouve la prière pour les morts consignée dans toutes les liturgies, défendue par saint Cyrille de Jérusalem contre les chrétiens mal éclairés, *Cat.*, XXIII, 10, *P. G.*, t. XXXIII, col. 1116, 1117, et par saint Épiphane contre les attaques d'Aérius, *Panarion, hær.*, LXXV, 3 et 8, *P. G.*, t. XLII, col. 505 et 513. En Occident comme en Orient, les Pères font couramment état du feu purificateur qui doit éprouver les âmes au jugement divin. Saint Grégoire de Nysse a même une théorie détaillée, inspirée d'Origène, sur la purification d'outre-tombe. Voir *De anima et resurrectione*, *P. G.*, t. XLVI, col. 88-100; *De mortuis*, *ibid.*, col. 524, 525. Enfin saint Augustin place nettement le feu purificateur avant le jugement divin pour l'expiation des peines temporelles dues aux menus péchés. Voir *De civ. Dei*, XXI, 13, 16, 24, *P. L.*, t. XLI, col. 728, 731, 738. La doctrine du purgatoire était désormais fixée dans ses contours essentiels.

Au regard de la raison, l'existence du purgatoire est le postulat nécessaire de toute eschatologie conséquente avec les principes de la foi catholique. Seules les âmes parfaitement pures peuvent être admises au bonheur du ciel. Beaucoup d'hommes cependant meurent dans le péché. En cas de faute grave, c'est la damnation; mais on ne peut concevoir que la même peine s'applique aux péchés véniels et pas davantage aux péchés mortels pardonnés sans être encore complètement expiés. Pour les hommes qui se trouvent dans ce cas, la notion même de la justice divine demande qu'il y ait place pour un état provisoire de purification. Sinon, on serait obligé d'admettre pour eux une damnation injuste ou une récompense dont ils sont indignes.

Luther imaginait que cette expiation pourrait se faire par les affres de la mort. Cette conception fut condamnée par l'Église. Denzinger-Bannwart, n. 744. En effet, ces souffrances n'existent pas toujours et sont rarement proportionnées à l'état spirituel du mourant. Il n'est donc pas possible de voir là un moyen régulier d'expiation.

Nos adversaires protestants opposent volontiers la toute-puissante efficacité des satisfactions du Christ. Mais il ne faut pas oublier qu'elles s'appliquent à la mesure de notre inégale coopération. D'autres, au contraire, font état de la justice divine; mais ne se ruinerait-elle pas elle-même si elle ne variait avec notre responsabilité? On invoque aussi les abus qu'a provoqués la croyance catholique : ce qui est une raison de la comprendre dans l'esprit de l'Église, mais non de la rejeter.

Aussi, parmi les protestants modernes, un certain nombre voudraient-ils en revenir à cette doctrine si humaine. C'est un hommage rendu à l'Église, qui en fit toujours un point de sa foi.

III. Notion théologique du purgatoire. — Sans oublier les sages avis du concile de Trente, qui recommande d'écarter ici les questions trop difficiles et les subtilités d'école, d'éviter les affirmations incertaines ou fausses, la théologie doit expliquer en quoi consiste le purgatoire. Elle peut suffisamment y parvenir, à condition de s'en tenir à l'enseignement sûr des maîtres.

Trois principes fondamentaux dominent la matière : c'est que les âmes du purgatoire sont tout à la fois en état de grâce, de terme et de purification. Il s'agit ici de chrétiens morts dans l'amitié divine et qui vivent, par conséquent, d'une vie surnaturelle, à l'image, qu'on est même en droit de supposer agrandie, de celle d'ici bas. En tout cas, il faut exclure à leur sujet toute idée de réprobation, voire même la seule apparence d'une diminution morale qui les rapprocherait des damnés.

Cependant, la vie présente seule étant le temps du travail et de l'épreuve, voir Mort, on ne peut pas concevoir, pour ces âmes, la possibilité d'un enrichissement effectif, à plus forte raison d'une direction nouvelle imprimée à leur avenir : il ne peut être question pour elles que d'une liquidation du passé. Elles restent, en effet, comptables devant Dieu de fautes légères ou de peines temporelles non acquittées. De ce chef, elles sont soumises à la nécessité d'une expiation, mais qu'il ne faut pas se représenter comme un châtiment proprement dit ou une épreuve aléatoire. Le purgatoire est donc un état intermédiaire entre le ciel et la terre, entre le bonheur de la gloire et les risques de la vie présente, plus près d'ailleurs, à tout prendre, de celle-là que de celle-ci.

De ces principes découlent quelques conclusions sur la psychologie spéciale à cet état.

On s'est demandé si ces âmes ont l'assurance de leur salut. Quelques auteurs catholiques, sensibles de préférence à la préoccupation de la justice divine, ont penché vers la solution sévère. Luther adoptait une réponse franchement négative et en venait à équiparer le purgatoire au pèlerinage terrestre. Cette thèse figure au nombre des propositions condamnées par Léon X. Denzinger-Bannwart, n. 778.

De fait, il est théologiquement certain que l'âme du purgatoire est arrivée au terme de sa course morale et que le jugement particulier lui en donne la connaissance. Il est donc également impossible d'imaginer, soit une ignorance sans motif, soit un trouble contraire à l'ordre divin. Ainsi, d'une part, il lui est impossible d'améliorer son avenir éternel en acquérant des mérites nouveaux : elle n'a qu'à en attendre la possession. D'autre part, il lui est non moins impossible de le compromettre : l'assurance qu'elle a de le posséder un jour la met à l'abri des angoisses de la vie présente, mais ne lui interdit pas l'espérance, puisque le terme n'est pas encore atteint. L'âme du purgatoire est donc à mi-chemin entre la paix des bienheureux et les luttes douloureuses des « voyageurs ».

Rassurée sur son avenir éternel, elle doit, en attendant, accomplir l'œuvre d'expiation qui s'impose à l'égard de son passé. Sur elle pèse tout d'abord la peine temporelle due à ses fautes antérieures. Même pardonné, le péché laisse, en effet, derrière lui des peines à subir en compensation, qu'on peut comparer à une dette. Voir Satisfaction. L'acquittement s'en fait ici-bas par les pénitences volontaires. Quand il n'est pas terminé, on conçoit qu'il puisse avoir lieu dans l'autre vie par le seul fait de la souffrance même non méritoire. C'est ce qui s'appelle, en termes d'école, la *satispassion*.

Il semble, au premier abord, plus difficile de comprendre l'expiation posthume du péché véniel. Car celui-ci, étant un désordre volontaire, ne peut être réparé que par un retour volontaire vers Dieu. Or, au purgatoire, l'âme n'est plus dans les conditions qui permettent le mérite. Plusieurs théologiens cependant admettent que la charité qui l'anime et qui jaillit en actes puisse lui obtenir le pardon de ses péchés véniels, sans d'ailleurs lui valoir de mérite ni la dispenser de la peine. Mais beaucoup d'autres placent plutôt cet acte purificateur de charité au moment de la mort, de telle sorte qu'il ne resterait plus ensuite que la peine temporelle à expier.

De toutes façons, l'âme du purgatoire est remplie d'amour envers Dieu, d'autant plus qu'elle le connaît davantage et qu'elle n'est plus détournée de lui par aucun bien contingent. En conséquence, elle tend vers lui de toutes ses forces. Mais, en même temps et dans la même mesure, elle sent et déplore l'obstacle de ses imperfections. C'est pourquoi, malgré le mouvement naturel qui la détourne de la souffrance et qui ne saurait être une faute, ainsi que l'Église l'enseigne contre Luther, Denzinger-Bannwart, n. 779, elle accepte, aime et réclame l'épreuve qui la doit purifier. Sous la lumière divine, la conscience ne peut qu'avoir son maximum d'acuité.

Impuissantes pour elles-mêmes, les âmes du purgatoire peuvent-elles nous venir en aide par leur intercession? Malgré l'autorité contraire de saint Thomas, la réponse affirmative a prévalu chez les théologiens. Il est, en effet, difficile de voir pourquoi ces âmes, qui sont en état de grâce, n'auraient pas de crédit auprès de Dieu et ne pourraient pas l'employer en notre faveur.

IV. Peines du purgatoire. — Du moment que le purgatoire est un lieu d'expiation, il comporte évidemment des souffrances. L'Église n'a pas, sur leur nature, d'enseignement précis et se contente de parler, en général, de « peines purifiantes ». Denzinger-Bannwart, n. 464 et 693. Tout en imitant cette discrétion, la théologie peut au moins formuler quelques hypothèses assez plausibles pour fixer les exigences légitimes de la raison.

De toute évidence, la peine principale est ici la privation de Dieu, que l'âme connaît et désire comme son bien suprême, mais dont elle se sent encore séparée. A quoi peut s'ajouter accessoirement la considération intéressée des degrés supérieurs de gloire dont elle s'est frustrée par sa faute. Cette peine est donc analogue à celle de l'enfer. Elle en diffère cependant du tout au tout, parce que la privation de Dieu est, en enfer, totale et définitive, tandis qu'au purgatoire elle est seulement partielle et temporaire. L'enfer est le lieu du désespoir et de la haine sans fin : le purgatoire, au contraire, est adouci par l'amour et consolé par l'espérance. Voilà pourquoi beaucoup ne veulent pas admettre qu'on parle ici de peine du dam, encore que cette expression soit objectivement justifiée.

Outre l'inévitable contre-coup de cette peine spirituelle sur la sensibilité, faut-il admettre un agent physique propre à tourmenter les âmes? La tradition latine est assez ferme pour attribuer les souffrances du purgatoire à l'action du feu matériel. Mais la plupart des grecs s'y montrent hostiles : c'est pourquoi le concile de Florence s'est intentionnellement abstenu d'employer ce terme.

Ceux qui admettent le feu du purgatoire exposent, d'ordinaire, suivant la doctrine de saint Thomas, qu'il sert aux âmes de limite, comme une sorte de prison. D'autres cependant ont cru pouvoir imaginer une action physique, d'après laquelle la vertu corrosive du feu serait accrue en intensité jusqu'à pouvoir atteindre l'âme elle-même. A l'encontre de cette matérialisation plus ou moins complète, les mystiques, éminemment représentés par le traité classique de sainte Catherine de Gênes, entretiennent l'idée d'un feu tout spirituel, qui serait allumé dans la conscience par l'amour de Dieu et le remords cuisant de ses péchés. La psychologie de saint Jean de la Croix a suggéré à d'autres d'expliquer le purgatoire par le désordre intime, le vide douloureux que créerait l'extinction des organes sensoriels et l'acquisition laborieuse de nouveaux modes de connaître. Ces diverses opinions ne peuvent évidemment être présentées qu'avec toutes les réserves qui conviennent en matière douteuse.

Quoi qu'il en soit de leur nature intime, ces peines sont certainement très graves, puisqu'elles sont infligées par la justice divine et reçues par des âmes dont la sensibilité spirituelle dépasse de beaucoup celle de la vie présente. Il faut les concevoir comme inégales, c'est-à-dire proportionnées au démérite de chacun. Elles sont pourtant compatibles avec une certaine somme de consolation et de joie. Quelques théologiens tiennent, avec saint Thomas, que les moindres peines du purgatoire l'emportent sur tout ce qu'on peut souffrir en cette vie. Mais d'autres, après saint Bonaventure et Bellarmin, estiment que ceci n'est vrai que des plus graves.

Sur la durée de ces peines, les opinions les plus extrêmes ont été soutenues. Pour les uns, sans l'intervention secourable de l'Église, elles devraient normalement s'étendre jusqu'à la fin des temps, tandis que d'autres ont cru pouvoir préciser qu'elles ne dépasseraient jamais plus de dix ou vingt ans. La question est insoluble. Il est certain que l'usage de l'Église et l'idée de la justice divine tendent plutôt à suggérer une durée indéfinie. Mais il faut se rappeler aussi que ces peines sont certainement inégales : ce qui interdit de leur assigner à toutes la même longueur. Le reste est un secret qu'il n'est ni nécessaire ni possible à l'homme de percer.

V. Soulagement des ames du purgatoire. — Incapables de mériter, les âmes du purgatoire n'ont, par elles-mêmes, d'autres ressources à envisager que l'accomplissement intégral de la peine. Suarez admet cependant qu'elles puissent implorer de Dieu leur pardon ou du moins la faveur de voir diriger à leur profit les vœux et prières des vivants.

A défaut de suffrage personnel proprement dit, les âmes du purgatoire peuvent bénéficier des nôtres. La prière pour les morts est un fait universel, qui traduit le sentiment pour ainsi dire instinctif de pouvoir leur venir en aide. Non seulement cette pratique, attestée dès l'Ancien Testament, a été consacrée par l'Église, mais elle reçoit d'elle un fondement dogmatique. L'unité du corps mystique, en vertu de laquelle tous les chrétiens ne forment qu'une seule famille, invite les membres de l'Église militante à secourir ceux de l'Église souffrante et leur en fournit les moyens. Voir Communion des saints.

Toutes nos richesses spirituelles peuvent être employées à cette fin, c'est-à-dire les satisfactions et mérites privés, mais aussi et surtout les trésors que l'Église met à notre disposition avec le sacrifice de la messe et les indulgences. Ces suffrages sont applicables à tous les défunts; mais il est normal que ceux-là en bénéficient davantage auxquels ils sont spécialement affectés.

Il faut d'ailleurs se garder ici de toute superstition ou illusion trop simpliste. Aucune œuvre n'est agréable à Dieu qu'en vertu des dispositions morales de son auteur. Les meilleures ne sont jamais qu'une prière et, par conséquent, leur efficacité n'a rien d'automatique. Tous nos suffrages sont donc subordonnés au bon plaisir de Dieu, qui les répartit suivant une économie dont la loi nous échappe. Le plus sage est de dire avec saint Augustin, *De cura pro mortuis*, xviii, 22, *P. L.*, t. xl, col. 609, que nos prières profitent aux défunts dans la mesure où ils s'en sont rendus dignes par les œuvres de leur vie.

Ainsi comprise, non seulement la doctrine du purgatoire est consolante pour le cœur, mais elle peut produire les fruits de la plus solide piété, sans compter qu'elle est pour nous une invitation permanente à fuir les moindres péchés qu'attend une si dure expiation.

Mgr L. Petit, *Documents relatifs au concile de Florence*, I : *La doctrine du purgatoire à Ferrare*, dans *Patrologia Orientalis*, t. xi, Paris, 1920; H. B. Swete (anglican), *La*

prière pour les trépassés, adaptation par E. Vacandard, dans *Revue du clergé français*, t. LII, 1907, p. 146-161; Bellarmin, *Controv. De Ecclesia patienti*, dans *Opera omnia*, édit. Vivès, Paris, 1870, t. III, p. 51-130; S. Thomas, *Sum. theol., Suppl.*, qu. LXX, LXXI; A. Michel, art. *Feu du purgatoire*, dans *Dict. de théol. cath.*, t. IV, col. 2246-2261; M. Bouix, *Le purgatoire*, Paris, 3e édit., 1883, qui réunit sous ce titre un traité du P. Munford et le célèbre opuscule de sainte Catherine de Gênes, plus des fragments ascétiques empruntés au P. de la Colombière et au B. Pierre Le Fèvre; P. Faber, *Le purgatoire*, extrait de *Tout pour Jésus*, trad. fr., Paris, 12e édit., 1910; Newman, *Le songe de Gérontius*, dans *Méditations et prières*, traduction Pératé, Paris, 1906, p. 305-338; Mgr Chollet, *Nos morts*, Paris, 1908; L. Garriguet, *Le mois des morts*, Paris, 1915.

J. RIVIÈRE.

I. LES AMES DU PURGATOIRE PEUVENT-ELLES PRIER POUR NOUS? — Pour répondre à cette question, on se bornera ici à résumer ou à citer l'*Ami du Clergé*, 3 janvier 1924, p. 9-12.

Les anciens théologiens, entre autres saint Thomas, *Summ. theol.*, IIa IIæ, q. LXXXIII, a. 4, ad 3um; a. 11, ad 3um, niaient, ou presque, le pouvoir d'intercession des âmes du purgatoire, et, par voie de conséquence, l'utilité des prières que nous leur adressons. Ils y étaient invités par deux motifs principaux : les âmes du purgatoire ignorent ce qui nous concerne; leur expiation les met hors d'état de prier. Les modernes qui adhèrent à cette opinion, ajoutent, comme troisième motif, que la prière liturgique ne contient aucun appel aux âmes du purgatoire.

Mais depuis Jean Médina († 1546), qui paraît avoir été l'initiateur de l'évolution doctrinale en sens opposé, les théologiens tendent de plus en plus à adopter l'opinion contraire : ainsi Suarez, Grégoire de Valencia, Bellarmin, etc., et aujourd'hui la presque unanimité des théologiens (Billot, Chollet...). A la question 123 du *Catéchisme de la doctrine chrétienne*, publié par ordre de Pie X, trad. fr., Paris, Bonne Presse, il est ainsi répondu : « Les bienheureux du paradis et les âmes du purgatoire sont eux aussi dans la communion des saints, car unis entre eux et avec nous par la charité, *les uns* reçoivent nos prières, *les autres* nos suffrages, et *tous*, en retour, intercèdent pour nous auprès de Dieu. »

C'est que les trois arguments indiqués plus haut ne sont pas décisifs. D'abord, l'argument du silence de la liturgie ne vaut guère en l'espèce, car on pourrait facilement lui opposer la tacite approbation accordée par l'Église à un enseignement opposé à celui de saint Thomas et qui est devenu l'enseignement commun des théologiens modernes. — Puis, ainsi que le déclare le P. Hugon, *Réponses théologiques à quelques questions d'actualité*, Paris, 1908, « on peut établir comme règle que [les âmes séparées] connaissent tous les faits singuliers qui se réfèrent spécialement à elles dans leur monde ou dans le nôtre. » Mais, ce principe une fois admis, n'est-il pas légitime de conclure que les âmes du purgatoire, désirant vivement notre salut, surtout si nous sommes leurs parents ou leurs amis, ont connaissance de nos besoins, tout au moins de nos besoins spirituels? Au demeurant, saint Thomas lui-même, *Summ. theol.*, Ia, q. LXXXIX, 1. 8, ad 4um, ne dit-il pas que « les âmes des morts peuvent s'occuper des intérêts des vivants sans connaître leur état, comme nous nous occupons des morts en leur appliquant nos suffrages, bien que nous ne sachions pas quelle est leur destinée », et n'ajoute-t-il pas : « Elles peuvent aussi connaître les actions des vivants, non par elles-mêmes, mais par les âmes de ceux qui vont de cette vie dans l'autre, ou par les anges et les démons, ou par l'esprit de Dieu qui le leur révèle »? — Enfin, le motif tiré des souffrances du purgatoire n'est pas convaincant. Mais ici il ne faut pas exagérer la pensée du Docteur angélique.

Secundum hoc (*quod pœnas patiuntur*) *non sunt in statu orandi, sed* magis *ut oretur pro eis.* Ce *magis* apporte une singulière restriction. C'est, pensons-nous, comme si l'on disait : « Il n'y a pas de comparaison entre les saints du ciel et les âmes du purgatoire; les premiers nous sont supérieurs à tous points de vue; on peut donc les prier et ils se feront nos intercesseurs; quant aux âmes du purgatoire, à cause de leurs souffrances, elles nous sont tellement inférieures, que la vraie dévotion envers elles consiste bien plutôt (*magis*) à prier pour elles qu'à les prier pour nous. » Comprise ainsi, l'affirmation de saint Thomas présente un sens qui ne s'oppose pas essentiellement à la doctrine proposée par les théologiens modernes. D'autre part, l'atrocité des peines dont souffrent les âmes du purgatoire ne saurait être, psychologiquement parlant, un empêchement à leur pensée et au mouvement de leur prière pour nous. Ces peines sont, en effet, du moins subjectivement, toutes spirituelles; aucune lésion organique, aucun trouble physiologique ne peut donc empêcher l'acte de l'intelligence et de la volonté. Bellarmin fait observer, à ce sujet, que le riche enseveli dans l'enfer, Luc., XVI, pouvait, malgré ses tourments, prier pour ses frères...

Remarquons, par ailleurs, et c'est là un argument positif en faveur de la thèse des modernes, que la communion des saints semble bien appeler cet échange de bons services entre la terre et le purgatoire. *En retour*, lisions-nous dans le catéchisme de Pie X, les âmes du purgatoire intercèdent pour nous auprès de Dieu.

Du point de vue pratique, néanmoins, l'*Ami du Clergé* formule sagement ces trois restrictions :

a) La prière aux âmes du purgatoire pour obtenir par leur intercession certaines grâces dont nous avons besoin, doit rester, dans la dévotion à ces saintes âmes, quelque chose de *très accessoire*. La vraie dévotion aux âmes du purgatoire est de prier pour elles : leur état est trop pitoyable pour que nous songions d'abord à nous ou même que nous y songions sur un pied d'égalité. C'est le cas de redire avec saint Thomas, au sens où nous l'avons compris : *non sunt in statu orandi, sed magis ut oretur pro eis.*

b) La prière aux âmes du purgatoire pour obtenir par leur intercession les grâces dont nous avons besoin, doit rester une dévotion *d'ordre privé*. Puisque l'Église n'a pas jugé opportun de nous inviter, dans sa liturgie, à la prière aux âmes du purgatoire, il ne faut pas faire sortir de son cadre cette dévotion très légitime d'ailleurs...

c) La prière aux âmes du purgatoire doit être faite *avec plus de circonspection* que la prière adressée à Dieu ou aux saints du ciel. Voici, à ce sujet, les graves paroles de Bellarmin, dont la doctrine, en la matière, ne saurait être suspectée de partialité. « Tout cela est vrai, dit-il, en parlant de l'opinion qu'il défend, et cependant il serait exagéré et superflu de prier *ordinairement* les âmes du purgatoire et de leur demander leur intercession. En effet, elles ne peuvent *ordinairement* connaître nos actions et nos besoins en particulier. Elles n'interviennent pas dans tous nos événements; elles ne voient pas nos prières en Dieu, puisqu'elles ne sont pas bienheureuses, et il n'est pas vraisemblable que Dieu leur révèle *ordinairement* ce que nous faisons ou demandons. »

Il convient donc de réagir contre certains abus. « Veut-on obtenir une grâce temporelle, retrouver un objet perdu, voire se réveiller de bon matin : vite une neuvaine, une prière, une invocation aux âmes du purgatoire! Comme si Dieu, pour des bagatelles de ce genre, allait communiquer nos intentions à ces saintes âmes! »

Prions les âmes du purgatoire, oui; mais, avant tout, prions pour elles.

II. L'ACTE HÉROÏQUE. — On dit parfois : vœu héroïque. Mais le mot *vœu* est impropre, puisque, dans la pratique dont il s'agit, il y a simple résolution ou promesse, et que la rétractation de cet acte n'entraîne pas de péché. Disons donc : acte héroïque. Le mot *héroïque* se comprendra quand on aura lu les explications qui suivent.

L'acte héroïque, d'après le Recueil officiel de la Congrégation des Indulgences, « c'est l'offrande spon-

tanée, faite à Dieu par le fidèle en faveur des âmes du purgatoire, de toutes ses œuvres satisfactoires pendant la vie et de tous les suffrages qui peuvent lui être appliqués après la mort. » Comme l'écrit Louis Rouzic, *Le Purgatoire*, Paris, 1918, p. 387, « tout en demeurant fidèles à l'acte héroïque, il nous est loisible de prier Dieu et la sainte Vierge de faire à nos [parents et amis] défunts l'application, soit des indulgences que nous gagnons, soit de celles qui sont gagnées par les autres fidèles. Notons-le pareillement, l'Église ne nous permet pas d'abandonner l'indulgence plénière que nous pouvons gagner au moment de la mort.

Mais il convient de préciser plus encore. Les théologiens distinguent, dans toutes les actions surnaturelles que nous accomplissons en état de grâce, une triple valeur : valeur méritoire, valeur satisfactoire, valeur impétratoire. Or, l'abandon que l'on fait dans l'acte héroïque, écrit L. Garriguet, *Le mois des Morts*, Paris, 1915, p. 231, n'empêche pas d'acquérir des mérites personnels; il en est, au contraire, une source très abondante. Il n'empêche pas davantage de prier pour soi et pour les vivants que l'on veut aider. Il porte exclusivement sur les satisfactions et ne comprend, par conséquent, rien de ce qui est mérite ou impétration. On ne s'engage nullement à ne prier que pour les défunts, on ne s'engage pas même à prier pour eux, on promet seulement de leur céder toutes les expiations dont on disposera en ce monde et en l'autre. Cette promesse ne comporte pas l'obligation de n'omettre aucune des œuvres pouvant soulager les défunts, toutes les fois qu'on est dans la possibilité de les faire. On s'astreint à donner toutes ses satisfactions, mais non à ne pas laisser passer, sans en profiter, la moindre des occasions d'en acquérir. »

L'acte héroïque est un acte de grand et beau renoncement. Mais il nous vaut la reconnaissance des âmes du purgatoire, qui peuvent et pourront nous être très utiles; il accroît notablement la somme de nos mérites; enfin, l'Église l'a enrichi de faveurs spirituelles : autel privilégié, indulgences plénières...

C'est le P. Gaspar Oliden, théatin de la seconde moitié du XVIII^e^ siècle, qui a réglé et propagé cette sainte pratique, et les théatins ont beaucoup fait, à sa suite, pour la répandre dans le monde catholique.

J. Bricout.

2. PURGATOIRE (Archiconfréries). — Parmi les associations pieuses qui prient pour les âmes du purgatoire, nous ne citerons que les archiconfréries de La Chapelle-Montligeon (Orne) et de Notre-Dame de Cluny (Saône-et-Loire).

La première a été établie, en 1884, avec l'approbation de Mgr Trégaro, évêque de Sées, et a pour but de faire célébrer des messes pour les âmes les plus délaissées du purgatoire (les prêtres délaissés sont spécialement secourus). L'association a fait ainsi célébrer, en 1919, 390 642 messes.

La seconde, instituée en 1898 par le cardinal Perraud, rappelle le grand honneur dans lequel l'abbaye de Cluny a toujours tenu le culte des morts. Pour y appartenir, l'on doit se faire inscrire, réciter chaque jour le *De profundis* ou trois *Pater* ou *Ave* à l'intention des âmes du purgatoire; de plus, on verse une cotisation de 1, 5 ou 10 francs. On peut y faire agréger des défunts. Les associés participent à toutes les messes et services célébrés par les soins de l'œuvre.

Chacune de ces archiconfréries publie un bulletin.

Ajoutons que les Assomptionnistes ont établi, dans leur église de Notre-Dame de France, à Jérusalem, le centre spirituel de l'Association mondiale des Croisés du purgatoire.

J. Bricout.

PURITAINS. — Ce nom fut donné aux calvinistes qui s'insurgèrent contre les 39 articles en lesquels l'assemblée anglicane de Cantorbéry (1563) avait essayé de rédiger un compromis entre les tendances calvinistes et romaines qui divisaient les réformés d'Angleterre. Sous la direction des évêques Grindal, Pilkingdon et Parkhurst, ils menèrent une guerre acharnée contre les vêtements sacerdotaux qui subsistaient encore et voulurent introduire les offices tristes et nus qu'ils avaient admirés à Genève. L'archevêque anglican Parker, appuyé par le gouvernement, menaça de révoquer les ministres qui ne consentiraient pas à porter la soutane et le bonnet carré hors de l'église, le surplis et le camail à l'intérieur, et à communier à genoux. Au fond, les puritains attachaient peu d'importance au culte, mais beaucoup à la prédication; ils concevaient les fonctions de ministres d'une façon différente de l'Église officielle. Parker, sur l'ordre de la reine Élisabeth, fit supprimer leurs réunions faites de prédications improvisées, entremêlées de prières. Ce fut un puritain, Edmond Grindal (1575-1583), qui lui succéda; le conseil de la Reine dut lutter contre lui. Parmi les puritains, les uns prêchaient la séparation de l'Église officielle et l'organisation d'une communauté sans évêques ni prêtres, les autres restaient dans l'Église pour la réformer. Les archevêques Witgift (1583-1604) et Balcorft (1604-1610) luttèrent contre eux avec énergie; les chefs furent emprisonnés ou exécutés.

Jacques I^er^, quoique élevé dans les principes du puritanisme, proclama, dès son accession au trône d'Angleterre, son attachement aux lois de l'Église officielle; il aimait à dire : « Supprimer les évêques, c'est supprimer le Roi. » La Chambre des Communes appuyait les puritains, les Lords étaient favorables aux évêques. Les puritains essayèrent de donner aux dimanches toute l'austérité que les juifs avaient donnée au sabbat; c'est ce qui a rendu leur nom synonyme de sévérité excessive et pharisaïque. Ceux qui avaient décidé de se séparer de l'Église officielle formaient un groupe dans le comté de Nottingham. Menacés de poursuites, ils se réfugièrent en Hollande (1608), puis ils se décidèrent à émigrer en Amérique. Avec l'appui du gouvernement anglais, 101 d'entre eux s'embarquèrent à Plymouth sur le *Mayflower* à destination du Massachussetts (1630).

Charles I^er^ haïssait les puritains comme dangereux et séditieux, tout prêts à nier l'autorité du roi aussi bien que celle de l'Église officielle. Ce qui l'entraîna à une lutte contre le Parlement qui aboutit à la guerre civile (1642-1645). Le parti extrême, les indépendants, conduit par Cromwell, finit par l'emporter avec l'aide des presbytériens d'Écosse, condamna Charles I^er^ à l'échafaud et proclama la république (1648-1660). La restauration de Charles II entraîna une vive réaction contre l'austérité puritaine, l'Église anglicane fut solennellement rétablie avec sa hiérarchie et sa liturgie. L'*acte d'uniformité* (1662) imposa à tous les pasteurs le rituel anglican et le serment de fidélité à l'Église établie. Plutôt que de s'y soumettre deux mille pasteurs presbytériens renoncèrent à leurs bénéfices (Saint-Barthélemy des presbytériens). Le grand poète épique de l'Angleterre, Milton, était puritain.

René Hedde.

PUVIS DE CHAVANNES (1824-1898). — Pierre Puvis de Chavannes, d'origine bourguignonne, naquit à Lyon. Ses études le préparaient à entrer à l'École Polytechnique, mais une grave maladie l'empêcha de se présenter au moment voulu. Une fois guéri, il fit un voyage en Italie, qui décida de sa vocation. Il revint en France résolu à se faire peintre. Après quelques études chez Henri Scheffer, un second voyage lui permit de se pénétrer de l'art des Vénitiens et des Florentins du XV^e^ siècle, dont il garda toujours le culte malgré son indépendance.

Au retour, il entra dans l'atelier de Delacroix, mais n'y resta que quinze jours : l'atelier fermait. Puvis devint alors élève de Couture, mais seulement pour deux ou trois mois. Après quoi, il se mit à travailler seul, menant une vie retirée et sérieuse. Les premières œuvres décèlent l'influence de ses trois maîtres; et celle d'Eugène Delacroix se retrouve encore dans sa *Guerre* et dans sa *Paix* de 1861 (musée d'Amiens).

Puvis exposa pour la première fois au Salon en 1850; mais son œuvre était celle d'un débutant, sans beaucoup d'intérêt. Ensuite, cherchant sa voie en toute sincérité, il oscillait entre les influences diverses, tant comme technique que comme inspiration : ces hésitations s'opposaient à ce qu'il obtînt rapidement un résultat sensible, et il fut refusé à tous les salons suivants. En 1859, enfin, un *Retour de chasse* (musée de Marseille) affirmait une hauteur de style remarquable. Il fut reçu; mais c'est seulement deux ans après qu'il connut un véritable succès avec ses deux toiles magistrales de la *Paix* et de la *Guerre*. L'État achetant la première, il lui fit don de la seconde, puis il se remit au travail pour exposer, en 1863, deux autres compositions aussi importantes, le *Travail* et le *Repos*.

Dans le *Travail*, une riche et sobre harmonie bleue et blonde, un dessin d'une belle expression, le rythme du mouvement; dans le *Repos*, le paysage nuancé d'un soir d'été de l'Ile-de-France, un grand sentiment du calme et de la nature, une exquise délicatesse; dans les deux sujets, une observation et une notation vraiment sincères sans cesser d'être savantes. Les détracteurs de Puvis de Chavannes ne furent pas désarmés; ses admirateurs les plus enthousiastes du salon de 1859 ne purent admettre que les œuvres nouvelles atteignissent au niveau de la *Paix*; mais, après tant de déboires, l'artiste eut la consolation de voir les quatre compositions appréciées et bien placées. L'architecte Diet les demanda pour le musée de Picardie, à Amiens. L'État donna celles qu'il possédait, Puvis les deux autres. Alors la municipalité lui commanda pour le même musée deux panneaux, qui parurent au salon de 1865, sous le titre *Ave Picardia nutrix*.

C'était la première fois que ce grand décorateur pouvait exécuter une composition pour une place et dans un but déterminés; aussi le progrès s'y affirme-t-il considérable avec le dégagement d'une personnalité encore attachée aux souvenirs de Venise et du Campo Santo de Pise, mais libérée des contemporains. Ces deux panneaux forment, en une sorte de diptyque, un poème de louanges à la fécondité de la terre picarde. Comme dans les précédents, on y voit des scènes de la vie se rapportant au sujet, unies par les combinaisons des groupes et le développement de l'action, mais surtout par le lien moral qui garde à l'œuvre sa cohésion et l'intégralité de sa signification. Le caractère de la campagne et de ses habitants, leurs occupations propres, tout ce qui différencie la province picarde d'une autre province, est là synthétisé. Et c'est une des qualités originales du maître que cette union du paysage et des scènes qui s'y déroulent, ou plutôt que ce concours apporté par la nature au sens général d'une œuvre, non pas au moyen de la composition du paysage mais par le « portrait » où se condense le type d'un pays.

Si l'œuvre fut très admirée, les moqueries et les critiques ne désarmèrent pas d'autre part; pourtant des commandes importantes permirent à l'artiste d'imposer peu à peu son talent. En 1867, Marseille lui demandait deux peintures murales pour l'escalier d'honneur du palais de Longchamp, et l'ampleur de ses conceptions décoratives reparaissait dans *Marseille colonie grecque* et *Marseille porte de l'Orient*, dans une harmonie claire et avec une note d'exotisme qui rappelle Chassériau (voir ce nom).

Après quelques toiles de conception épisodique, Puvis de Chavannes demandait pour la première fois ses sujets à l'histoire pure (1874-1875) dans la décoration de l'Hôtel de Ville de Poitiers : il fit *Radegonde, retirée au couvent de Sainte-Croix, donne asile aux poètes et protège les lettres*, délicate interprétation des récits émus de Grégoire de Tours, et *Charles Martel sauve la chrétienté par sa victoire sur les Sarrasins près de Poitiers*.

Le directeur des Beaux-Arts, Ph. de Chennevières, ayant entrepris la décoration du Panthéon, lui confia la surface murale de la nef à droite, jusqu'au transept dans les entre-colonnements, avec pour sujet l'*Enfance de sainte Geneviève*. La peinture du panneau isolé *Sainte Geneviève en prière* parut au salon de 1876 avec le carton de *Sainte Geneviève enfant devant saint Germain d'Auxerre et saint Loup*, et sembla consacrer définitivement Puvis aux yeux de tous. C'est cette décoration du Panthéon qui est devenue son œuvre la plus populaire, avec sa petite sainte blonde, délicate, ingénue, la population quasi primitive qui l'entoure, le vrai paysage d'Ile-de-France calme et finement nuancé qui accentue encore le caractère des scènes de l'enfance de la petite bergère de Nanterre.

En 1882 parurent le *Doux pays* de l'hôtel de M. Bonnat et le *Ludus pro patria* qui vint compléter la décoration du musée d'Amiens et obtint au Salon la médaille d'honneur. Avec sa couleur claire et harmonieuse, sa coloration délicate çà et là réchauffée de tons francs, avec son frais paysage picard, avec, surtout, son dessin nerveux, la simplification extrême et presque archaïque qui sacrifie toute coquetterie pittoresque pour dégager plus fortement le principal, cette page qui résume la formation héroïque des anciens Picards est un des chefs-d'œuvre du maître, et permet d'étudier son orientation et son plein développement dans la ville qui, entre toutes, lui fut propice.

Le pauvre pêcheur, aujourd'hui au Luxembourg, fut l'objet de critiques violentes et injustes; mais l'auteur ne perdait pas courage.

Lyon, où il était né, lui commanda aussi une décoration importante : celle du Palais des Beaux-Arts. Il y peignit le *Bois sacré cher aux Muses* (1884), la *Vision antique* et l'*Inspiration chrétienne* (1886), ces deux derniers sujets découlant du premier, l'art étant, selon l'auteur, compris entre ces deux termes dont l'un évoque l'idée de la forme et l'autre l'idée du sentiment. Le Rhône et la Saône représentaient la force et la grâce.

En 1887, le carton de la décoration de la Sorbonne fut exposé; c'était comme le *Bois sacré* de Lyon un hommage aux Lettres, aux Arts et aux Sciences, allégorie savante, mais simple, où les vieux emblèmes étaient remplacés par une inspiration personnelle et où rayonnait une vie sereine.

Au musée de Rouen, *Inter artes et naturam* (1890) évoque le même thème, par ses personnages évoluant dans un verger idéal auquel le panorama grandiose de la ville et du fleuve sert de fond. Deux panneaux de la *Poterie* et de la *Céramique* vinrent, l'année suivante, compléter l'ensemble.

La décoration du salon d'arrivée et de l'escalier de l'Hôtel de Ville de Paris dura quatre années. L'*Été* (1892), réminiscence des paysages picards, montre de jeunes baigneuses en avant d'une campagne ensoleillée où les travaux des champs se déroulent dans la paix, où les grands arbres mêlent leur verdure; l'*Hiver* (1893) encadre d'un austère et triste paysage de forêt sous la neige les travaux des bûcherons, leur humble charité rendue plus saisissante par le passage d'une brillante

chasse à courre, au lointain. Au plafond de l'escalier, *Victor Hugo offrant sa lyre à la Ville de Paris* est entouré de petites scènes en camaïeu symbolisant les grâces de Paris.

L'Amérique fut favorable à Puvis : elle a recueilli nombre de ses peintures de chevalet ou des répliques de ses grandes compositions. Elle possède aussi de lui un important ensemble décoratif, l'escalier de la Library de Boston.

Enfin, Meissonnier mort, la part qui lui était attribuée dans les peintures du Panthéon, se trouvait à attribuer de nouveau : elle fut offerte à Puvis de Chavannes, qui composa la *Sainte Geneviève ravitaillant Paris*, et la *Sainte Geneviève veillant sur Paris*, exposée en 1898, la formule la plus complète peut-être de son génie, dont elle traduit l'élévation et la noblesse en même temps que le charme, l'émotion et la sincérité.

L'artiste mourut quelques mois après. S'il avait été âprement discuté jusqu'à la fin, il avait soulevé aussi des enthousiasmes, et la consécration officielle de son soixante-dixième anniversaire montre l'estime dont il jouissait. Sans faiblesse et malgré les difficultés, il avait poursuivi son idéal. Son influence sur l'art de sa génération avait été considérable, détournant la peinture du trompe-l'œil et mettant en évidence les nécessités de la grande décoration.

L. Bénédite, *Notre art, nos maîtres. Puvis de Chavannes, Gustave Moreau et Burne Jones, G.-F. Watts*, Paris, 1922.

Carletta DUBAC.

PYTHAGORE ET PYTHAGORISME. — Le pythagorisme fut à la fois une secte religieuse, une école philosophique et une discipline scientifique. Malheureusement les ombres qui enveloppent encore, et peut-être, en raison de l'insuffisance des sources, envelopperont toujours la personnalité et le rôle de son fondateur comme les origines mêmes et le développement de ce grand mouvement d'idées, contraignent à laisser une très large part à l'hypothèse.

Pythagore naquit à Samos et y passa les premières années de sa vie. Ce fut vraisemblablement sous le règne du tyran Polycrate qui fut mis en croix en 522. Vers 40 ans, pour des raisons que nous ignorons, il quitta son pays natal et vint s'établir dans l'Italie du Sud ou Grande Grèce. A-t-il vraiment accompli les grands voyages que lui prête la légende, en Perse, en Inde, en Égypte, en Gaule? A-t-il été en contact avec les mages, les brahmes, les prêtres égyptiens et les druides? Il paraît difficile de le nier en bloc comme de discerner la part de vérité. En tout cas sitôt débarqué à Crotone il entreprit un véritable apostolat. A ses prédications les disciples accoururent de toute la Sicile, de l'Italie méridionale et même de Rome. Ainsi se fonda l'association philosophico-religieuse que l'on est convenu d'appeler l'Ordre pythagoricien. Les femmes y étaient reçues ainsi que les étrangers. Sans doute dès ce moment Orphisme (voir ce mot) et Pythagorisme réagirent-ils l'un sur l'autre, mais l'Orphisme s'attacha de très bonne heure à Dionysos tandis que le Pythagorisme honorait surtout Apollon. Dans les purifications nécessaires qu'admettaient orphiques et pythagoriciens, ces derniers accordaient la place principale aux disciplines intellectuelles : étude des mathématiques, de l'astronomie, de la musique, de la médecine. Les principales obligations du pythagoricien semblent avoir été le respect des dieux, la défense de l'ordre social contre les factieux, la modération, la fidélité à ses amis poussée jusqu'au partage des biens, le respect du serment, le secret absolu sur les pratiques de l'Ordre. A côté de ces préceptes positifs existaient nombre d'interdictions, dont beaucoup sont déconcertantes et se rattachent peut-être à d'antiques souvenirs religieux : respecter la vie universelle, s'abstenir de la chair des animaux, fuir ceux qui leur donnent la mort, s'abstenir de la mauve et des fèves (il s'agit en réalité du fruit du Nelumbo ou lotus indien alors abondant en Grande Grèce), ne porter que des vêtements de lin, ne pas rompre le pain, ne pas tisonner le feu avec un couteau, ne pas ramasser ce qui est tombé à terre, ne pas aider un porteur à décharger son fardeau, ne pas laisser sur la cendre l'empreinte de la marmite, etc. Ces préceptes étaient réunis dans une sorte de catéchisme rédigé sous forme de questionnaire : « Qu'y-a-t-il de plus juste? — L'acte du sacrifice. — Qu'y a-t-il de plus sage? — Le nombre. — Qu'y a-t-il de plus beau? — L'harmonie...» Philolaus, résumant au temps de Platon l'essentiel des enseignements de Pythagore, employait cette formule : « Toutes les choses qu'il nous est donné de connaître possèdent un nombre et rien ne peut être conçu ni connu sans le nombre. » Le « Maître » apparaissait à ses disciples comme un être intermédiaire entre la nature divine et la nature humaine; son nom était sacré et ne se prononçait pas : « Il l'a dit », déclarait-on, et cela suffisait. D'ailleurs Pythagore ne parlait aux siens que dissimulé derrière un rideau.

Au bout de peu de temps et par la force des choses l'Ordre se trouva mêlé à la politique, surtout du jour où lui furent affiliés les dirigeants des grandes cités comme Sybaris et Rhégium. En s'efforçant d'imposer une discipline et de lutter contre l'instabilité démocratique, on provoqua des soulèvements et des révoltes. Un jour qu'à Crotone les dirigeants étaient assemblés dans la maison de Milon, la foule y mit le feu et ils périrent à peu près tous dans les flammes. Pythagore n'en était pas, car on rapporte qu'il passa la fin de sa vie à Métaponte, où il mourut à un âge très avancé (fin du 1er tiers du Ve siècle).

Le rôle politique du Pythagorisme était achevé pour toujours. Les survivants s'exilèrent en Italie et en Grèce propre. Ils renoncèrent alors aux parties purement magiques et superstitieuses de leur système pour s'attacher à la philosophie religieuse. Leur influence à ce point de vue fut énorme, car Platon, ami intime des pythagoriciens de son temps, fut sensiblement influencé par eux.

J. Burnet, *L'Aurore de la philosophie grecque*, trad. A. Reymond, Paris, 1919; les *Histoires* classiques *de la philosophie ancienne* (Zeller, Gomperz); L. Robin, *La Pensée grecque*, Paris, 1923; A. Delatte, *Études sur la littérature pythagoricienne*, Paris, 1915; *La Vie de Pythagore, de Diogène de Laerce*, Bruxelles, 1922; *Essai sur la politique pythagoricienne*, Liége et Paris, 1922.

P. FOURNIER.

Q

QUADRAT. — Ce personnage est donné comme étant l'auteur d'une apologie en faveur des chrétiens à l'empereur Adrien (117-138), pendant que celui-ci se trouvait à Athènes. L'historien Eusèbe, *H. E.*, IV, 3, en a cité une phrase; il nous assure en même temps que la pièce était en circulation de son temps, mais on l'a perdue depuis. La *Chronique* d'Eusèbe, d'autre part, présente Quadrat comme étant un disciple des Apôtres. Par deux fois, saint Jérôme, *De viris illustribus*, c. XIX, et épître LXX, à Magnus, identifie l'apologiste Quadrat avec l'évêque d'Athènes du même nom : il nous assure que l'apologie fut présentée à Adrien lorsque l'empereur vint à Athènes pour se faire initier aux mystères d'Éleusis. Les données chronologiques ne permettent guère d'admettre cette identification : il y a également lieu de douter si l'apologiste résidait à Athènes. Quoi qu'il en soit, le martyrologe romain, au 26 mai, mentionne en cette ville l'apologiste Quadrat sans dire qu'il fut évêque.

J. BAUDOT.

QUAKERS. — Quakers, nom donné à la secte intitulée Société des Amis et fondée en Angleterre par George Fox (1621-1691); celui-ci, cité devant le juge Bennet en 1660 et ayant osé l'exhorter à « honorer Dieu et à trembler devant sa parole » fut appelé par le juge *trembleur* = *Quaker*. Le nom passa à la secte et, quand l'origine en fut oubliée, on se persuada qu'il provenait du tremblement que les membres devaient ressentir quand venait l'extase longuement attendue.

La secte a joué un grand rôle dans la transformation religieuse et politique de l'Angleterre au XVII^e^ siècle; elle accordait une importance prépondérante aux révélations individuelles du Saint-Esprit et poussait à l'extrême l'interprétation littérale de la Bible.

Les Quakers furent poursuivis comme perturbateurs du Service divin, pour culte non autorisé, pour refus du serment en justice et du service militaire. Fox fut incarcéré huit fois; il fit néanmoins de nombreux adeptes grâce à son exaltation et à son austérité. Il fut même condamné à mort en 1652. Un millier de ses disciples furent mis en prison. La liberté religieuse ne leur fut accordée que par les Actes de tolérance de 1689.

Ils firent quelques adeptes sur le continent, (Hollande, France, Allemagne) mais surtout en Amérique grâce à William Penn (1644-1718), qui fonda en 1682 la ville de Philadelphie et organisa la liberté religieuse dans le nouvel État de Pensylvanie.

Les Quakers, interprétant trop littéralement la sainte Écriture, refusent de prêter serment, de faire le service militaire et de saluer en se découvrant la tête; ils tutoient tout le monde, condamnent la danse et les autres réjouissances; ils se singularisent par l'austérité de leurs vêtements. Ils opposèrent aux persécutions un courage indéniable. Malheureusement, ils ne purent résister aux dangers d'émiettement inhérents au principe du libre examen : *Fightings* qui prirent part aux guerres de libération; *Drys* (Conservateurs) opposés aux *Wets* (portés aux adoucissements); *Hischistes* (de Elias Hischs en 1826) niant la divinité du Christ et l'autorité de la Bible; *Amis évangéliques*.

Les Quakers orthodoxes sont aujourd'hui vingt mille en Europe; quatre-vingt-quatorze mille en Amérique; les Hichistes sont au nombre de vingt mille.

RENÉ HEDDE.

QUATRE COURONNÉS. — Sous ce titre le martyrologe romain, au 8 novembre, mentionne quatre frères martyrs, honorés à Rome sur la voie Lavicane où ils souffrirent pour le Christ au temps de l'empereur Dioclétien. On ignorait leurs noms, qui ne furent révélés que longtemps après; il fut décidé qu'on les désignerait sous le nom des Quatre Couronnés, et la dénomination fut conservée, même après la découverte de leurs noms : Sévère, Sévérien, Carpophore et Victorin.— Le même jour, à Rome et aussi sur la voie Lavicane, est rappelée la passion de cinq autres martyrs, Claude, Nicostrate, Symphorien, Castor et Simplice, qui furent suppliciés, puis jetés dans la rivière par ordre de Dioclétien. La notice de ces deux groupes de martrys tient à la question de leur culte, qui demeure jusqu'à ce jour fort embrouillée : les hagiographes ne sont pas arrivés à tomber d'accord.

J. BAUDOT.

QUATRE-TEMPS. — I. Le nom et la signification. II. Origines et developpement historique de cette pratique. III. Les quatre-temps dans la liturgie.

I. LE NOM ET LA SIGNIFICATION. — Sous ce nom, l'on désigne un ensemble de jeûnes et d'offices que l'Église a placés au commencement de chaque saison de l'année, le mercredi, le vendredi et le samedi d'une même semaine, voulant ainsi que chaque saison fût sanctifiée d'une façon spéciale par la pénitence et par la prière. Cette prière a pour objet d'attirer les bénédictions de Dieu sur les fruits de la terre et aussi d'obtenir de dignes pasteurs, le samedi des quatre-temps étant l'époque régulière des ordinations.

II. ORIGINES ET DÉVELOPPEMENT HISTORIQUE DE CETTE PRATIQUE. — 1° L'origine des quatre-temps dans l'Église n'est pas encore bien nettement établie; mais on peut dire que cette pratique est purement occidentale, qu'elle fut d'abord localisée à Rome, qu'elle s'établit graduellement dans les autres Églises d'Occident.

D'où vint cette pratique des quatre-temps dans l'Église romaine? Pour résoudre cette question, diverses théories ont été proposées et l'on ne voit pas jusqu'à ce jour qu'elles aient abouti à une solution satisfaisante.

1. Mgr Duchesne, dans ses *Origines du culte chrétien*, p. 223, s'exprime ainsi : « Le jeûne des quatre-temps est le jeûne hebdomadaire tel qu'il était à l'origine pratiqué par les fidèles, mais spécialement rigoureux, tant par le maintien du mercredi qui disparut assez vite de l'usage romain, que par la substitution d'un jeûne réel au semi-jeûne des stations ordinaires. Le choix des semaines pour ce jeûne renforcé fut déter-

miné par le commencement des quatre saisons de l'année. » Il est vrai, en un sens, que les quatre-temps sont le prolongement et le renforcement des anciens jeûnes du mercredi et du vendredi complétés à Rome, au IVe siècle, par celui du samedi; toutefois l'hypothèse de Mgr Duchesne se heurte à plusieurs difficultés. Ainsi : *a*) Même à la fin du IVe siècle, les chrétiens de Rome avaient encore l'habitude de jeûner tous les mercredis, vendredis et samedis, comme saint Augustin le remarque dans une lettre écrite en 396 ou 397 (Ep., XXXVI, n. 8, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 139). *b*) En 416, le pape Innocent Ier rappelle à Décentius, évêque d'Eugubium (aujourd'hui Gubbio), l'obligation d'observer le jeûne du samedi durant tout le cours de l'année et non pas seulement la veille de la solennité pascale (Ep., XXV, n. 7, *P. L.*, t. XX, col. 555). *c*) Saint Léon, dès le milieu du Ve siècle, entend bien donner aux jeûnes des 4e, 7e, 10e mois une origine apostolique. *d*) L'institution ne peut venir directement du désir de consacrer à Dieu les quatre saisons de l'année, cette pieuse pensée ayant suggéré seulement l'institution du jeûne du premier mois. D'où il suit que les quatre-temps existaient avant que l'antique ordonnance de la semaine liturgique fût tombée en désuétude. (Voir H. Rabotin, *La semaine liturgique*, dans *La vie et les arts liturgiques*, 1920, p. 120; et même revue, t. VIII, p. 491; t. IX, p. 58.)

2. Pour dom G. Morin (*Revue Bénédictine*, 1897, t. XIV, p. 338) la pratique des quatre-temps à Rome paraît avoir été, à l'origine, une adaptation chrétienne des *solennités païennes* (*feriæ*) célébrées à l'occasion des *semailles*, de la *moisson* et des *vendanges* (*sementinæ* au 10e mois, *messis* au 4e mois, *vindemiales* au 7e mois), une transformation parallèle à celle de la procession païenne des *Robigalia*,, 25 avril, en nos litanies chrétiennes (voir même Revue, t. IV, p. 408). Il y a, en effet, des ressemblances frappantes, soit au point de la purification de l'âme, soit au point de vue des solennités rurales, soit au point de vue des formules de convocation. Cependant, là encore, les difficultés ne manquent pas. *a*) Dom G. Morin trouve une première analogie entre le caractère expiatoire lustral des plus anciennes fêtes de la religion romaine et nos jeûnes où s'allient l'expiation et l'action de grâces; mais ce double caractère n'apparaît, en saint Léon, que pour le jeûne du 10e mois, et, dans toute l'année chrétienne, jeûner, se purifier ou expier, c'est tout un. *b*) Les trois féries citées par dom G. Morin, n'étaient pas toutes des fêtes religieuses, par exemple, celles des moissons, que l'on veut rapprocher du 4e mois, étaient simplement à Rome les *vacances judiciaires*; elles avaient lieu en juillet; celles de septembre, 7e mois, étaient d'*autres vacances des tribunaux* sans aucun caractère religieux; les *sementiæ* ou *sementinæ feriæ* de la Rome païenne étaient bien de vraies fêtes religieuses, mais elles avaient lieu en janvier et non pas au 10e mois. Il ne paraît donc pas que l'hypothèse présentée par dom G. Morin explique l'origine des quatre-temps à Rome.

3. Sous ce titre : *Die kirchlichen Quatember*, Fisher, en 1913, a proposé une troisième explication. Si l'on cherche, en dehors de Rome, on trouve des textes qui semblent attester l'existence de certains jeûnes annuels. Ainsi : *a*) un moine espagnol, nommé Bachiarius, écrivant vers l'an 400, commente le texte de l'Exode, XXXIV, 23, où il est dit : « trois fois par an, tous les mâles se présenteront devant le Seigneur » et il parle d'un jeûne plus strict à observer trois fois par an; *b*) Philastre de Brescia parle de quatre jeûnes : Noël, Pâques, Ascension, Pentecôte. *c*) On pourrait mentionner d'autres exemples de jeûnes annuels, attestés plus tardivement, v. g., les *Rogations en Gaule* au Ve siècle, les litanies de la semaine de la Pentecôte et celles de la première semaine de novembre en Espagne (concile de Tarragone de 517), les trois jours de jeûne de janvier mentionnés au concile de Tours de 567. Ne sont-ce pas là des coutumes plus ou moins analogues aux quatre-temps romains? Pour chacun de ces quatre-temps, il y aurait de plus un motif particulier d'origine : celui de la Pentecôte marquerait le reprise solennelle du jeûne stational interrompu durant le temps pascal; pour celui de décembre ce serait un jeûne de protestation contre les fêtes païennes des *Saturnales* qui duraient du 17 au 23 décembre, et encore un jeûne de fin d'année; enfin celui de septembre serait, suivant saint Léon, une transformation chrétienne du jeûne annuel des Juifs (Levit., XVI, 29 et XXIII, 27). Il faut ajouter que le jeûne du 10e mois a toujours eu un caractère d'action de grâces pour les récoltes et que ce trait s'est étendu peu à peu à tous les autres, peut-être en raison des offrandes en nature présentées pour le soulagement des pauvres. Cette dernière théorie ne fait pas disparaître toutes les incertitudes, elle présente néanmoins une explication assez vraisemblable. Ainsi l'apprécie H. Rabotin (*art. cité*, VIII, p. 496). Celle de dom G. Morin est jugée séduisante par P. Lejay, *Ancienne philologie chrétienne*, dans *Revue d'histoire et de littérature religieuse*, 1902, t. VII, p. 361, et aussi par A. Molien, *La prière de l'Église*, t. II, p. 25-30.

2° *Fixation définitive des dates.* — D'abord flottante, la date des jeûnes des quatre-temps ne fut arrêtée que sous saint Grégoire VII. Au temps de saint Léon, les quatre-temps d'été avaient lieu immédiatement après la Pentecôte. Quand ceux du printemps furent institués, on les rattacha à la première semaine du carême, en s'appuyant plus ou moins sur les indications du pape saint Gélase concernant les ordinations. Dans le *Sacramentaire Léonien*, le jeûne du 4e mois est rattaché étroitement à la Pentecôte, la date pour le jeûne du 7e mois demeure indécise, le jeûne du 10e mois semble se placer avant Noël. Dans le *Sacramentaire Gélasien*, on trouve les oraisons du samedi du 1er mois après la première semaine du carême (sans avoir de connexion intime avec cette semaine); celles du 4e mois sont entre la Pentecôte et son octave; celles du 7e mois après le 29 septembre; celles du 10e mois après les messes de l'Avent. Ces oraisons sont celles du samedi des quatre-temps. Le *Sacramentaire Grégorien*, envoyé de Rome à Charlemagne par le pape Adrien, donne aux quatre-temps la place qu'ils occupent aujourd'hui, sauf ceux de septembre qui sont placés après le 16 et non après le 14; mais pour établir que cette disposition émane de saint Grégoire le Grand il faudrait montrer que ce *sacramentaire* d'Adrien, passant en France n'a subi aucune retouche. Les documents ultérieurs prouvent que la date des quatre-temps était loin d'être fixée. Le *Lectionnaire* de *Wurzbourg*, du VIIe siècle, a les quatre-temps de Pentecôte la première semaine après l'octave de cette fête : d'après le *Liber pontificalis* (éd. Duchesne, I, p. 326), sous Léon II, en 683, ils ne furent célébrés que la troisième semaine après ladite octave. D'Amalaire à Durand de Mende, une sorte de règle mnémotechnique fixe ainsi les quatre-temps: le jeûne du 1er mois est attaché à la première semaine de mars, celui du 4e mois à la seconde semaine de juin, celui du 7e mois à la troisième semaine de septembre, celui du 10e mois à la quatrième semaine de décembre; on procède ainsi de quatorze en quatorze semaines, par analogie aux trois groupes de quatorze ancêtres qui composent la généalogie de Jésus-Christ dans l'évangile (Matth., I, 17). Il fallut bien modifier, dans la pratique, ce plan par trop simpliste pour n'être pas contraint de reporter les quatre-temps de décembre

après Noël. Déjà le canon 34 du concile de Mayence en 813 plaçait ces quatre-temps de décembre dans la dernière semaine complète avant la vigile de Noël, selon la coutume romaine. En fait, les quatre-temps de septembre et de décembre furent partout fixés aux dates actuelles; pour ceux du printemps on hésita à les faire coïncider avec le carême, leur jeûne disparaissant ainsi dans celui du carême; quant à ceux de l'été la joie de l'octave solennelle de la Pentecôte paraissait incompatible avec cette pratique de mortification. Des décisions conciliaires furent prises dans le but de faire disparaître ces divergences; enfin saint Grégoire VII, au concile romain de 1078, décida que « chaque année le jeûne de mars aurait lieu dans la première semaine de carême, le jeûne d'été dans l'octave de la Pentecôte ». Le jeûne d'automne et celui d'hiver, comme on vient de le dire, étaient déjà aux dates actuelles. Pour obvier à certaines résistances, le décret de saint Grégoire VII fut renouvelé en 1095 par Urbain II, au synode de Plaisance, can. 14, puis au concile de Clermont, can. 27. Une formule mnémotechnique du XI^e^ siècle rappelle cette décision :

Vult Crux, Lucia, Cinis et Carismata dia
Quod det vota pia quarta sequens feria.

Ce qui veut dire : le mercredi qui suit respectivement les fêtes de l'Exaltation de la sainte Croix (14 septembre), de sainte Lucie (13 décembre), le jour des Cendres, et le dimanche des Charismes (Pentecôte), est le mercredi des quatre-temps.

III. Les quatre-temps dans la liturgie. — Pénitence et supplication, tel est le double caractère de la liturgie durant ces jours. L'Église demande des prières pour les ordinands, bien qu'il n'en soit pas fait mention expresse dans les formules. Chacun des jours à une messe propre et on y retrouve l'ancienne pratique romaine des *stations*. Ces stations se font à l'une des trois grandes basiliques, qui sont les mêmes pour chaque saison : le mercredi à Sainte-Marie-Majeure, le vendredi à l'église des Douze-Apôtres, le samedi à Saint-Pierre du Vatican. Elles ont été choisies en vue des ordinands : le mercredi, jour de la proclamation des noms, les candidats vont demander les bénédictions de la Reine du ciel; le vendredi, jour du *second scrutin* (ou *examen*), on les place sous le patronage des saints apôtres; le samedi, jour d'ordination, ils reçoivent les pouvoirs sacrés sur le tombeau du premier pontife, dépositaire et source de tout pouvoir dans l'Église.

La *structure des messes*, considérée dans son ensemble, est caractéristique pour le mercredi et surtout pour le samedi. Le mercredi, on retrouve l'ancienne pratique de deux lectures précédant celle de l'évangile : chacune de ces lectures est précédée d'une collecte et suivie d'un graduel. La messe du samedi (à douze leçons) a cinq lectures avant celle de l'épître, ce qui donne avant l'évangile six lectures, dont chacune a sa collecte et son graduel. Pour expliquer l'expression *à douze leçons* que l'on trouve dans les anciens documents, quelques liturgistes ont supposé que chaque lecture primitivement plus longue qu'aujourd'hui était partagée en deux et que l'exécution exigeait douze lecteurs; d'autres ont cru que chaque lecture était faite successivement en grec et en latin, d'où également douze lecteurs.

Il faut savoir gré à S. S. Pie X qui, dans sa réforme du Missel, a voulu que les fidèles et les prêtres fussent plus souvent à même de méditer les salutaires enseignements de nos messes des quatre-temps. Trop souvent avant cette réforme les prêtres s'abstenaient de dire ces messes, notamment celles du samedi; Pie X leur a donné une place privilégiée dans la liturgie, voulant qu'elles ne cédassent le pas qu'aux fêtes doubles de seconde classe.

Bibliographie. — 1° *Au point de vue des origines :* Dom G. Morin, *L'origine des Quatre-temps*, dans *Revue bénédictine*, 1897, t. XIV, p. 337, et 1903, t. XX, p. 231; L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, Paris, 5^e^ édit., p. 247; H. Rabotin, *Les Quatre-temps*, dans *La vie et les arts liturgiques*, 1921-1922, t. VIII, p. 491, et 1922-1923, t. IX, p. 58; du même, *La Semaine liturgique*, même revue, 1920, t. VI, p. 122.

2° *Au point de vue liturgique :* A. Molien, *La prière de l'Église*, Paris, 1924, t. II, p. 25 sq.; R. Harscouet, *Notes sur les messes des Quatre-temps, des Vigiles et des Rogations*, Saint-Brieuc, 1918.

J. Baudot.

QUENTIN (*Quintinus*), venu de Rome, dans le Vermandois, vers la fin du III^e^ siècle, y prêcha l'évangile. Arrêté par l'ordre du préfet Rictiovare, il fut soumis à de cruelles tortures pour sa constance à confesser la foi de Jésus-Christ et finalement décapité (vers 287). Au témoignage de saint Grégoire de Tours, son culte était établi dans la région du Vermandois et une église lui était dédiée au VI^e^ siècle (*De gloria martyrum*, LXXIII). Cependant on avait perdu la trace du tombeau : saint Éloi le retrouva vers 641; il fit une châsse magnifique pour présenter les restes de saint Quentin à la vénération des fidèles. En 881, pour soustraire ses restes aux dévastations des Normands, on les porta à Laon, d'où ils furent rapportés quelques années plus tard. La localité prit le nom de Saint-Quentin. Le culte du saint fut très répandu en France, où une cinquantaine de localités portent son nom; ce culte existe aussi en Belgique. Au diocèse d'Amiens, il y eut une célèbre abbaye dite du Mont-Saint-Quentin.

J. Baudot.

QUESNEL **Pasquier** naquit à Paris en 1634. Il entrait à l'Oratoire en 1657 et écrivait bientôt un commentaire des Évangiles, plein d'onction et fort subtil. Incliné de bonne heure vers le jansénisme par ses amis de Port-Royal, il dut, à cause de son hérésie, quitter l'Oratoire et Paris en 1681, et en 1685 il se retira à Bruxelles auprès d'Antoine Arnauld, dont il devint le plus intime confident. « Entre temps, continue F. Mourret, *Histoire générale de l'Église*, t. VI, p. 397, 398, son petit volume, publié en 1671, ayant reçu un accueil favorable du public, Quesnel n'avait cessé de le retoucher et de l'augmenter en plusieurs éditions successives, et toujours dans un sens plus favorable à la doctrine de Port-Royal. Si bien que l'édition parue en 1693 sous le titre de *Réflexions morales sur le Nouveau Testament*, forma quatre gros volumes in-8°, qui, sous une forme captieuse, reproduisaient toute la doctrine janséniste. Les idées de Quesnel sur la constitution de l'Église se rapprochaient même singulièrement de la doctrine de Luther, de Swingle et de Calvin. » En 1695, M. de Noailles, évêque de Châlons, recommandait l'ouvrage aux fidèles. « Plus que Jansénius, plus que Saint-Cyran, plus qu'Arnauld, plus que Pascal, Quesnel devint l'idole du parti. Le charme et la bienveillance de ses rapports personnels aidaient beaucoup à sa popularité. » Or « cet homme, d'une humeur si douce en apparence, devait se montrer d'un obstination irréductible. Après avoir exprimé les affirmations les plus audacieuses dans son livre, il allait déchaîner les plus violentes tempêtes et devenir le chef de ce jansénisme du XVIII^e^ siècle, militant, agressif, précurseur, par son mysticisme de mauvais aloi comme par ses doctrines séditieuses, de la grande catastrophe où devaient sombrer l'Église de France et la royauté. » Quesnel mourut à Amsterdam, en 1719, après avoir constitué en Hollande une petite Église janséniste. Ses écrits et ses erreurs, Denzinger-Bannwart, n. 1351-

1451, ont été condamnés par le Saint-Siège, notamment dans la constitution *Unigenitus* de Clément XI (8 septembre 1713).

J. Bricout.

1. QUÊTES (Droit canonique). — 1° *Règles générales.* — Les quêtes en faveur d'une œuvre pie quelconque sont interdites aux clercs et aux laïques sans une autorisation écrite soit du Saint-Siège, soit de leur Ordinaire et de l'Ordinaire du lieu où se fait la quête. C .1503.

Une confrérie ou pieuse association n'a le droit de quêter que si ses statuts l'y autorisent ou si la nécessité l'exige; il lui faut alors le consentement de l'Ordinaire du lieu, et elle doit se conformer aux règles tracées par lui à ce sujet. Pour quêter dans un diocèse étranger, il lui faut la permission écrite des deux Ordinaires. C. 691.

Les curés et autres recteurs d'Églises même exemptes peuvent être obligés par l'évêque à faire, aux époques fixées par lui, une quête pour les séminaires diocésains, si ces séminaires ne disposent pas de revenus suffisants. C. 1355.

Les Ordinaires latins ne permettront pas à un *oriental*, quel que soit son ordre ou sa dignité, de recueillir de l'argent sur leur territoire, et n'enverront pas non plus un de leurs sujets pour quêter dans les diocèses orientaux, sans permission écrite et récente de la Congrégation pour l'Église Orientale. C. 622.

Aucun sermon dit *de charité* et suivi d'une quête en faveur d'une œuvre particulière ne doit être donné dans les églises du diocèse sans la permission spéciale de l'Ordinaire du lieu. S. C. Consist., 28 juin 1917, n. 28.

2° *Quêtes faites par des religieux.* — Il s'agit ici « de collectes faites à domicile et chez d'autres personnes que les bienfaiteurs particuliers d'un religieux ou d'une communauté. Les demandes de secours faites par écrit ne sont pas visées. Cela ne veut pas dire qu'elles puissent se faire sans discrétion. » Creusen, *Religieux et religieuses*, p. 233.

a) Les Réguliers qui par leur institut portent le nom de *mendiants* et *le sont en effet*, n'ont besoin que de la permission de leurs supérieurs pour quêter dans le diocèse où est établie leur maison religieuse; mais pour quêter hors de ce diocèse, il leur faut en outre une permission écrite de l'Ordinaire du lieu dans lequel ils désirent quêter. C. 621.

Sont *mendiants* de nom et de fait les Réguliers auxquels la Règle interdit même la propriété en commun, v. g. les frères mineurs de l'Observance, et les capucins.

b) A tous les *autres religieux* des congrégations de *droit pontifical*, défense est faite de quêter sans un privilège particulier du Saint-Siège. Une fois ce privilège obtenu, il leur faut en outre la permission écrite de l'Ordinaire du lieu, à moins que le privilège ne les en dispense. — Les religieux des congrégations de *droit diocésain* ne peuvent absolument pas quêter sans la permission écrite de l'Ordinaire du lieu où est située leur maison, et de l'Ordinaire du lieu où ils désirent quêter. Les Ordinaires des lieux ne doivent donner aux religieux non mendiants la permission de quêter — surtout là où existent des couvents de religieux mendiants — que s'ils savent que leur maison ou leurs œuvres se trouvent dans une vraie nécessité à laquelle il est impossible de subvenir d'une autre manière. Si les quêtes faites dans la localité, ou dans les localités voisines, ou dans le diocèse où ils habitent suffisent, il ne faut pas leur donner une permission plus étendue.

c) Les supérieurs ne doivent confier le soin de faire des quêtes qu'à des profès d'âge mûr et de vertu éprouvée, surtout quand il s'agit des femmes, et ne doivent jamais y employer ceux qui sont encore étudiants. C. 623. Des instructions spéciales (27 mai 1896 pour les religieuses, 21 nov. 1908 pour les religieux) auxquelles le c. 624 prescrit de se conformer, déterminent pour les religieux et religieuses employés aux quêtes une ligne de conduite très précise. « Les quêteurs (du moins les religieuses) seront toujours deux sauf le cas de grave nécessité. Ils montreront spontanément aux curés leurs lettres testimoniales... En dehors de l'endroit où ils ont un couvent, ils logeront soit chez un prêtre, soit dans une maison religieuse, ou, à leur défaut, chez une bienfaitrice recommandable. On leur recommande la modestie, l'humilité et une grande fidélité aux exercices spirituels. L'absence ne pourra pas dépasser un ou deux mois selon qu'ils mendient dans leur diocèse d'origine ou dans un autre. Un intervalle d'un ou de deux mois, d'après la durée de l'absence précédente, s'écoulera avant un nouveau départ. » Creusen, *Religieux et religieuses*, p. 234,

3° Voici, à titre d'exemple, ce qui est prescrit pour le *diocèse de Paris*. En dehors des quêtes paroissiales, aucune quête à domicile ne peut être faite dans le diocèse sans une autorisation (de l'archevêque ou d'un vicaire général) donnée par écrit et renouvelée chaque année. Statuts, a. 264. De plus, un certain nombre de quêtes sont prescrites par l'archevêque dans toutes les églises et chapelles publiques du diocèse. Ce sont (en 1927) les quêtes pour l'évangélisation de l'Afrique et la suppression de l'esclavage, pour l'entretien des Lieux saints (quêtes prescrites de droit commun), pour le denier de Saint-Pierre, pour les séminaires, pour l'œuvre diocésaine des écoles chrétiennes, pour les prêtres âgés et infirmes, pour les aumôniers des hospices et hôpitaux de Paris, pour l'Institut catholique de Paris, pour l'église votive du Sacré-Cœur de Montmartre (2 quêtes) et pour l'église Sainte-Jeanne-d'Arc. Ces quêtes doivent être annoncées au prône le dimanche précédent, et faites à tous les offices du jour, même aux messes basses. Par exception, le quête du vendredi saint ne se fait qu'à l'office du matin. Le produit de ces quêtes doit être versé intégralement à l'archevêché. Statuts, a. 263.

F. Cimetier.

2. QUÊTES (Législation française). — I. Quêtes dans les églises. II. Quêtes hors des églises.

I. Quêtes dans les églises.— Le curé a le droit de quêter ou de faire quêter dans les églises, soit pour les frais du culte, soit pour des œuvres religieuses ou charitables.

S'il lui est interdit de percevoir un prix de location pour les bancs et les chaises, il peut notamment quêter auprès de ceux qui occupent ces sièges et qui, par leur attitude même, témoignent de leur désir de participer à des cérémonies ou à des offices dont il est juste qu'ils acquittent les frais. Comme l'a parfaitement marqué M. Lagrésille dans un article de la *Revue des Institutions cultuelles*, 1910, p. 49, il lui est permis de demander aux fidèles de remplacer la contribution interdite par une offrande facultative, qui représente, non pas le prix de location des bancs et chaises, mais la contribution volontaire de chacun à l'ensemble des frais de la cérémonie. Ces offrandes peuvent, d'ailleurs, être recueillies, soit à l'occasion de chaque office par une quête spéciale, soit par le versement annuel d'une certaine somme entre les mains du curé.

On peut même se demander si le curé, *negotiorum gestor* de la communauté dont il est le chef, ne pourrait agir en justice contre ceux qui, voulant participer au culte, ne consentiraient pas à supporter les charges de l'entretien de ce culte dans une mesure à déterminer.

D'après un avis du Conseil d'État du 29 novembre 1906, avis qu'a fait sien le ministre de l'Intérieur

par une circulaire du 10 mars 1908, les bureaux de bienfaisance et les hospices auraient encore le droit de faire des quêtes dans les églises. Cette doctrine est très contestable. Voir le mot BUREAU DE BIENFAISANCE, t. I, col. 1010.

II. QUÊTES HORS DES ÉGLISES.— Les associations diocésaines étant régies par l'article 19 de la loi du 9 décembre 1905, peuvent percevoir le produit de quêtes ou collectes pour les frais et pour l'entretien du culte, même hors des églises.

On a prétendu qu'un curé ne pouvait user du même droit et que, s'il quêtait à domicile, il était passible des peines prévues par les articles 274 et 275 du Code pénal, ainsi conçus :

ART. 274. — Toute personne qui aura été trouvée mendiant dans un lieu pour lequel il existera un établissement public organisé afin d'obvier à la mendicité, sera punie de 3 à 6 mois d'emprisonnement et sera, après l'expiration de sa peine, conduite au dépôt de mendicité.

ART. 275. — Dans les lieux où il n'existe pas encore de tels établissements, les mendiants d'habitude valides seront punis d'un mois à trois mois d'emprisonnement. S'ils ont été arrêtés hors du canton de leur résidence, ils seront punis d'un emprisonnement de 6 mois à 2 ans.

Ces deux textes ne sont pas applicables dans le cas qui nous occupe. Il résulte d'une jurisprudence bien établie qu'à défaut de définition légale donnée par le Code pénal, il y a lieu de désigner par *mendicité* le fait, par quelqu'un, de demander habituellement l'aumône pour soi. Dès lors ne commettent pas plus le délit de mendicité les curés qui font des quêtes pour l'entretien du culte que les religieux, qui vont à domicile quêter dans un but charitable, et qui destinent aux pauvres les fonds par eux recueillis. Jugement du tribunal correctionnel de Saint-Julien, 11 décembre 1884, arrêt de la Cour de Chambéry, 12 février 1885, jugement du tribunal correctionnel de Toulon, 22 octobre 1909.

Une circulaire ministérielle du 7 octobre 1912 rappelle aux préfets que le maire peut, en vertu des pouvoirs de police que lui confère l'art. 97 de la loi du 5 avril 1884, interdire ou réglementer les quêtes sur la voie publique ou dans les lieux publics. Mais un arrêté qui prohiberait les quêtes faites à domicile serait illégal. Voir aussi l'avis du Conseil d'État du 24 mars 1880 et un arrêt de la Cour de cassation du 10 novembre 1900.

La loi du 30 mai 1916 soumet les personnes qui recueillent d'une façon habituelle, sous quelque forme que ce soit, des fonds pour une œuvre de guerre, à une autorisation spéciale; d'autre part, le décret du 18 septembre 1916 détermine, notamment dans ses articles 15 et suivants, les formalités que ces personnes doivent remplir lorsqu'elles quêtent à domicile.

Ne serait pas passible des peines portées par l'art. 9 de la loi du 30 mai 1916, le curé qui, sans autorisation, ferait, par une quête occasionnelle, appel à la générosité publique pour l'érection d'un monument aux morts de la guerre 1914-1918. Voir dans ce sens un jugement du tribunal correctionnel de Charolles du 2 février 1923.

Lucien CROUZIL.

QUIÉTISME. — Le quiétisme, qu'on appelle encore *illuminisme* ou *faux mysticisme*, est une déformation de la vraie mystique : il prétend que tous les chrétiens doivent se laisser aller, dès le début, à une sorte d'inertie, de quiétude béate, sous prétexte que Dieu opère tout en nous; et comme nos ennemis spirituels ne s'endorment pas, on tombe facilement de cette passivité dans des négligences coupables et dans l'immoralité. — I. Coup d'œil historique. II. Le quiétisme grossier de Molinos. III. Le quiétisme atténué de Mme Guyon et de Fénelon. IV. Les tendances semi-quiétistes.

I. COUP D'ŒIL HISTORIQUE. — Le quiétisme n'est pas né au XVIIe siècle; il a existé, sous des formes diverses, à toutes les époques. On en trouve des traces, dès les premiers siècles, chez les gnostiques, les manichéens, les montanistes. Au Moyen Age, outre les Albigeois, qui reproduisent quelques-unes des erreurs manichéennes, nous trouvons, parmi les Béghards des provinces rhénanes, de véritables quiétistes qui furent condamnés par le concile de Vienne (Denzinger, n. 471-478). Ils prétendaient que l'homme peut arriver à un tel degré de perfection qu'il devient impeccable, et que, dans cet état, il ne doit pratiquer ni le jeûne ni la prière, ni les commandements, ni les vertus, mais qu'il peut goûter tous les plaisirs auxquels porte la nature : c'était la porte ouverte à l'immoralité.

Au XVIe siècle, le centre principal de l'illuminisme c'est l'Espagne : en différentes provinces de la Péninsule, et surtout à Llerena, surgissent de faux mystiques qu'on appelle *Alumbrados* ou illuminés, groupés sous un certain nombre de chefs plus ou moins obscurs, qui souvent sont des religieux dévoyés. Ils s'inspirent des mystiques allemands, mais en exagérant leurs doctrines — des luthériens qui réussissent à faire pénétrer quelques-unes de leurs erreurs sur le culte des saints et de leurs images — des mystiques musulmans qui donnaient à l'oraison et surtout à la contemplation une importance excessive au détriment des devoirs ordinaires — enfin des néo-platoniciens, auxquels ils empruntaient leur panthéisme. Ils enseignaient que l'âme parfaite n'a plus de personnalité, qu'elle se perd dans l'essence infinie, qu'elle est impeccable et n'a plus besoin de pratiquer les vertus. La conséquence inévitable de ce quiétisme ne pouvait être que la corruption des mœurs. Aussi l'Inquisition espagnole combatit vigoureusement cet illuminisme, sans réussir à le déraciner complètement.

Au XVIIe siècle le quiétisme sévit spécialement en Italie et en France.

En Italie, Naples, Florence, Milan, Brescia et les Marches sont plus au moins infestés de ces erreurs. Aussi quand l'espagnol Molinos viendra s'établir à Rome, il trouvera le terrain tout préparé pour y répandre son faux mysticisme : nous y reviendrons bientôt. En France, divers auteurs, très pieux d'ailleurs, et d'une vie exemplaire, comme Jean de Bernières, Benoît de Canfeld, François Malaval, en voulant rendre la contemplation facile et accessible à tous, employèrent des expressions suspectes qui firent mettre leurs livres à l'Index; mais jamais on ne leur a reproché rien qui pût favoriser l'immoralité. Il en fut autrement du P. François La Combe qui eut avec Mme Guyon des rapports suspects, pour ne rien dire de plus. Ces quelques notions historiques nous aideront à mieux comprendre les différentes formes de quiétisme que nous allons exposer.

II. LE QUIÉTISME GROSSIER DE MOLINOS. — Né en Espagne, en 1640, Michel de Molinos passa la plus grande partie de sa vie à Rome, et c'est là qu'il dissémina ses erreurs et ses pratiques immorales. Il est bien probable que, même avant de quitter l'Espagne, il connut les erreurs des illuminés, dont nous avons parlé : on retrouve en effet dans ses livres un grand nombre de leurs erreurs. Il est certain, en tout cas, qu'il fut en relation avec les quiétistes italiens, et qu'il s'inspira de leurs doctrines dans la composition de ses deux ouvrages : *La Guide spirituelle* et l'*Oraison de quiétude*.

Son erreur fondamentale fut d'affirmer que la perfection consiste dans la passivité complète de l'âme, dans un acte continuel de contemplation et d'amour, qui, une fois accompli, persévère toute la vie et dispense de tous les autres actes, même de la

résistance aux tentations. Il y a deux chemins pour aller à Dieu : celui de la méditation et celui de la contemplation : seul ce dernier mène à la vraie perfection; aussi il faut abandonner le plus tôt possible la méditation pour arriver à la contemplation. C'est facile, puisqu'il y a une contemplation acquise qui est le fruit de l'industrie humaine soutenue par la grâce de Dieu. Pour y arriver, il suffit de s'abandonner sans résistance aux mouvements de la grâce. *Laisser faire Dieu*, telle est sa devise. Sans doute Dieu permet, pour humilier l'âme et se l'unir plus complètement, qu'elle tombe, sous l'influence des assauts diaboliques, dans des péchés qui lui font horreur; mais, bien que ces actes soient matériellement une violation des préceptes du Décalogue, ce ne sont pas des péchés formels, ce ne sont que des *épreuves passives* (voir le mot CONTEMPLATION, t. II, col. 501, 506-507) qui tendent à vider cette âme de tout amour-propre pour la fixer uniquement en Dieu. Molinos mit en pratique ces honteuses doctrines et séduisit un grand nombre de personnes, ainsi qu'il fut obligé de l'avouer devant le Saint-Office.

Pour mieux faire saisir les erreurs de Molinos et leur opposition à la doctrine catholique, mettons sur deux colonnes la *vraie doctrine* et les *déviations de Molinos*.

DOCTRINE CATHOLIQUE	ERREURS DE MOLINOS
1. Il y a un état passif où Dieu agit en nous par sa grâce opérante; mais on n'y arrive *normalement* qu'après avoir longuement pratiqué les vertus et la méditation, et nul ne peut s'ingérer lui-même dans cet état.	Il n'y a qu'une voie, la voie intérieure ou la voie de la contemplation qu'on peut acquérir par soi-même, avec la grâce commune; il faut donc entrer aussitôt dans la voie passive, et par là annihiler ses passions.
2. L'acte de contemplation ne dure que peu de temps, bien que l'état d'âme qui en résulte puisse durer quelques jours.	L'acte de contemplation peut durer des années entières, et même toute la vie, jusque pendant le sommeil, sans être réitéré.
3. La contemplation contient *éminemment* les actes de toutes les vertus chrétiennes, mais ne nous dispense pas de faire, en dehors du temps de la contemplation, des actes explicites de ces vertus.	La contemplation, étant perpétuelle, dispense de tous les actes explicites des vertus, qui ne sont que pour les commençants, par exemple, des actes de foi, d'espérance, de religion, de mortification, de la confession, etc.
4. L'objet *principal* de la contemplation est Dieu lui-même, mais Jésus en est l'objet *secondaire*, et en dehors de l'acte contemplatif on n'est pas dispensé de penser à Jésus-Christ, le médiateur nécessaire, ni d'aller à Dieu par lui.	C'est une imperfection de penser à Jésus-Christ et à ses mystères; il faut et il suffit de se perdre dans l'essence divine : celui qui se sert d'images ou d'idées n'adore pas Dieu en esprit et en vérité.
5. Le saint abandon est une vertu très parfaite; mais il ne doit pas aller jusqu'à *l'indifférence* par rapport au salut éternel : il faut au contraire le désirer, l'espérer et le demander.	Dans l'état de contemplation, il faut être indifférent à tout, même à sa sanctification, à son salut, et perdre l'espérance, pour que l'amour soit désintéressé.
6. Il peut arriver que, dans les épreuves intérieures, l'imagination et la sensibilité soient profondément troublées, tandis que la fine pointe de l'âme jouit d'une paix profonde; mais la volonté est toujours obligée de résister aux tentations, et Dieu ne nous refuse jamais sa grâce pour en triompher, si nous la demandons avec confiance et humilité.	Il ne faut pas se mettre en peine de résister aux tentations; les imaginations les plus obcènes, les actes qui en résultent, ne sont pas répréhensibles, parce qu'ils sont l'œuvre du démon. Ce sont des *épreuves passives* que les saints eux-mêmes ont éprouvées, et qu'il faut bien se garder de confesser. C'est par là qu'on arrive à la pureté parfaite et à l'union intime avec Dieu.

Si Molinos eût exposé franchement dans la *Guide spirituelle* publiée en 1675, ces erreurs grossières, il eût été immédiatement mis à l'Index, mais il sut les dissimuler habilement sous des formes pieuses, et ce ne fut que dans ses lettres aux initiés qu'il déclara toute sa pensée. D'ailleurs, à cette époque, il jouissait d'une grande réputation de piété, et avait à la Cour pontificale de puissants protecteurs. Aussi les expressions équivoques de la *Guide* furent interprétées dans un sens favorable; l'ouvrage eut un immense succès et fut traduit en plusieurs langues. Cependant des hommes avisés, en particulier le P. Segneri, S. J., dénoncèrent le péril, mais ne furent pas écoutés. Ce ne fut que plus tard, en 1685, que Molinos fut conduit aux prisons du Saint-Office, qu'il y fit des aveux, et fut condamné, après avoir reconnu que les 68 propositions extraites de ses livres, de ses lettres et de ses conversations étaient l'expression exacte de sa pensée. On peut lire dans Denzinger, n. 1221-1288, l'énoncé de ces propositions erronées et scandaleuses.

L'exposé que nous avons fait au mot CONTEMPLATION, t. II, col. 492-512, de la doctrine catholique, nous dispense de toute autre réfutation. Mais de l'histoire du quiétisme on tirera cette conclusion que, lorsqu'on veut s'ingérer soi-même dans les voies passives, sans avoir mortifié ses passions et pratiqué une rude ascèse on tombe d'autant plus bas qu'on avait prétendu s'élever plus haut : *Qui veut faire l'ange fait la bête.*

III. LE QUIÉTISME ATTÉNUÉ DE MME GUYON ET DE FÉNELON. — Née à Montargis, en 1648, d'une famille de petite noblesse, et mariée à seize ans à un mari valétudinaire, elle devint veuve en 1676 et s'adonna dès lors aux œuvres de charité et de piété, surtout à l'oraison. Il ne lui manqua peut-être qu'un bon directeur pour devenir une mystique de bon aloi. Mais elle rencontra au contraire le barnabite La Combe, imbu des erreurs de Molinos, qui ne fit qu'encourager chez sa pénitente des tendances dangereuses, et lui prodigua les flatteries. D'après les documents publiés par le P. Dudon, dans son livre sur Molinos, en 1921, il semble bien que leurs rapports furent loin d'être édifiants. Cependant, dans les livres où elle expose ses doctrines, *Les Torrents* et *Explication du Cantique des cantiques*, Mme Guyon se tient à l'écart du quiétisme sensuel de Molinos. Elle enseigne que la perfection de l'homme, même dès cette vie, consiste dans un acte continuel de contemplation et d'amour, qui renferme en lui tous les actes des autres vertus, et, une fois produit, subsiste toujours, à moins qu'on ne le révoque expressément. D'où elle conclut qu'une âme arrivée à la perfection n'est plus obligée aux actes explicites et distincts de la charité ou des autres vertus, et qu'il faut supprimer toute activité personnelle comme contraire au parfait repos en Dieu. De là une indifférence complète à toutes choses, non seulement pour les biens temporels, mais encore pour les *biens éternels*, pour *le salut*, l'espérance du ciel enlevant quelque chose à la pureté de l'amour. Appliquant ces principes à l'oraison, elle affirme que, dans la contemplation parfaite, il faut renoncer à toute idée distincte, même des attributs de Dieu et des mystères de Jésus-Christ. Comme on le voit, ce sont au fond les idées de Molinos, mais affinées, spiritualisées, et elle se garde bien d'en tirer des conclusions immorales.

Cette doctrine du pur amour était bien faite pour captiver une âme délicate et imaginative comme celle de Fénelon. Estimant que Mme Guyon était très avancée dans les voies intérieures, une sainte qu'on persécutait, il se fit son défenseur, devint son directeur et, malheureusement, se laissa trop diriger par elle : comme il le dit lui-même dans la *Réponse à la relation sur le quiétisme*, c. I, n. 5, « Je crus apprendre plus sur la pratique de ces voies en examinant avec elle ses expériences, que je n'eusse pu faire en consultant des

personnes fort savantes, mais sans expérience pour la pratique. » Il se mit donc à l'école de cette femme, et celle-ci, fière d'un tel disciple, s'appliqua à le rendre aussi docile que possible. Il lui conseilla cependant de confier à Bossuet ses écrits les plus secrets. L'évêque de Meaux y découvrit des erreurs dangereuses qu'il lui signala. Pour y mettre fin, une commission fut nommée, dont firent partie Bossuet, Noailles, alors évêque de Châlons, et Tronson, supérieur de Saint-Sulpice; sur ces entrefaites, Fénelon, ayant été nommé archevêque de Cambrai, fut admis aux conférences qui se tinrent à Issy. C'est là que furent rédigés ces trente-quatre articles, qui, s'ils avaient été fidèlement suivis par l'archevêque de Cambrai, eussent épargné à l'Église cette fameuse controverse entre Bossuet et Fénelon, où, de part et d'autre, se mêla un peu trop d'aigreur. Sans entrer dans cette controverse, disons seulement qu'elle fut, pour Fénelon, l'occasion de publier le livre qui a pour titre : *Explication des maximes des saints sur la vie intérieure*. C'est là que se trouve ce quiétisme affiné et spiritualisé, dont le fond est la doctrine du *pur amour* sans aucun mélange du motif d'intérêt propre : livre qui dénote assurément une âme noble et élevée, animée des plus beaux sentiments, mais aussi un manque de psychologie pratique, en ce sens du moins que l'auteur suppose l'homme trop parfait, capable de s'oublier complètement d'une façon habituelle pour ne plus penser qu'à Dieu et à sa gloire. L'ouvrage, dénoncé à Rome comme suspect de quiétisme, fut condamné par le pape Innocent XII dans le bref *Cum alias* du 12 mars 1699, où l'on résume en 23 propositions les erreurs dangereuses qui y sont contenues. Denzinger, n. 1327-1349.

Ces erreurs peuvent se ramener à quatre principales, d'où découlent toutes les autres. 1. La première, c'est qu'il y a, dans cette vie, un état *habituel* de pur amour sans aucun mélange de motif intéressé, dans lequel ni la crainte de l'enfer ni le désir du ciel n'ont plus d'emprise sur l'âme. 2. Dans les dernières épreuves de la vie intérieure, une âme peut être persuadée d'une persuasion *invincible* et *réfléchie* qu'elle est justement réprouvée de Dieu et, dans cette persuasion, faire à Dieu le *sacrifice absolu* de son bonheur éternel. 3. Dans l'état du pur amour, l'âme est indifférente pour sa propre perfection et pour les pratiques de vertu, sauf lorsqu'elle ne correspond pas pleinement à toute la grâce qui lui est donnée. 4. Les âmes contemplatives perdent, en certains états, la vue distincte, sensible et réfléchie de Jésus-Christ.

Assurément ce quiétisme est beaucoup moins dangereux que celui de Molinos. Mais les quatre propositions sont fausses, et pourraient conduire à des conséquences funestes.

1. Il est faux qu'il y ait sur terre un *état habituel* de pur amour *excluant l'espérance;* car, comme le dit avec raison le 5e article d'Issy, « tout chrétien *en tout état*, quoique non à tout moment, est obligé de vouloir, désirer et demander explicitement son salut éternel, comme chose que Dieu veut et qu'il veut que nous voulions pour sa gloire ». — Ce qui est vrai c'est que, chez les parfaits, le désir de la béatitude est souvent commandé par la charité, et qu'il y a des *moments transitoires* où ils ne songent pas explicitement à leur salut.

2. La seconde proposition n'est pas moins fausse. Sans doute il y a des saints qui ont eu *l'impression très vive* dans la *partie inférieure* de leur âme, qu'ils étaient justement réprouvés; mais ce n'était pas une *persuasion réfléchie* de la *partie supérieure;* si quelques-uns ont fait le sacrifice *conditionnel* de leur salut, ce n'était pas un sacrifice absolu : il était subordonné à la volonté de Dieu, et ils ne consentaient à aller en enfer qu'à la condition de pouvoir y aimer Dieu.

3. Il n'est pas exact non plus que l'âme, dans l'état du pur amour, soit indifférente à sa perfection et aux pratiques de vertu; sainte Thérèse ne cesse de recommander, dans les plus hauts états de perfection, le souci du progrès et des vertus fondamentales, comme la conformité à la volonté divine, la charité fraternelle, l'humilité, la mortification.

4. Il est faux enfin que dans les *états parfaits* on perde la vue distincte de Jésus-Christ. Même dans l'union transformante, sainte Thérèse avait des visions de l'humanité sainte de Jésus-Christ; ce qui est vrai, c'est que, en certains *moments transitoires*, on ne pense pas explicitement à lui. Mais la sainte regarde comme l'une des tentations les plus dangereuses celle d'oublier habituellement Notre-Seigneur Jésus-Christ pour se perdre uniquement en Dieu; elle affirme, *Vie par elle-même*, c. XXII, que c'est par la sainte humanité de Jésus-Christ qu'on parvient à la plus haute contemplation.

Ainsi donc Fénelon, malgré les services qu'il a rendus aux âmes pieuses par ses divers écrits ascétiques et ses lettres de direction, est tombé lui-même dans l'erreur quand il a voulu se faire le disciple trop docile de Mme Guyon. Ajoutons qu'il se soumit pleinement au jugement du Saint-Siège et fit preuve en cette circonstance d'une admirable humilité.

IV. Tendances semi-quiétistes. — On désigne, sous ce nom, non pas des erreurs proprement dites, mais des tendances à vouloir trop simplifier, même pour les commençants, les méthodes qui conduisent à la perfection. Par un certain manque de psychologie, on conseille a des âmes encore peu avancées des dispositions qui ne conviennent qu'à des âmes qui sont déjà dans la voie unitive ou du moins dans les dernières étapes de la voie illuminative. Parce que telle ou telle manière de faire oraison, de tout ramener à l'amour de Dieu convient aux âmes avancées, on les conseille indifféremment à toutes sortes de personnes, sans tenir un compte suffisant de leur état actuel. C'est donc ignorer en pratique la distinction des trois voies (voir le mot Voies). C'est vouloir brûler des étapes, sous le prétexte fallacieux que par là on fera avancer les âmes plus rapidement dans la perfection. En réalité on retarde leur marche en avant, parce qu'on les empêche de creuser des fondations assez profondes pour supporter l'édifice de la perfection.

C'est ce que nous remarquons, par exemple, dans un ouvrage par ailleurs excellent, la *Vie intérieure simplifiée*, publié par le P. Tissot et rédigé par un chartreux. Dans les premières éditions surtout, on proposait à toutes les âmes indifféremment des moyens de sanctification et une simplification de toute la vie chrétienne qui ne conviennent qu'aux âmes avancées. On oubliait ainsi que ce qui convient à des chartreux ou à des contemplatifs dépasse de beaucoup les forces des commençants. Nous avons nous-même, au mot Contemplation, t. II, col. 489, 490, montré comment, dans la contemplation acquise, la vie spirituelle se simplifie, mais en ajoutant que l'on n'y parvient que par degrés successifs. C'est ce qu'il ne faut jamais perdre de vue.

Donnons des exemples pour mieux faire connaître notre pensée.

1. Sous prétexte de favoriser l'amour désintéressé, on ne donne pas à *l'espérance chrétienne* la place qu'elle doit occuper; on suppose que le désir du bonheur éternel n'est qu'accessoire, que la gloire de Dieu est tout. Or, en réalité, la gloire de Dieu et le bonheur éternel sont intimement liés ensemble : car c'est par la connaissance et l'amour de Dieu qu'on procure sa gloire, et cette connaissance et cet amour constituent

en même temps notre bonheur. Au lieu de séparer ces deux éléments, il faut au contraire les unir, et montrer comment ils se complètent et s'harmonisent, tout en remarquant que, si on considère séparément l'un et l'autre, c'est la gloire de Dieu qui est le principal. De plus, on oublie que les commençants sont beaucoup plus accessibles à l'espérance du ciel qu'à la gloire de Dieu. Sans doute on les prépare peu à peu à concevoir des idées et des intentions plus généreuses; mais on n'y réussit que progressivement et par étapes.

2. De même on insiste trop sur le côté *passif* de la piété : *laisser Dieu agir en nous, nous porter entre ses bras*, sans ajouter que Dieu ne le fait généralement que lorsque, pendant longtemps, nous nous sommes exercés à la piété active. Quand les passions grondent dans l'âme et mettent en péril notre vertu, il nous siérait mal de laisser faire Dieu en nous sans lui prêter une active collaboration par la pratique de la mortification : « Ceux qui sont (ou veulent être) à Jésus-Christ, ont crucifié la chair avec ses passions et ses convoitises. » Gal., v, 24.

Il l'avait bien compris ce fidèle commentateur de saint Thomas, le cardinal Cajetan, qui écrit ces lignes remarquables, *In II^{am} II^{æ}*, q. CLXXXII, a. 1, § 2 :

Que les directeurs spirituels notent bien ceci, et qu'ils veillent à ce que leurs disciples s'exercent d'abord dans la vie active avant de leur proposer les sommets de la contemplation. Il faut en effet dompter ses passions par des habitudes de douceur, de patience, etc., de libéralité, d'humilité, etc., pour pouvoir, une fois apaisé, s'élever à la vie contemplative. Faute de cette ascèse préalable, beaucoup qui, au lieu de marcher, s'en vont sautant dans la voie de Dieu, se retrouvent après avoir consacré un long temps de leur vie à la contemplation, vides de toutes vertus, impatients, colères, orgueilleux, pour peu qu'on les mette à l'épreuve. De telles gens n'ont eu ni la vie active, ni la vie contemplative, ni l'union des deux, mais ils ont édifié sur le sable, et plût à Dieu que ce défaut fût rare.

3. Quand on en vient aux *moyens de sanctification*, on propose presque exclusivement ceux qui conviennent à la voie unitive : on critique, par exemple, la méditation *méthodique et cloisonnée*, comme on l'appelle; les résolutions de *détail*, qui, dit-on, brisent l'unité de la vie spirituelle; *les examens de conscience détaillés*, qu'on veut remplacer par un simple coup d'œil. Mais on oublie que les commençants n'arrivent généralement à l'oraison de simplicité que par l'oraison méthodique; que, pour eux, les résolutions générales d'aimer Dieu de tout son cœur ont besoin d'être précisées par une résolution particulière qui, rattachée à une résolution plus générale, assure l'unité de la vie; et que, pour connaître leurs défauts, et les réformer, il faut entrer dans les examens détaillés : ils ne sont que trop exposés à se contenter d'un regard superficiel sur eux-mêmes, qui laissera subsister leurs passions et leurs défaillances.

En un mot on oublie trop qu'il y a plusieurs étapes à parcourir avant d'arriver à l'union à Dieu et à l'état passif.

Telles sont les principales formes de quiétisme. Pour les éviter, il n'est rien de tel que de lire, d'étudier, et de mettre en pratique un manuel de spiritualité bien ordonné. On voit alors ce qui convient aux commençants, aux avancés, aux âmes entrées dans la voie unitive. Au lieu de vouloir brûler des étapes, on avance progressivement, sans se laisser décourager par les insuccès partiels, en utilisant même ses fautes pour se perfectionner dans l'humilité et la confiance en Dieu. Les directeurs de conscience tiennent compte des dispositions psycholgiques de leurs pénitents et des attraits surnaturels que le Saint-Esprit met dans leurs âmes. Ainsi chaque pas est un pas en avant dans la bonne direction

Gosselin, *Analyse de la controverse du Quiétisme*, dans les Œuvres de Fénelon, éd. de Versailles, t. IV; L. Crouslé, *Fénelon et Bossuet*, Paris, 1894-1895; P. Dudon, *Le quiétiste espagnol Michel Molinos*, où l'on trouve une riche bibliographie, et son article du *Dict. apol.*, t. IV, col. 527-542; *Dict. de théologie*, aux mots *Fénelon, Guyon;* P. Pourrat, *La Spiritualité chrétienne*, t. II, p. 192-196, 321-328; t. III, p. 128-131; notre *Précis de théologie ascétique et mystique*, n. 1482-1488.

Ad. TANQUEREY.

QUINET Edgar naquit à Bourg-en-Bresse en 1803. Il se prépara d'abord à l'École polytechnique, puis fit du droit, voyagea, étudia l'histoire, tâta de la politique, fut exilé au lendemain du 2 décembre 1851, passa à Bruxelles, puis en Suisse, revint à Paris après le 4 septembre 1870, fut élu député et mourut en 1875. Il a laissé une œuvre considérable, qui fut très discutée en son temps et ne le méritait que par l'audace de ses blasphèmes et l'injustice haineuse de ses partis pris. Sa phrase est lourde, cahotante, obscure et emphatique, sa pensée a refleté les pires erreurs de son époque; athéisme, anticléricalisme, évolutionnisme, religion du progrès, etc; son érudition très superficielle ne lui a jamais servi que de tremplin pour ses attaques furieuses contre tous les défenseurs de l'ordre. On ne relève de lui qu'un seul trait de génie, c'est que seul, en son temps, il avait deviné le véritable visage de l'Allemagne et percé les visées impérialistes de la Prusse. Plusieurs de ses livres sont à l'Index : *Ahasvérus* (1833), poème en prose où « il chante l'Humanité Juif-errant dans un pathos inintelligible »; *Le génie des religions; Allemagne et Italie; La Révolution* (1865); *Les mystères de l'Inquisition*, publié sous le pseudonyme de V. de Féréal. Les autres œuvres de Quinet ne figurent pas au catalogue de l'*Index*, mais elles le méritent toutes. On cite parmi les plus connues : *Napoléon* (1836) : *Prométhée* (1838); *Les Esclaves* (1853); *Merlin l'Enchanteur* (1860), poèmes grandiloquents en prose et en vers; *La Création* (1870), synthèse inspirée de Darwin; *Marnix de Sainte-Aldégonde* (1854); *Histoire de la campagne de 1815* (1862); *Histoire de mes idées* (1858); *L'Esprit nouveau* (1874), etc. Edgar Quinet appartenait à la religion protestante. M. Jean Guiraud a montré, dans les *Nouvelles religieuses* (déc. 1926-fév. 1927), qu'il fut un ardent promoteur de la lutte à mort contre le catholicisme entreprise par la franc-maçonnerie.

Léon JULES.

QUIRIACE. — Le martyrologe romain, au 4 mai, mentione à Jérusalem un Cyriaque (Quiriace) évêque, mis à mort sous Julien l'Apostat, pendant qu'il visitait les Lieux saints. Il n'est pas dit que ce martyr fut évêque de Jérusalem, et cela ne cadrerait pas, du reste, avec l histoire de cette Église qui, de 350 à 386, fut gouvernée par le célèbre docteur saint Cyrille.

Vers le milieu du V^{e} siècle, Sozomène, *Hist. eccl.*, II, 1, se fit l'écho d'une tradition d'après laquelle l'identification du Calvaire, où sainte Hélène trouva la vraie Croix, avait été faite par un certain Hébreu dont il ne donne pas le nom. Grégoire de Tours, *Hist. Franc.*, I, 6, a mentionné cette tradition, à la fin du VI^{e} siècle; il a ajouté dans son récit que l'Hébreu en question avait nom Judas, et que, s'étant converti, il avait reçu au baptême le nom de Quiriace ou Cyriaque. Peu après, les auteurs donnèrent des renseignements sur la généalogie du personnage, le père avait nom Simon, l'aïeul Zachée; finalement les récits firent de Quiriace un évêque de Jérusalem et même un martyr de la foi sous Julien l'Apostat (vers 360).

Voir Rouillon, *Sainte Hélène*, appendice à la *Vie*, p. 160.

J. BAUDOT.

R

RABAN MAUR naquit à Mayence, vers 776 ou 784; il fut élevé à l'abbaye de Fulda et y devint moine bénédictin. Il alla ensuite perfectionner ses études sous Alcuin à Tours, puis rentra à Fulda, où il dirigea l'école jusqu'au moment de son élection comme abbé en 822. Il appliqua à Fulda les méthodes d'Alcuin et compta d'illustres élèves parmi lesquels on cite Loup de Ferrières, Walafrid Strabon, etc., puis Gottschalk, dont, plus tard, il combattit les erreurs. Nommé archevêque de Mayence en 847, il mourut en 856.

Ses œuvres, assez nombreuses, comprennent des traités sur l'enseignement de la grammaire et de la philosophie, des commentaires sur l'Écriture sainte, un martyrologe, des opuscules de circonstance, notamment contre Gottschalk et les fils de Louis le Pieux, des poésies qui n'ont pas un grande valeur, un bon nombre de lettres. Le tout se trouve dans *P. L.*, t. CVII-CXII. Les Allemands ont réédité avec plus de soin plusieurs de ces œuvres dans leurs *Monumenta Germaniæ historica*. — Voir A. Molinier, *Les sources de l'Histoire de France*, n. 783.

J. Baudot.

RABELAIS François naquit près de Chinon vers 1483, ou selon d'autres vers 1494. En 1520, il fut ordonné prêtre au couvent de Fontenay-le-Comte. C'était un couvent de cordeliers. Rabelais y reste jusqu'en 1523. Avec la permission du pape, il passe à l'abbaye bénédictine de Maillezais, n'y peut demeurer et s'en va étudier la médecine à Montpellier. Sa vie sera désormais vouée aux aventures. On le trouve tantôt à Lyon, tantôt à Rome, tantôt à Paris, tantôt à Montpellier, tour à tour médecin, chanoine et curé. Enfin il meurt à Paris en 1553, laissant un livre qui l'a rendu immortel, *Pantagruel*. Il en avait publié la première partie, en 1533, sous le pseudonyme d'Alcofrybas Nasier; la seconde partie, *Vie inestimable du grand Gargantua, père de Pantagruel*, en 1534; le *Tiers Livre des faictz et dictz héroïques du noble Pantagruel*, en 1546; *Le Quart Livre*, en 1553, quelque temps avant sa mort; les 16 premiers chapitres du *Cinquième livre* parurent en 1562, et l'édition complète en 1564.

Ce livre a donné lieu à d'innombrables commentaires. D'aucuns y ont voulu voir une œuvre hermétique où tout est allégorie profonde, et ils ont cherché sous chaque ligne du texte des allusions mystérieuses et des enseignements de haute métaphysique. D'autres, plus sensés semble-t-il, ont suivi le conseil que Rabelais leur donnait, ils ont pris son livre comme un recueil de « matières assez joyeuses » agrémentées de malignes satires. Tant y a qu'en effet, ce qui domine dans le *Pantagruel*, c'est la farce, et c'est la satire; la farce allant jusqu'à l'obscénité et s'y vautrant, la satire ne respectant rien ni personne. Toutefois il se dégage aussi une certaine philosophie. Il est vrai que cette philosophie ne s'embarrasse ni de syllogismes ni de méthode ni de métaphysique. Son bilan idéologique est vite dressé. Il ne comprend qu'un seul principe : *Fais ce que voudras*, c'est la devise de l'abbaye de Thélème. Or cela signifie, comme il le dit, « que gens libères, bien nés, bien instruits, conversans en compagnies honnêtes, ont par nature un instinct et aiguillon qui toujours les pousse à faits vertueux et retire de vice. » C'est le pur naturalisme. La nature est bonne, ses instincts sont légitimes, ses tendances vertueuses, il n'y a qu'à suivre en tout et partout ce qu'elle nous inspire. Le mal c'est de vouloir la corriger, la réfréner, la modifier. De là sa théorie de l'éducation, qui ne vise qu'à développer les appétits physiques, intellectuels et moraux, sans autre souci que de préparer une vie joyeuse et saine. De là ses diatribes virulentes contre les ordres religieux, le célibat, les vœux, le jeûne, la pénitence, les pèlerinages, la discipline ecclésiastique, les théologiens, les gens de justice et les gens d'épée, toutes choses et toutes gens qui brident les passions, qui contrarient les instincts, qui offensent la nature, qui la jugent dépravée, qui lui imposent un joug et empêchent de mener librement joyeuse vie.

Quelle place tient la religion dans une pareille théorie? Logiquement aucune et il n'est rien de plus antichrétien en son fond que le naturalisme de Rabelais. Pratiquement il lui fait sa part, une part chichement mesurée qui l'assimile un peu à la religion naturelle des rationalistes contemporains, affublée de quelques ornements catholiques. Au fait croyait-il lui-même à autre chose qu'à la vie présente et à la bonne chère? C'est très discutable. Aussi, quelle que soit sa verve, sa prodigieuse invention verbale, son art savoureux de conteur et son génie d'écrivain, y a-t-il toujours plus à perdre qu'à gagner dans son commerce.

Léon Jules.

RACES HUMAINES. — I. La « race » en anthropologie. II. Les races humaines. III. L'unité du genre humain. IV. Les races humaines et l'eugénique.

I. La « race » en anthropologie. — Il importe tout d'abord de ne pas confondre les termes de race, de peuple, de nation, de langue, de culture ou de civilisation. Qu'entendre par « races » humaines? La race « représentant la continuité d'un type physique, traduisant les affinités de sang, représente un groupement essentiellement naturel, pouvant n'avoir et n'ayant généralement rien de commun avec le peuple, la nationalité, la langue, les mœurs qui répondent à des groupements purement artificiels, nullement anthropologiques, et ne relevant que de l'histoire dont ils sont les produits. C'est ainsi qu'il n'y a pas une race bretonne, mais un *peuple* breton; une race française, mais une *nation* française; une race aryenne, mais des *langues* aryennes; une race latine, mais une *civilisation* latine. » Boule, *Les Hommes fossiles*, 2e édit., Paris, 1923, p. 322. On entrevoit dès lors la difficulté : « La seule réalité qui se présente à nous, ce sont ces groupements humains dispersés sur toute la surface habitable du globe, auxquels on donne vulgairement les noms de *peuples*, *nations*, *peuplades*, *tribus*, etc. Nous avons devant nous des Arabes, des Suisses, des Austra-

liens, des Bochimaas, des Anglais, des Sioux, des Nègres, etc., sans savoir si ces groupes sont équivalents au point de vue du classement. »

« Ces groupements réels, palpables, représentent-ils des réunions d'individus analogues aux troupes d'animaux sauvages formées d'individus d'une seule et même « espèce » ou « variété »? ou à un troupeau d'animaux domestiques de même « race » ? Il ne faut pas être anthropologiste de profession pour répondre négativement à cette question. Ce sont des *groupes ethniques*, constitués en vertu de la communauté de langue, de religion, d'institutions sociales, etc.; ils peuvent englober des êtres humains d'une seule ou de plusieurs espèces, races ou variétés. » J. Deniker, *Les races et les peuples de la terre*, 2e édit., Paris, 1926, p. 10. Il s'agira donc d'observer sur les individus qui constituent ces groupes, certains caractères propres à établir une série de « types » analogues aux races, sous-espèces ou même espèces zoologiques; je dis analogues, car il ne semble pas que l'on puisse, quand il s'agit du genre *Homo*, parler d' « espèce », de « variété », de « race », dans le sens précis qu'on attribue à ces termes en zoologie ou en zootechnie.

« En examinant attentivement les différents « groupes ethniques » appelés communément « peuples », « nations », « tribus », etc., nous constatons qu'ils se distinguent les uns des autres surtout par leur langue, leur genre de vie et leurs mœurs; nous constatons en outre que les mêmes traits physiques se rencontrent dans deux ou plusieurs groupes ethniques parfois assez éloignés comme habitat. D'autre part, dans le sein même de la plupart de ces groupes, nous voyons presque toujours des variations de type physique si notables, que nous sommes conduits à admettre l'hypothèse de la formation de ces groupes par mélange de plusieurs unités somatologiques distinctes.

« C'est à ces unités que nous donnons le nom de « races », en prenant ce mot dans un sens très large, différent de celui qu'on lui donne en zoologie ou en zootechnie. Il désigne un ensemble de caractères somatologiques qui jadis se rencontrait dans une réunion réelle d'individus aujourd'hui éparpillés en nombre variable, dans divers « groupes ethniques », dont on ne peut plus les dégager que par une analyse délicate. » *Ibid.*, p. 16.

Il n'est fait état que des caractères « somatologiques »; pourtant, ne conviendrait-il pas de faire entrer en ligne non seulement ces caractères physiques mais encore les caractères intellectuels et moraux? « Une espèce animale n'est pas caractérisée seulement par les particularités qu'offre son organisme physique. Nul ne fera l'histoire des abeilles ou des fourmis sans parler de leurs instincts, sans montrer en quoi ils diffèrent d'une espèce à l'autre. A plus forte raison dans l'histoire des races humaines doit-on signaler ce qu'elles ont de caractéristique dans leurs manifestations intellectuelles, morales et religieuses. » A. de Quatrefages, *L'espèce humaine*, 4e édit., Paris, 1878, p. 261. Rien n'est plus exact, mais il reste entendu « qu'en abordant cet ordre de faits, l'anthropologiste n'en doit pas moins rester exclusivement naturaliste. » *Ibid.* Aussi bien, cette dernière considération suffira-t-elle « pour déterminer la valeur relative qu'on doit attribuer en anthropologie aux caractères de divers ordres. Ici comme en botanique et en zoologie, c'est aux plus persistants que revient le premier rang. Or un homme, une tribu, une population entière peuvent changer en quelques années d'état social, de langue, de religion, etc. Ils ne modifient pas pour cela leurs caractères physiques extérieurs ou anatomiques. C'est donc à ces derniers que l'anthropologiste attachera le plus d'importance, contrairement à ce que feraient à coup sûr le linguiste, le philosophe et le théologien. » *Ibid.* C'est pourquoi, pratiquement, on pourra qualifier de *races* « les groupes humains qui présentent en commun les mêmes caractères physiques, choisis parmi les plus importants : taille du corps; forme du crâne, de la face; couleur des yeux, des cheveux. » Boule, *op. cit.*, p. 323.

II. Les races humaines. — Il reste à choisir ces caractères. Chaque auteur variant suivant ses vues personnelles, les classifications sont plus ou moins arbitraires, artificielles, et diffèrent souvent très fort les unes des autres. On connaît celle de Quatrefages : races nègres, races jaunes, races blanches, races mixtes océaniennes et américaines. C'est la plus simple, et, elle n'est pas, au demeurant, plus arbitraire que d'autres plus récentes. Cf. celle de Deniker, par exemple, *op. cit.*, p. 360 sq. Artificielles surtout, les classifications qui, prenant l'aspect d'arbres généalogiques plus ou moins ramifiés, veulent être, sous l'impulsion d'hypothèses évolutionnistes, phylogénétiques. On tend à revenir actuellement à un classement purement géographique. L'on ne peut, semble-t-il, que s'en féliciter : il faut le reconnaître, « quelle que soit la méthode employée, aucune classification des races humaines ne satisfait complètement l'esprit; les auteurs ne sont d'accord ni sur le nombre de races qu'il convient de distinguer, ni sur les caractères physiques qui les définissent, ni par conséquent sur les affinités qu'elles peuvent présenter entre elles. Les races humaines ne sont pas encore assez précisées pour que l'on puisse songer à les classer d'une façon méthodique. » P. Lester, dans *L'Anthropologie*, 1926, p. 356.

Il nous suffira ici, vu notre but tout pratique, d'indiquer les races dominantes de chaque partie du monde. On ne s'étonnera pas que nous mettions largement à contribution l'ouvrage de Deniker : malgré ses lacunes, malgré les réserves qu'il appelle, l'ouvrage est désormais classique.

En Europe, trois groupes principaux : la race *nordique* (dolichocéphales blonds, de grande taille), la race *méditerranéenne* (dolichocéphales bruns, de petite taille) et la race *alpine* (brachycéphales bruns, de petite taille). Leur répartition « suit les grandes lignes de la géographie physique de notre continent, tandis qu'elle est tout à fait indépendante de la géographie politique... Le Nordique est l'homme des contrées septentrionales, au climat rude, aux horizons embrumés, aux pâles et longues nuits; le Méditerranéen, des contrées méridionales, est aussi le produit de son milieu au climat chaud, au soleil brûlant, à la vie facile; l'Alpin est le résultat d'une adaptation très ancienne aux régions montagneuses ou ingrates. » Boule, *op. cit.*, p. 329.

En Asie : « dans l'état actuel des connaissances anthropologiques, on ne peut discerner au sein des nombreuses populations asiatiques que d'une façon tout à fait générale les éléments fournis par les onze *races* suivantes : cinq races propres à l'Asie (*Dravidienne, Assyroïde, Indo-Afghane, Aïno, Mongole*) et six races qui se rencontrent aussi dans d'autres parties du monde : *Négrito, Indonésienne, Arabe, Ougrienne, Turque et Esquimau*... La race *Esquimau* est cantonnée dans le nord-est du continent asiatique, comme la race *Aïno* dans les îles de Sakhaline et de Yeso, peut-être aussi dans le Japon septentrional; tandis que la race *Ougrienne* est représentée par sa variante *Iénisséienne*. La race *Mongole* (avec ses deux races secondaires : *septentrionale* et *méridionale*) est répandue dans presque toute l'Asie; la race *Turque* est plus spécialement limitée aux régions de l'Asie centrale sans écoulement vers la mer. Les *Indonésiens* sont nombreux en Indo-Chine et dans les îles depuis le Japon jusqu'à l'archipel Asiatique; tandis que

les *Dravidiens* et les *Indo-Afghans* abondent dans l'Inde. Ces derniers se rencontrent aussi en Asie antérieure à côté des *Assyroïdes* et des *Arabes*. Quelques représentants de la race *Négrito* habitent la presqu'île Malaise et les îles Andaman; les éléments de cette race se retrouvent parmi les habitants de l'Indo-Chine et peut-être de l'Inde. » Deniker, *op. cit.*, p. 447, 448.

En Afrique, on rencontre notamment les *Arabo-Berbers*, les *Éthiopiens*, les *Négrilles* ou *Pygmées*, que, à tort ou à raison, le P. W. Schmidt tient pour les représentants d'une culture primitive (*Urkultur*), les *Nigritiens* du Soudan et de la Guinée, les *Bantous*, les *Hottentots-Bochimans*.

En Océanie, on distingue la race *Australienne*, à l'un des plus bas degrés du développement physique et culturel, remarquable par son unité et son isolement : « même les *Tasmaniens*, les plus proches voisins des Australiens, éteints aujourd'hui, avaient un type autre que ceux-ci, » *ibid.*, p. 364; les races *Indonésienne Polynésienne* et *Mélanésienne*.

Quant aux races américaines (*Esquimau*, *Nord-américaine*, *Centraméricaine*, *Sud-américaine* et *Patagonne*), leur seul caractère commun, « c'est la couleur de la peau, dont le fond est jaune. Ceci paraît être en contradiction avec l'opinion courante d'après laquelle les Américains constitueraient une *race rouge*, et cependant, c'est l'expression de la vérité. Aucune des peuplades du Nouveau Monde n'a la peau de couleur rouge à moins qu'elle ne soit peinte, ce qui arrive souvent. Même le teint rougeâtre de la peau, semblable par exemple à celui des Éthiopiens, ne se rencontre que chez les métis. Toutes les populations de l'Amérique offrent des nuances diverses de la coloration jaune; ces nuances peuvent varier du jaune brunâtre foncé au jaune olivâtre ou pâle. La couleur jaune de la peau, ainsi que les cheveux droits, communs à la grande majorité, mais non à tous les Américains, les rapprochent des races mongole et ougrienne; mais d'autres caractères, comme le nez proéminent souvent convexe, les yeux droits, les éloignent de ces races. » *Ibid.*, p. 636.

Ce sont là les principales races actuelles auxquelles viennent s'ajouter les races préhistoriques (voir art. Préhistoriques (Hommes).

III. L'unité du genre humain. — En présence d'une telle diversité, se pose le problème de l' « unité d'origine ». Toutes ces races proviennent-elles d'un seul couple humain, dont la descendance aurait, sous l'action de causes diverses, évolué en des directions diverses? c'est la solution monogénique. Proviennent-elles au contraire de plusieurs couples initiaux, ayant donné naissance à des rameaux parallèles, ceux-ci réagissant d'ailleurs réciproquement les uns sur les autres? c'est la solution polygéniste.

Les apologistes catholiques ont eu à cœur de montrer que les différences entre les races humaines n'étaient pas telles que celles-ci ne puissent descendre, toutes, d'un même couple primitif. Leur argumentation garde sa valeur et on s'y reportera avec fruit. Voir en particulier : Schmidt et Lemonnyer, *La Révélation primitive*, Paris, 1915, p. 308 sq.; Guibert et Chinchole, *Les Origines*, 7e édit., Paris, 1923, p. 408 sq.; cf. *Dict. apolog. de la foi cath.*, t. II, col. 492 sq. Du point de vue purement anthropologique, les lignes suivantes du prof. Mendes-Correa, de l'Université de Porto, méritent d'être retenues : « La dignité hiérarchique commune des différentes races humaines exprime certainement une phase parallèle d'une évolution commune, dont les adaptations communes, comme l'attitude verticale, l'habitat terrestre, la réduction de la face et de l'appareil masticateur, etc., sont, elles-mêmes, des signes très évidents. Quel inconcevable et merveilleux phénomène que celui d'une évolution convergente qui, d'après les polyphylétistes, aurait porté d'un même coup des formes animales très différentes à l'unité admirable du langage articulé, du cerveau et de la mentalité humaine! Ces réalisations complexes auraient exigé un concours de circonstances qui, dans la Nature, surgirait à peine plus d'un fois! » *La généalogie humaine et le polyphylétisme*, dans *L'Anthropologie*, 1923, p. 153.

Cela paraît fort juste, et pourtant, il importe de ne pas s'en tenir là, de ne pas s'endormir dans une sécurité trompeuse : le problème est des plus complexes. Si les ethnologues, qui étudient surtout les races actuelles, penchent naturellement vers une solution monogéniste et insistent volontiers sur l'unité fondamentale de ces races, les palethnologues sont bien plutôt frappés par les grandes différences qui séparent les races fossiles des groupes actuels : aperçoivent-ils un point de convergence, ils le reculent en un passé lointain et souvent très notablement en amont du plan proprement humain de notre lignée. Il n'est pas jusqu'à l'*Homo sapiens* qui ne leur apparaisse constitué d'éléments fort disparates.

Certains groupes, comme les Australo-Tasmaniens, semblent de très anciens rameaux, écartés très tôt du stock originel; ce sont des vestiges réduits de formes presque éteintes d'humanités.

D'autres, qui subsistent encore, sont aussi des sortes de fossiles vivants, représentant un stade humain antérieur à la différenciation des grandes races qui parvinrent en Europe dès les temps paléolithiques supérieurs de l'âge du Renne. Elles nous représentent, comme à l'état figé, les étapes de leur différenciation en grands rameaux profondément séparés; elles nous montrent l'aspect de l'humanité à une période de son élaboration encore incomplètement accomplie.

Ce sont les débris de tout un ancien monde humain que nous présentent ces petites races, aux affinités multiples avec des groupes humains plus jeunes, aujourd'hui complètement différents les uns des autres. Et ces débris nous montrent cette très ancienne humanité déjà bien complexe, aussi complexe que la nôtre, éparpillée en nombreux petits groupes le long de cette frange méridionale de l'Asie, sur les débris de ce continent de l'Insulinde aujourd'hui démantelé, où s'est poursuivie l'élaboration des races humaines du groupe de l'*Homo sapiens*, alors que vivaient encore en Europe occidentale les vieilles formes antérieures à ce type, premières émanations du même foyer de diffusion.

Là, comme sur une vaste couche de champignons, sur un mycélium général originel commun, se formèrent, en divers points, ces modulations diverses autour du type fondamental humain; et ces types, dont la diversification s'accentuait avec le temps, les séparations géographiques et les migrations dans des milieux très divers, jetaient de temps en temps des essaims dans toutes les directions, dont plusieurs, déjà bien éloignés de leur point de départ, vinrent jusqu'en Occident se substituer aux derniers descendants des races primitives.

L'ensemble de ces races très anciennes, fossiles ou vivantes, évoque moins la pensée d'un tronc, d'où des rameaux se seraient détachés à divers étages, que celle d'une touffe serrée de tiges contiguës puisant leur sève au même sol par le chevelu de racines communes.

Sur ces tiges, aujourd'hui à demi-enfouies, des rameaux divers se sont élevés, dont la frondaison épanouie a étouffé nombre de tiges primitives et les cachent à nos yeux.

Entre ces rameaux secondaires, une lutte s'est établie; maint d'entre eux s'est à son tour atrophié, ou a péri sous l'oppression d'autres plus forts; et ceux qui restent, par leur développement, par leur ampleur et leur séparation bien nette, masquent les souches modestes dont ils ont tiré leur origine certainement très lointaine.

Il est difficile de discerner, sous leur couverture, si leur point de départ s'attache au sol en des points voisins mais différents, ou s'ils sont les rameaux d'une même tige devenue indistincte. On ne peut dire facilement si leur unité vient de celle-ci, ou bien si elle réside seulement dans la communauté des racines plongeant dans un sol infrahumain, duquel se seraient élevées des tiges contiguës, dont

quelques-unes subsistent, et dont la plupart sont éteintes depuis longtemps.

Breuil, *Les primitifs actuels et préhistoriques*, 1923, p. 10.

Ce sont là les impressions d'un savant, exprimées d'un point de vue strictement scientifique. L'apologiste aurait tort d'en être surpris. Le savant dit les faits qu'il constate et les interprète suivant la méthode qui lui est propre. Monogénisme, polygénisme? S'il hésite à se prononcer, c'est que ses recherches ne le mènent *sûrement* ni à l'une ni à l'autre solution. L'apologiste peut, dans un certaine mesure et très légitimement, se libérer de ces scrupules. Libre, en lui, au théologien d'aller au delà, à l'aide des principes et des lumières qu'il tient de sa science, il en a le droit. Voir art. Homme, t. III, col. 784; mais, en lui aussi, l'anthropologue avouera simplement son ignorance, et, avec sérénité, sans trouble dans sa foi, ni crainte pour la foi des autres, il n'hésitera pas à conclure : « Peut-être, dans un avenir plus ou moins rapproché, quand on connaîtra mieux les races humaines actuelles et éteintes, ainsi que les espèces animales vivantes et fossiles les plus voisines de l'homme, pourra-t-on rechercher leur origine. Mais à l heure qu'il est nous sommes réduits aux hypothèses, sans avoir un seul fait positif pour la solution du problème. Il suffit de voir combien les opinions des savants diffèrent, quand il s agit de l origine des races de certains animaux domestiques, chien, bœuf, cheval, pour se rendre compte de la difficulté de ce problème. Et pourtant, dans ces cas, il s'agit de questions moins compliquées et mieux étudiées que celle de l'origine de l'homme. » Deniker, *op. cit.*, p. 15.

Certes, l'anthropologue se tient *en deçà* du théologien; mais si celui-ci, restant sur son terrain, délimite nettement les deux ordres d'idées (lire à ce sujet les lignes suggestives du P. Pinard de la Boullaye, *L'étude comparée des religions*, t. II, p. 14 sq.), celui-là ne pourra lui reprocher d'aller *à l'encontre* de résultats scientifiques positifs.

G. Drioux.

IV. Les races humaines et l'eugénique. — Voir l'art. Eugénique. Les eugénistes, pour qui le progrès intellectuel de l'espèce humaine est le but à poursuivre, se sont préoccupés de la question des rapports entre les noirs, les jaunes et les blancs. On se bornera ici à résumer ou à reproduire textuellement Charles Richet, *La sélection humaine*, Paris, 1919, p. 58-93.

« Souche unique ou multiple, il n'importe, écrit Charles Richet : le fait est qu'aujourd'hui, en 1912 » (l'ouvrage, publié après la guerre, avait été écrit avant), « les noirs, les blancs et les jaunes sont différents, absolument différents. Ils diffèrent par la taille, par l'intelligence, par la vigueur musculaire, par l'aptitude aux maladies, par la couleur et l'odeur de la peau, par la forme des lèvres, du nez, des cheveux, des organes génitaux, par la structure du crâne, par la disposition des circonvolutions, par le poids du cerveau, par l'anatomie de leurs muscles, par leur angle facial, par tous leurs caractères enfin, soit du corps, soit de l'esprit. »

La différence est incontestable. Mais, continue-t-on, la supériorité des blancs l'est-elle pareillement?

Dans la hiérarchie des races humaines, on doit prendre la puissance intellectuelle pour mesure de classement, les qualités du corps étant équivalentes ou à peu près. Et la puissance intellectuelle se manifeste par les sciences, la littérature et les arts, la politique, la religion, la civilisation. Dès lors, la conclusion s'impose. « Puisque le classement des races se fait par l'intelligence, puisque l'intelligence de l'homme se juge aux résultats obtenus, nous mettrons résolument tout au bas de l'échelle hiérarchique des races humaines, la race noire, incapable de penser et d'innover, impuissante à se constituer en nation; puis, au-dessus d'eux, et très loin d'eux, la race jaune, peu inventive, peu créatrice, mais brave, laborieuse, apte à une assimilation rapide; et enfin, tout à fait au-dessus des deux races, la race blanche, qui a tout fait dans le monde actuel, qui a créé une organisation sociale savante, inventé des milliers d'industries, asservi la matière et l'animal à ses volontés; conquérante, par la science, de toute notre planète. Ce ne sont ni des théories, ni des fantaisies; c'est la réalité même, avec toute son éblouissante brutalité. » Il se peut qu'un jour la race jaune et même la race noire soient les égales de la race blanche. Mais le fait, c'est que présentement, elles lui sont inférieures. Par race blanche, on entend les races blanches qui, grâce à une fusion prolongée, ont fini par constituer la race blanche européenne (*européenne* est entendu au sens large).

Veut-on obtenir « la sélection humaine »? Il faut, de toute nécessité, ne pas introduire dans la race blanche un élément qui la vicie; il faut écarter le croisement de cette race supérieure avec les races inférieures, s'opposer au métissage. « La théorie l'indique; la pratique le confirme. » « Les métis, les mulâtres, constituent une population des plus médiocres. Sauf de très honorables exceptions, ils sont vicieux, paresseux et imbéciles. »

Donc, sans anéantir ni asservir les races inférieures (M. Charles Richet, on s'en souvient, est plus impitoyable pour les nouveaux-nés anormaux), on empêchera, par des « lois universelles et inflexibles », les mariages mixtes, les mariages des blancs avec les jaunes ou avec les noirs. Qu'il y ait entre eux des « accouplements », soit. « Mais quant à sanctionner cette profanation de notre race, la société a parfaitement le droit de s'y refuser. » Voyons « plus loin que les boulevards de Paris et les hôtels de Nice. Il est de vastes régions où toute une population de médiocre intelligence est en contact perpétuel avec les blancs : toute l'Afrique, toute l'Amérique, toute l'Asie. Il faut nous défendre contre cette infiltration qui menace de nous perdre. Une législation uniforme promulguée par les grandes nations européennes nous apportera la sécurité. »

Les eugénistes, on le voit, parlent haut et clair. Mais il est infiniment probable que leur voix ne sera pas entendue. Que, ici ou là, il y ait de sages précautions à prendre, nous ne pouvons le nier. Mais l'inégalité des races humaines n'est sans doute pas si profonde que d'aucuns le proclament, et le sentiment de fraternité qui tend à rapprocher tous les hommes continuera d'inciter les « supérieurs » à hausser leurs « inférieurs » à un niveau de plus en plus élevé. Le christianisme a travaillé et ne cessera de travailler dans ce sens.

J. Bricout.

RACINE Jean naquit à la Ferté-Milon le 22 décembre 1639. Il perdit sa mère en 1641, son père en 1643, son grand-père paternel, en 1649. Il fut recueilli par sa grand'mère paternelle, Marie Desmoulins, qui le mit au collège de Beauvais. Il y demeura quatre ans, de 1651 à 1655; puis, sur la recommandation de sa grand'mère et d'une tante, religieuse à Port-Royal, il fut admis aux petites écoles de « Messieurs de Port-Royal ». Il y eut comme professeurs Nicole, Lancelot, Le Maistre de Saci et surtout le bon M. Hamon, auquel il voua une reconnaissace, une affection et une estime telles qu'il demanda, dans son testament, d'être inhumé au pied de sa fosse. Ces hommes étaient des maîtres éminents; à leur école le jeune Racine devint un humaniste accompli, versé dans les lettres grecques et latines, connaissant à fond la sainte Écriture, capable de discerner, de comprendre et de goûter la vraie beauté. Déjà il s'exerçait à la rendre comme il la sentait, mais ses forces

trahissaient son dessein : ses traductions de psaumes ou d'hymnes en vers français, les odes où il célèbre les paysages mélancoliques qui entourent Port-Royal, sont bien faibles. En 1658, il va faire sa philosophie, ou, comme l'on disait alors, sa « logique » au collège d'Harcourt. Au sortir de là, il se trouva désorienté. Ses goûts ne le portaient vers aucune carrière. Il aimait les plaisirs, la vie de cours, le commerce des gens d'esprit. Il fréquenta La Fontaine, Molière, les comédiens de la troupe du Marais, ceux de l'Hôtel de Bourgogne, et commença de se détacher de Port-Royal. Une ode qu'il fit sur le mariage de Louis XIV avec Marie-Thérèse, *La Nymphe de la Seine* (1660), eut l'heur de plaire à Chapelain, malgré ou peut-être à cause de sa médiocrité. Elle valut cent louis au poète, plus une pension de six cents livres. Mais sa famille et ses anciens maîtres de Port-Royal étaient atterrés. Ils le voyaient sur une voie où sa perte était certaine. Pour le sauver, ils l'obligèrent d'aller à Uzès étudier la théologie auprès de son oncle, vicaire général, qui promettait de lui laisser ses bénéfices Racine demeura à Uzès de novembre 1661 à juillet 1662. Il est probable que l'oncle trouva insuffisantes les dispositions de son neveu à l'état ecclésiastique, et celui-ci fut bien aise du congé qu'il lui donna de revenir à Paris. Chapelain l'accueillit à merveille. Il lui obtint une nouvelle pension de huit cents livres en 1663, plus de nouvelles gratifications pour l'*Ode sur la convalescence du roi* (1663) et *La Renommée aux Muses* (1664).

Toutefois ce n'étaient là que des essais, et bien pâles. Racine ambitionnait autre chose, il voulait devenir auteur dramatique. En 1664, il fit paraître la *Thébaïde* ou les *Frères ennemis*. Molière, qui avait donné des conseils à l'auteur, qui même peut-être avait mis la main à la pièce, la joua sur son théâtre. Le succès, sans être vif, se décida assez nettement pour encourager Racine à poursuivre son chemin. L'année suivante, il donna *Alexandre le Grand*. Ce fut un beau succès. Racine prit, aux yeux du public lettré, la mine d'un génie égal à Corneille. A ce moment, il se brouilla avec Molière et « passa, comme dit Faguet, sous la tutelle littéraire de Boileau ». Il rompit définitivement aussi avec Port-Royal. L'occasion de cette rupture fut une lettre, très dure pour les gens de théâtre, que Nicole envoya à Desmarets. Racine se sentit ou se crut visé et riposta vertement par ses deux *Lettres à un visionnaire*. La première seule parut en 1666. Boileau l'empêcha de publier la seconde. Toutes les deux pétillent d'esprit et de verve, ce sont d'admirables satires. En 1667, Racine fit jouer *Andromaque* par les comédiens de l'Hôtel de Bourgogne. La pièce ne ressemblait ni aux deux premières que Racine avait données, ni à aucune de celles que l'on représentait alors. Elle éclata comme avait fait *Le Cid* quelque trente ans plus tôt. Ce fut un étonnement général suivi de l'applaudissement enthousiaste des uns et de l'âpre critique des autres. Racine avait pris son sujet dans les *Troyennes* d'Euripide et dans l'*Énéide*, mais il l'avait traité d'une manière toute nouvelle. (Voir mon article LITTÉRATURE ET CATHOLICISME.) Surtout, et c'était là sa grande innovation, il avait substitué l'analyse de la passion à la lutte héroïque de la volonté contre des événements fâcheux. Cependant qu'on discutait ferme autour de cette nouvelle formule poétique, Racine méditait avec ses amis, La Fontaine, Chapelle et Boileau, une plaisante vengeance contre les gens de justice qui lui avaient fait perdre un procès. Ce furent *Les Plaideurs* (1668), farce bouffonne en apparence, en réalité satire mordante, âpre, cruelle, et dont la malignité était relevée de traits d'esprit très fins, d'observations justes et piquantes, d'un style étonnamment souple et nerveux. La pièce tomba à Paris, mais le roi la voulut voir à Versailles. « Il rit, la cour éclata, toute la France suivit », dit Faguet. Racine revint à la tragédie avec *Britannicus* (1669). La lutte s'engagea à fond entre les partisans du vieux Corneille, qui n'était plus il est vrai que l'ombre de lui-même, et les partisans de son jeune rival, entre l'école de 1630 et celle de 1660. Elle faillit mal tourner pour ceux-ci. Le succès fut à peu près nul, et les discussions qui suivirent la représentation envenimèrent les choses au point que, de simples rivaux, Corneille et Racine devinrent presque ennemis déclarés. Henriette d'Angleterre, dit-on, leur offrit, à leur insu, l'occasion de vider leur querelle. Elle leur demanda de composer une tragédie sur la séparation de Titus et de Bérénice. Certains historiens ont pensé que la rencontre des deux poètes sur un même sujet fut un effet du hasard, ou encore que Racine, ayant appris que Corneille avait en chantier une tragédie sur *Tite et Bérénice*, s'était empressé de travailler sur le même sujet. Tant y a que, le 21 novembre 1670, l'Hôtel de Bourgogne représentait la *Bérénice* de Racine et, le 28 novembre suivant, la troupe de Molière le *Tite et Bérénice* de Corneille. Cette fois le résultat ne fut pas douteux. La supériorité de Racine parut si écrasante qu'on n'osa même pas défendre la pièce de Corneille. Pendant cinq ou six ans, Racine fut le maître incontesté de la tragédie française. *Bajazet* (1672), *Mithridate* (1673), *Iphigénie* (1674) remportèrent d'incontestables succès. Cependant les ennemis de Racine veillaient. Ils attendaient une défaillance de son génie pour l'accabler et, comme elle ne se produisait pas, ils s'avisèrent d'y suppléer. Ils apprirent que Racine préparait une tragédie sur Phèdre. Vite ils se mirent en quête d'un auteur qui pût en composer une seconde sur le même sujet. Pradon s'offrit, Pradon fut agréé. C'était un méchant poète, mais qui fit diligence. Sa pièce parut au théâtre Guénégaud, qui avait réuni la troupe de Molière, mort en 1673, et celle du Marais, deux jours après que les comédiens de l'Hôtel de Bourgogne avaient commencé de jouer la *Phèdre* de Racine (1er janvier 1677). Ils l'avaient jouée d'ailleurs devant une salle à peu près vide. *Phèdre et Hippolyte* de Pradon fut, au contraire, furieusement applaudie. C'est que la duchesse de Bouillon avait loué les premières loges dans les deux théâtres pour les six premières représentations.

L'échec de *Phèdre* consterna Racine. Un lent travail de conversion s'achevait en ce moment dans son âme. Au fond de lui-même, il était désolé de sa brouille avec Port-Royal. Il ne se défendait ni d'estimer, ni d'admirer, ni d'aimer ses anciens maîtres, il regrettait de les avoir non seulement abandonnés — ce qui était déjà grave — mais attaqués et vilipendés quand ils étaient persécutés, ce qui lui semblait impardonnable. L'honnête Boileau l'entretenait dans ces sentiments. Il s'offrit comme médiateur entre son malheureux ami et « Messieurs de Port-Royal ». La réconciliation fut prompte et chaleureuse de part et d'autre. Racine redevint l'enfant chéri de Port-Royal et renonça au théâtre. Le 1er juin 1677, il épousa Catherine de Romanet, jeune fille modeste et pieuse, tout à fait étrangère aux choses du théâtre, et qui ne savait même pas ce qu'est un vers français. Il en eut cinq filles et deux garçons, qu'il éleva avec une attention et un soin scrupuleux. Deux de ses filles devinrent religieuses, et dans ces occasions il montra une force d'âme, une piété et une élévation d'esprit admirables. Quelques mois après son mariage, il avait été nommé historiographe du roi avec Boileau. Il remplit sa charge avec un dévouement que rendait plus absolu l'affection profonde que lui avait inspirée Louis XIV. En 1673, il avait été reçu à l'Académie française. Le 2 janvier 685, il y prononça un magnifique éloge du grand

Corneille, mort au mois d'octobre précédent et remplacé par son frère Thomas Corneille. En 1688, il revint à la poésie dramatique. Mme de Maintenon lui demanda de composer un divertissement poétique pour les demoiselles de Saint-Cyr. Il fit *Esther*. La pièce réussit à souhait et Racine, mis en goût, composa *Athalie*. Mais Mme de Maintenon craignit que ces représentations tournassent la tête de ses jeunes élèves. Elle fit jouer *Athalie* dans sa chambre devant quelques personnes seulement et sans décors. On l'imprima en 1691. Elle n'eut pas de succès. Racine composa encore quatre *Cantiques spirituels*, puis il se mit à un *Abrégé de l'histoire de Port-Royal*. Ses relations avec les jansénistes portèrent ombrage à Louis XIV. Un mémoire sur la misère du peuple que lui avait demandé Mme de Maintenon et que le roi surprit, amena une légère disgrâce, qui affligea outre mesure le cœur sensible du poète. Le roi lui rendit ses bonnes grâces, mais il était trop tard. Racine mourut, après de cruelles souffrances endurées chrétiennement, le 22 avril 1699.

Sa gloire lui a survécu, ou plutôt, elle n'a vraiment commencé qu'après sa mort. De son vivant, il fut très discuté, très combattu. Laharpe rapporte, sur la foi de Voltaire et encore en y mettant du sien , un mot de Mme de Sévigné qui n'est d'elle qu'à moitié, mais qui peint bien l'esprit de toute une coterie : « Racine passera comme le café. » Le même Laharpe conte une anecdote curieuse. « Dans certaines sociétés, dit-il, on avait établi, par forme de plaisanterie, de donner pour pénitence la lecture d'un certain nombre de vers d'*Athalie*... Un jeune officier, condamné à lire la première scène, lut toute la pièce, et la relut sur-le-champ une seconde fois; ensuite il remercia la compagnie de lui avoir donné un plaisir auquel il ne s'attendait guère. Ce petit événement qui fit du bruit par sa singularité, commença la révolution. » Jouée en 1716 pour la première fois, *Athalie* fut « applaudie avec transport ». Elle le méritait. Il n'est personne aujourd'hui qui conteste que c'est non seulement la plus belle pièce de Racine, mais la plus admirable, la plus *grande* de tout notre théâtre et de tous les théâtres. Elle réunit dans un cadre aux perspectives infinies toutes les beautés plastiques de la tragédie grecque et tout l'idéal chrétien. Comme dans les drames grandioses d'Eschyle on sent qu'un acteur invisible et tout-puissant mène les personnages, et dirige leurs actions vers un but qu'ils ignorent et qui les dépasse. Mais ce n'est plus le sombre Destin, la Fatalité aveugle et sans entrailles, c'est la Providence chrétienne, infiniment bonne et juste tout ensemble, qui punit le pécheur par son propre péché et prépare, malgré les passions humaines et en se servant de ces passions mêmes, la réalisation de ses desseins miséricordieux.

Or Racine atteint son but par des moyens très simples. Il n'y a pas d'événements extraordinaires dans sa pièce, pas de coups de théâtre préparés du dehors. Tout se passe dans l'âme des protagonistes, dans les passions qui s'affrontent, dans les volontés qui se bandent pour la lutte, dans les esprits qui s'ingénient à trouver le point faible de l'adversaire. Cette simplicité de moyens et d'action est la marque propre de Racine, elle se retrouve dans toutes ses pièces, excepté les deux premières. Jamais il ne se passe rien d'extraordinaire. Tout est connu d'avance par la fable ou l'histoire, car Racine emprunte toujours ses sujets à la fable ou à l'histoire et il n'y ajoute rien, bien différent en cela de Corneille qui multiplie les incidents et complique à plaisir les données de ses auteurs. Pourtant Racine intéresse autant que Corneille — quand Corneille est vraiment le grand Corneille — et il émeut davantage s'il excite moins l'enthousiasme. C'est qu'il parle au cœur, c'est qu'il fait vibrer étrangement toutes les fibres sensibles, au lieu que Corneille s'adresse à l'imagination, à la conscience et provoque l'émulation. Il n'est pas jusqu'au style qui ne marque la différence des deux génies. Les vers de Corneille ont la frappe brillante et nette d'une médaille, ceux de Racine ont la douceur d'un chant. Ce sont les plus harmonieux qu'on ait faits en notre langue. Ils ne manquent pas de force pourtant, et l'on trouve dans toutes ses pièces de magnifiques cris de passion, des tirades entières où la véhémence est portée à son comble, mais là même Racine sait garder la mesure et demeurer artiste impeccable.

Cette maîtrise souveraine a donné le change sur la signification de son théâtre. « Si j'avais le plaisir d'être duc et l'honneur d'être millionnaire, disait Taine, j'essayerais de rassembler quelques personnes très nobles et de grandes façons... Je leur proposerais de s'habiller comme les courtisans de Louis XIV... Je demanderais en grâce aux dames de vouloir bien parler comme à leur ordinaire, de garder toutes leurs finesses, leurs coquetteries et leurs sourires, de se croire dans un salon d'une vraie cour. Alors pour la première fois, je verrais le théâtre de Racine, et je penserais enfin l'avoir compris. » Le morceau est joli mais d'une impertinence par trop paradoxale. Que Racine ait mis quelques traits de son temps dans la composition de ses personnages, cela est l'évidence même, mais tous les auteurs de tous les temps ont agi de même sorte, et ils auraient été bien empêchés d'agir autrement. Et justement Racine est un des dramaturges qui, sous les sentiments conventionnels et les habitudes changeantes, ont atteint au plus profond de la nature humaine et le mieux discerné les ressorts éternels qui la font mouvoir. Son Hermione jalouse jusqu'au crime, son Oreste désespéré, son Andromaque dont le cœur ne bat que pour son enfant et son époux mort, Roxane qui fait l'amour un poignard à la main, Néron en qui s'éveille le monstre lubrique et sanguinaire, Agrippine ambitieuse et sans scrupules, Joad que passionne le service de Dieu, Athalie qui ne rêve que d'assouvir sa haine contre le Dieu des Juifs, tous ces personnages et tous les personnages principaux de Racine ne sont pas plus du dix-septième siècle que d'aucun autre siècle. Ce sont des personnages de tous les temps. Racine leur a seulement infusé quelque chose de la noblesse chrétienne qui était en son âme. Cela n'a compromis en rien la valeur psychologique de ses études, mais cela y a ajouté une haute valeur morale.

Et à ce propos doit-on dire que le théâtre de Racine est immoral ? On l'a dit de son temps; lui-même l'a avoué après sa conversion et a refusé constamment de réviser l'édition de ses œuvres. Beaucoup de moralistes le condamnent encore au moins à demi. Par contre Boileau le défendait énergiquement. Il me semble qu'il n'avait pas tout à fait tort. D'abord je suppose évidemment résolue la question préalable de la moralité du théâtre en général. J'estime aussi, qu'à part quelques Homais parfaitement incapables de comprendre le sublime religieux, personne ne s'avisera de contester la haute valeur d'*Esther* et d'*Athalie;* c'est certainement avec le *Polyeucte* de Corneille ce que nous avons de plus noble et de plus beau, de meilleur à tout point de vue dans notre théâtre. Pour les autres pièces, *Andromaque*, *Britannicus*, *Bajazet*, *Bérénice*, *Mithridate* et *Phèdre* — je ne parle pas des *Plaideurs* qui, de l'avis commun, sont hors de cause — il est certain que la peinture des passions y est poussée très avant, que l'amour en particulier y est représenté sous des couleurs très vives, très chaudes, séduisantes : cela ne fait pas que ces pièces soient immorales, mais cela fait qu'elles sont dangereuses pour certaines catégories de personnes. D'autre part, tout y est exprimé avec décence et les sentiments chrétiens que Racine

insuffle à ses personnages impriment à leurs actes le sens très moral du mérite ou du péché, font qu'ils apparaissent et qu'ils se confessent eux-mêmes dignes de récompense ou de peine. Je ne crois pas qu'on doive exiger davantage d'un auteur. Cette remarque vaut en particulier pour *Phèdre*, qui est, après *Athalie*, l'œuvre la plus belle, la plus émouvante, la plus puissante de Racine, et que l'on a spécialement taxée d'immoralité. Le grand Arnauld tout janséniste qu'il était n'y trouvait rien à reprendre. Je serais assez de son avis. Le sujet est scabreux, mais il est fourni par la fable, et la connaissance qu'on en a par avance comme aussi le recul des faits dans le lointain de la légende en ôtent à peu près tout scandale. Il est traité avec force mais décemment. Enfin et surtout il manifeste une loi morale importante, l'hérédité. Phèdre se plaint d'être impuissante à vaincre sa passion. Elle voit là un effet de la colère de Vénus à l'égard de sa famille. Arnauld y découvrait sans doute l'effet du péché originel mal neutralisé par une grâce trop faible; nous y pouvons discerner aujourd'hui non seulement l'effet général du péché originel, mais l'effet particulier d'une « hérédité chargée », d'une de ces « hérédités » qui produisent les maniaques, les demi-fous et les fous. En sorte que *Phèdre* ne serait pas seulement une tragédie sublime, mais une splendide leçon de clinique morale. On pourrait dire quelque chose de semblable d'à peu près toutes les autres pièces de Racine, et de ce biais l'on ferait voir assez facilement que peu de génies unirent à tant de puissance et de sûreté dans l'analyse psychologique une plus haute portée morale.

Léon Jules.

RADEGONDE (*Radegundis*). — Petite-fille de Basin, roi de Thuringe, et fille de Berthaire, Radegonde naquit vers 520. A onze ans, elle fut emmenée captive par les Francs; elle était déjà chrétienne et catholique quand le roi de Soissons, Clotaire, résolut de l'épouser après avoir assuré son éducation dans la villa royale d'Athies en Vermandois. Radegonde en ce séjour fit ses délices de la lecture des saints Livres, et mena une vie de prière : elle eut bien souhaité de se consacrer au Seigneur en gardant sa virginité, mais elle dut se rendre à la volonté de Clotaire. A la cour, elle remplit ses devoirs de reine sans négliger le service de Dieu et le soin des pauvres. Après avoir déploré la mort de son frère et subi les cruautés de son époux pendant un certain temps, elle obtint l'autorisation de le quitter, et alla demander à l'évêque de Soissons, Médard, de l'admettre au nombre des diaconesses, visita les différents sanctuaires de la région, puis se rendit au tombeau de saint Martin à Tours. Retirée dans la villa de Saix, autre domaine royal, elle y vécut en pénitente et servante des pauvres, soignant de préférence les lépreux. Épouvantée à la nouvelle que Clotaire songeait à la reprendre, elle alla fonder un monastère à Poitiers, s'y enferma avec un essaim de religieuses. Elle y fit élire pour abbesse, Agnès, l'une d'entre elles, qui reçut la bénédiction de saint Germain de Paris. Ayant eu de tout temps le culte des saintes reliques, elle en enrichit sa nouvelle fondation. Grâce à la recommandation de Sigebert et à l'appui des princes thuringiens exilés à Constantinople, elle obtint de l'empereur Justin, un fragment considérable de la vraie Croix, conservée au palais (vers 568). Mais l'opposition inattendue de Marovée, évêque de Poitiers, mit obstacle à l'entrée du précieux dépôt dans la ville. Le cortège dut stationner à Tours pendant que Radegonde avec sa communauté priait pour l'aplanissement des difficultés. L'intervention de Sigebert fit tomber cet obstacle et la relique fut solennellement introduite dans le monastère au chant du *Vexilla regis*, composé par Venance Fortunat pour la circonstance : l'anniversaire en fut célébré plus tard le 19 novembre. Le monastère, désigné dans la suite sous le nom de Sainte-Croix de Poitiers, fut placé sous la règle de saint Césaire. Ayant, à diverses reprises, éprouvé la mauvaise volonté de Marovée à l'égard de sa fondation, Radegonde fit ratifier par l'autorité royale les privilèges concédés à Sainte-Croix. Dans cette solitude, la pieuse reine accomplit, sous des apparences aimables, l'œuvre austère de sa sanctification, donnant une large part de son temps au travail des mains, pratiquant la pauvreté avec une industrie tellement ingénieuse qu'on n'en pouvait rien voir, s'imposant à elle-même de dures mortifications et une abstinence rigoureuse. Avertie de sa fin prochaine, Radegonde s'y prépara et mourut le 13 août 587. Ainsi se terminait une longue vie pleine de travaux et de mérites pendant laquelle des miracles avaient fait paraître sa sainteté.

Au commencement du IXe siècle, la crainte des invasions normandes fit transférer les reliques de sainte Radegonde au monastère bénédictin de Saint-Benoît de Quinçay, près Poitiers. Que devinrent-elles après? La chronique de Dijon rapporte que, dans cette ville, en 1001, furent découvertes les reliques de sainte Radegonde, et cependant l'abbesse de Sainte-Croix, Béliarde, retrouva ces mêmes reliques, en février 1012, dans la crypte de la sainte à Poitiers. On se demanda, à ce sujet, si la sainte Radegonde de Saint-Bénigne ne serait pas la petite sainte Radegonde de Chelles, filleule de saint Bathilde et morte âgée de sept ans. La tradition poitevine a pour elle des témoins du XIIIe siècle et des siècles suivants jusqu'à nos jours. Radegonde, invoquée dans ses litanies comme une « perle très précieuse de la France », *gemma Galliæ pretiosissima*, peut être considérée aussi comme Mère de la patrie en raison de la protection dont elle l'entoure. Sa vie a été écrite par deux contemporains, Venance Fortunat et Baudonivie.

E. de Fleury, *Histoire de sainte Radegonde, reine de France au VIe siècle et patronne de Poitiers*, Poitiers et Paris, 1843; E. Briand, *Histoire de sainte Radegonde, reine de France, et des sanctuaires et pèlerinages en son honneur*, Poitiers, 1898; R. Aigrain, *Sainte Radegonde*, coll. *Les Saints*, Paris, 1918; du même, *Vie de sainte Radegonde, reine de France*, par saint Fortunat, avec introduction, appendice et notes, Paris, 1909.

J. Baudot.

RADIOPHONIE. — Il y a, dans la radiophonie comme dans la librairie, la presse, le cinéma, le théâtre, beaucoup de mal à empêcher et beaucoup de bien à faire.

1. Certains postes émetteurs multiplient les auditions, conférences, extraits de pièces de théâtre, chansons, etc., d'un caractère nettement irréligieux ou grivois. Il serait donc bon que les sans-filistes catholiques d'un même diocèse se connussent entre eux, afin de pouvoir constituer le dossier des communications répréhensibles et organiser, s'il y a lieu, une protestation collective. C'est ce qu'on a fait à Quimper et en d'autres régions.

2. Et voici, d'autre part, ce qu'on lisait dans la *Semaine religieuse de Paris*, 1er janvier 1927 :

Une initiative apostolique : l'évangélisation par T. S. F. — La T. S. F., dont le champ d'exercice et de pénétration s'élargit sans cesse, tend de plus en plus à devenir un puissant véhicule d'idées. Chaque jour elle « radiodiffuse » à travers le monde, à des auditeurs qui se comptent par centaines de milliers, par millions, non seulement des informations diverses et des auditions artistiques, mais des discours, des allocutions, des conférences où sont abordés ou engagés les plus hauts problèmes. N'apparaît-il pas normal, ne devient-il pas nécessaire que la vérité religieuse utilise elle aussi ce puissant moyen d'atteindre les âmes et de lutter contre l'ignorance dont elles souffrent et meurent autour de nous si douloureusement?

Nul ne s'étonnera que ces pensées aient préoccupé

S. É. le cardinal Dubois, toujours soucieux de l'œuvre urgente de pénétration et d'éducation religieuse, et qu'il ait bien voulu, en conséquence, malgré les objections auxquelles on peut songer, donner son approbation à un projet qui va recevoir incessamment son exécution.

A partir du dimanche 2 janvier prochain, les auditeurs du puissant poste Radio-Paris entendront chaque dimanche, de 12 heures à 12 h. 15, une allocution religieuse prononcée par d'éminents prédicateurs, dont les noms seuls suffisent à garantir, avec l'entière sûreté de la doctrine, une parfaite adaptation de la parole évangélique à cet apostolat nouveau...

Le 15 janvier suivant, la même *Semaine religieuse* publiait, sous le titre : *Radio-sermon*, des extraits du *Courrier du Prédicateur*, établissant que le P. Lhande avait été entendu très distinctement du Nord au Midi et qu'on se réjouissait fort de voir les catholiques de France faire ce que faisaient déjà les protestants, et aussi les catholiques d'Amérique, d'Angleterre, etc.

Puis, quinze jours après, le 29 janvier, on y lisait :

S. É. le cardinal archevêque de Paris fait connaître que les autorisations générales données par l'Ordinaire de Paris aux ecclésiastiques, séculiers ou réguliers, pour la prédication ne s'étendent pas aux sermons diffusés par téléphonie sans fil.

Aucun sermon ne peut donc être donné par ce procédé, ni aucune conférence sur un sujet religieux, sans une autorisation expresse de l'Ordinaire, pour chaque cas, et sans que le texte du sermon, ou de la conférence religieuse, ait été au préalable soumis à l'Archevêché.

Ce genre de prédication est soumis, en effet, à des lois, qu'il est de l'intérêt de l'Église et du prédicateur de respecter, et qu'on ne pourrait méconnaître sans de graves inconvénients.

Les communications relatives à cet objet devront être adressées à l'Archevêché par l'intermédaire de la Direction des Œuvres.

N. B. — On a récemment conseillé aux sans-filistes catholiques de se mettre sous la protection de saint Paul de la Croix. C'est que, le 28 avril, on dit de ce saint, dans le bréviaire, 2e nocturne, 6e leçon : « Parfois, tandis qu'il prêchait, on entendit une voix céleste qui lui suggérait ses paroles et *son discours retentit jusqu'à des milliers de pas.* »

J. Bricout.

RAISON, faculté qui permet à l'homme d'atteindre le vrai. — I. Valeur de la raison. II. Accord de la raison et de la foi. III. Alliance de la raison et de la foi. IV. Limites de la raison.

I. Valeur de la raison. — Dans le plan naturel de Dieu, la raison est un des attributs de notre nature. Le premier homme ne fut-il pas fait « à l'image et ressemblance » de Dieu? Gen., I, 27. Aussi le reproche le plus cruel qui puisse lui être adressé est-il de se ravaler au niveau des « bêtes sans raison ». Ps., XLVIII, 13, 21

Subsiste-t-elle dans le plan surnaturel? Leur conception de la chute, voir Péché originel, a conduit les protestants à le nier. Dans l'Église, les jansénistes ont entretenu un semblable pessimisme, dont l'écho se retrouve chez Pascal. Mais c'est surtout au commencement du XIXe siècle, par réaction contre le rationalisme, que ce courant s'est développé. Par des chemins différents, Lamennais, Bautain, Bonnetty arrivaient à proclamer l'impuissance plus ou moins complète de la raison, particulièrement en matière de vérité religieuse, au profit de la foi. Voir Fidéisme, t. III, col. 249, 250.

L'Église, qui avait déjà revendiqué, à l'encontre de Quesnel, la possibilité d'une « connaissance naturelle de Dieu », Denzinger-Bannwart, n. 1391, a multiplié ses interventions au cours du XIXe siècle. Bautain d'abord (1835, 1840 et 1844), puis Bonnetty (1855) durent désavouer les excès de leur système, en reconnaissant les bases philosophiques et historiques du christianisme comme accessibles aux seules forces de notre intelligence. De ces énoncés concrets une proposition souscrite par les deux auteurs dégage bien la portée : « La raison précède la foi et doit nous y conduire. » Denzinger-Bannwart, n. 1626, cf. n. 1651.

Il restait à proclamer le principe général dont ces diverses censures étaient l'application. C'est pourquoi le concile du Vatican, const. *Dei Filius*, c. IV, *ibid.*, n. 1795, distingue « deux ordres de connaissance », qui procèdent, l'une de la « raison naturelle », l'autre de la foi. Autant l'Église se doit de revendiquer la place de celle-ci, autant elle se préoccupe de reserver, au préalable, les droits de celle-là.

Directement porté en vue de la connaissance religieuse, cet enseignement catholique atteint par son esprit les doctrines modernes qui annulent la valeur de la raison dans tous les ordres au profit du sentiment et de l'action. En préservant contre le fidéisme son domaine propre, l'Église barre le chemin à l'agnosticisme dans les autres branches du savoir.

Laissant à la philosophie le soin de développer les preuves qui garantissent la valeur de notre instrument rationnel, le théologien doit observer combien il répugnerait que la chute ait pu détruire ce privilège distinctif de l'être humain. Pareille ruine porterait atteinte à la Providence même de Dieu. Aussi bien cette conception pessimiste de la Réforme est-elle contraire à la tradition de l'Église, qui eut toujours du surnaturel une notion assez large pour y incorporer toutes nos facultés naturelles et les faire servir à son développement.

II. Accord de la raison et de la foi. — Reconnaître l'existence de deux sources distinctes de vérité, c'est, par là-même, s'imposer la tâche d'en montrer l'harmonie.

Le lieu-commun des incroyants est ici d'affirmer l'incompatibilité essentielle de la raison et de la foi. Ce qui peut s'entendre d'un point de vue métaphysique, en ce sens que les affirmations de la foi seraient contraires à la raison, ou bien d'un point de vue psychologique, en ce sens que l'état de libre recherche que suppose notre activité rationnelle est inconciliable avec la soumission à un donné définitif que demande la foi. Dans le premier cas, c'est plutôt telle ou telle vérité de détail, dans le second c'est le principe même de la foi qui est en cause.

Mis en présence de certaines antinomies que faisaient surgir les premiers développements de l'aristotélisme, quelques philosophes du Moyen Age pensèrent y échapper en professant un dualisme intellectuel qui permettrait d'affirmer comme vrai au nom de la foi ce qui serait démontré faux par la raison. Dans ses débuts tout au moins, le modernisme s'inspirait de la même attitude. Mais cette position a été condamnée par l'Église, au Ve concile œcuménique du Latran d'abord, Denzinger-Banwart, n. 738, puis au concile du Vatican, *ibid.*, n. 1797.

En effet, toutes les lois de notre nature imposent d'aboutir à l'unité du savoir. S'il n'est pas nécessaire que la raison démontre toutes les assertions de la foi, il est impossible d'admettre que celle-ci puisse légitimement subsister devant une démonstration contraire. Dans ce cas, l'une ou l'autre devrait être sacrifiée, et pratiquement c'est toujours la foi qui le serait. Le système de la cloison étanche ne peut se concevoir qu'à titre d'expédient momentané ou sous forme d'illogisme individuel. Mais, au regard de la logique aussi bien que de la psychologie, il ne saurait y avoir de sauvegarde pour la raison et la foi que dans la convergence de leurs méthodes et de leurs données.

Cet accord fondamental doit être *a priori* considéré comme certain, puisque la raison et la foi viennent chacune de Dieu et qu'on ne saurait admettre que le vrai puisse jamais contredire le vrai. Les conflits

entre ces deux sources de vérité ne peuvent donc être qu'apparents et provenir d'une méprise dans l'interprétation de l'une ou de l'autre, soit qu'on donne comme certitudes rationnelles de pures hypothèses, soit qu'on associe la foi à de simples opinions. Aux représentants de l'une et de l'autre incombe également le devoir de ne pas franchir les frontières de leur compétence.

Moyennant cette distinction des domaines, c'est un fait que des conflits qui parurent graves autrefois sont aujourd'hui très aisément résolus. Ainsi en sera-t-il à l'avenir des points qui peuvent encore nous sembler obscurs.

Il n'y a pas davantage opposition entre l'attitude psychologique du savant docile à sa raison et celle du croyant fidèle à sa foi. L'un et l'autre sont pareillement soumis aux droits suprêmes de la vérité. Aucun savant ne peut raisonnablement se tenir pour libre à l'égard des données fournies par les sens ou des conclusions fondamentales établies antérieurement. Il n'y a pour lui de liberté légitime que dans le renouvellement des preuves ou l'élargissement des résultats. Ainsi le croyant tient ferme aux solutions de la foi, et cet assentiment lui est d'ailleurs commandé par les principes mêmes de sa raison. Mais il garde le droit d'en éprouver les fondements et d'en réaliser une meilleure explication. Quand ces démarches aboutissent, c'est un progrès dont tout le monde recueille le bénéfice. Si elles n'aboutissent pas, c'est qu'elles étaient mal engagées, et il reste à les reprendre sur de nouvelles bases.

Ces principes abstraits se vérifient chez tous ceux qui savent allier le culte de la raison et de la foi. La solution théorique du problème sera d'autant plus facilitée que le nombre s'en révélera plus grand.

III. Alliance de la raison et de la foi. — « Non seulement, comme l'enseigne le concile du Vatican, const. *Dei Filius*, c. iv, Denzinger-Bannwart, n. 1799, il ne peut pas y avoir de désaccord entre la foi et la raison, mais elles se rendent mutuellement service. »

En principe, la raison devrait être l'éducatrice de l'humanité; mais il n'est pas difficile d'en constater l'insuffisance pratique, si elle est laissée à ses propres forces. Voir Révélation. La foi vient tout d'abord la suppléer pour l'immense multitude des simples, qui n'ont ni le temps ni les moyens d'établir sur l'usage de leur propre raison les principes de leur vie spirituelle. Pour ceux-là mêmes qui sont capables de réflexion rationnelle, la foi est un soutien utile dans leurs tâtonnements et un préservatif presque indispensable contre l'erreur. A tous elle procure le surcroît d'une élévation de l'esprit et du cœur vers un ordre supérieur de réalités.

De son côté, la raison remplit à l'endroit de la foi un rôle des plus bienfaisants. Suivant le mot de saint Paul, Rom., xii, 1, auquel se réfère le concile du Vatican, *loc. cit.*, c. iii, n. 1790, il lui appartient d'assurer à la foi la dignité, la force et la sécurité d'un « hommage raisonnable ».

A cet égard, sa première tâche est de justifier l'acte même de croire. L'Église, en effet, renonce au charme suspect d'une foi mystique, qui reposerait sur le seul sentiment. Elle veut que la démarche initiale du croyant soit toujours raisonnable et autant que possible raisonnée, voir Foi, t. iii, cl. 283-284, estimant à juste titre que le contrôle rationnel, s'il est une charge, constitue également une garantie. C'est pourquoi il y a place pour une démonstration apologétique dont la raison doit faire les frais.

Quand la foi est ainsi acceptée, l'Église admet la possibilité d'en acquérir l'intelligence. Pour les vérités naturelles qui sont la base de la révélation, la raison peut et doit aboutir à une démonstration positive : la foi n'est solide qu'à cette condition. Quant aux mystères proprement dits, la raison peut tout au moins en fournir une démonstration négative, en montrant qu'ils ne répugnent à aucune de nos véritables certitudes, voire même, avec la réserve qu'il convient, entreprendre de les expliquer. Voir Théologie.

Ainsi la raison et la foi sont appelées, dans le plan divin, à se prêter, pour le plus grand bien de l'une et de l'autre, un mutuel concours.

IV. Limites de la raison. — Pour remplir son rôle providentiel, la raison doit prendre garde de rester à sa place.

En elle-même, elle est subordonnée à l'autorité divine. Contre les philosophies prétentieuses qui voudraient l'ériger en norme suprême de toute vérité, voir Rationalisme, Pie IX a condamné la proposition suivante, *Syllabus*, n. 3, Denzinger-Bannwart, n. 1703 : « La raison humaine, sans avoir à tenir le moindre compte de Dieu, est à elle-même sa propre loi comme arbitre unique du vrai et du faux, du bien et du mal. » En conséquence, le concile du Vatican rappelle qu'elle est soumise à Dieu dont elle dépend, et, par là, tenue de s'incliner devant la révélation. Const. *Dei Filius*, c. iii, *ibid.*, n. 1789; cf. *ibid.*, can. 1, n. 1810. Poser ce principe, ce n'est pas humilier l'homme, mais le rendre au sentiment de sa contingence.

Avec la foi, la raison doit accepter l'autorité de l'Église qui en a la garde et les décisions qui en émanent dans le sens et la mesure où elle-même les impose. Voir Magistère. Il s'ensuit qu'on ne peut pas admettre une liberté absolue dans les sciences qui touchent au domaine religieux; leurs recherches doivent être conduites de manière à respecter les droits de la vérité divine. Const. *Dei Filius* c. iv, can. 2, n 1817. Cet assujétissement est d'ailleurs un bienfait, parce qu'il met la raison en garde contre la possibilité de trop graves défaillances.

Deux points ont particulièrement attiré l'attention de l'Église. A l'encontre du rationalisme théologique des écoles allemandes, elle a proclamé l'existence, dans la révélation chrétienne, de vérités irréductiblement supérieures à notre intelligence, voir Mystères, et l'immutabilité des dogmes, qui ne peuvent plus recevoir un sens autre que celui que l'Église leur a donné, voir Dogme. La raison doit donc reconnaître cette double limite par rapport à la foi : ce qui revient tout simplement pour elle à ne pas se mettre au-dessus de la parole de Dieu.

Souveraine dans son domaine, la raison n'est plus qu'une servante dans l'ordre surnaturel. Mais, à condition de ne pas quitter le rang qui est le sien, elle a un rôle à y jouer dont la foi elle-même retire le profit.

J. M. L. Monsabré, *Introduction au dogme catholique*, t. i, Paris, 1857; P. de Broglie, *Les conditions modernes de l'accord entre la foi et la raison*, Paris, 1903; G. Fonsegrive, *Le catholicisme et la vie de l'esprit*, Paris, 1899; Mgr Mignot, *Lettres sur les études ecclésiastiques*, Paris, 1908, p. 41-98, 281-324; S. Thomas, *Summa contra Gentes*, I, c. 1-9.

J. Rivière.

RALLIEMENT (Politique du). — I. Avant 1892. II. L'intervention personnelle de Léon XIII. III. Depuis 1892.

I. Avant 1892. — Dès le commencement de son pontificat (1878), le pape Léon XIII semble bien avoir pensé à mettre fin aux pernicieuses divisions politiques des catholiques français, en leur demandant d'accepter la constitution républicaine de leur pays, afin de combattre plus efficacement les lois antireligieuses dont la France chrétienne était menacée. Mais ce n'est guère qu'en 1883 qu'il se résolut à exécuter son projet, après avoir reçu la lettre du 12 mai de cette année, où le président de la République fran-

çaise, Grévy, lui disait : « Votre Sainteté se plaint avec juste raison des passions antireligieuses. Si Votre Sainteté daignait maintenir le clergé dans cette neutralité politique, qui est la grande et sage pensée de son pontificat, elle nous ferait faire un pas décisif vers un apaisement désirable. » Toutefois, comme, dans les encycliques *Nobilissima Gallorum gens* (8 février 1884), *Immortale Dei* (19 novembre 1885), *Libertas* (20 juin 1888), le pape ne donnait aux catholiques de France qu'une indication générale, en les conviant de renoncer à leurs dissensions politiques, chacun les interpréta suivant ses tendances, et les divisions persistèrent. Enfin, après l'aventure boulangiste (1888-1889), à laquelle il avait expressément refusé de prêter le moindre concours, Léon XIII se disposa à agir plus résolument.

Le cardinal Lavigerie, qui avait été légitimiste, et légitimiste militant, mais qui, dans l'intérêt de l'Église de France, était devenu républicain, avait eu, du 10 au 14 octobre 1890, plusieurs longues entrevues avec le souverain pontife, dans lesquelles fut arrêté, au moins en substance, le sens des graves paroles qu'il allait bientôt prononcer.

Le 12 novembre, à la fin d'un banquet, qu'il avait donné en l'honneur de l'escadre de la Méditerranée, l'archevêque, après avoir bu « à la marine française », ajoutait devant tous ceux qui, en Algérie, représentaient l'autorité de la France :

« Plaise à Dieu... que l'union qui se montre parmi nous, en présence de l'étranger qui nous entoure, règne bientôt entre tous les fils de la mère patrie!

« L'union, en présence de ce passé qui saigne encore, de l'avenir qui menace toujours, est en ce moment, en effet, notre besoin suprême; l'union est aussi, laissez-moi vous le dire, le premier vœu de l'Église et de ses pasteurs, à tous les degrés de la hiérarchie. Sans doute, elle ne nous demande de renoncer, ni au souvenir des gloires du passé, ni aux sentiments de fidélité et de reconnaissance qui honorent tous les hommes. Mais, lorsque la volonté d'un peuple s'est nettement affirmée, que la forme d'un gouvernement n'a rien en soi de contraire, comme le proclamait dernièrement Léon XIII, aux principes qui seuls peuvent faire vivre les nations chrétiennes et civilisées; lorsqu'il faut, pour arracher son pays aux abîmes qui le menacent, l'adhésion sans arrière-pensée à cette forme de gouvernement, le moment vient de déclarer enfin l'épreuve faite; et, pour mettre un terme à nos divisions, de sacrifier tout ce que la conscience et l'honneur permettent, ordonnent à chacun de nous de sacrifier pour le salut de la patrie.

« C'est ce que j'enseigne autour de moi; c'est ce que je souhaite de voir enseigner en France par tout notre clergé; et, en parlant ainsi, je suis certain de n'être désavoué par aucune voix autorisée.

« En dehors de cette résignation, de cette acceptation patriotique, rien n'est possible, en effet, ni pour conserver l'ordre et la paix, ni pour sauver le monde du péril social, ni pour sauver le culte même dont nous sommes les ministres... »

Le « toast d'Alger » fut un gros événement. Mais les divisions entre catholiques, journalistes, prêtres, évêques, se firent plus vives et plus bruyantes que jamais. L'Union de la France chrétienne (Chesnelong, Keller, etc.), qui se fondait alors sous le patronage du cardinal Richard, archevêque de Paris, amena quelque apaisement; mais, comme son programme était la neutralité politique et que ses chefs étaient des monarchistes, elle fut accueillie assez froidement par l'opinion.

Léon XIII va enfin parler et agir directement, ouvertement. Déjà, le 8 février 1891, il a écrit à Lavigerie : « Tout ce qu'a fait Votre Éminence répond parfaitement aux besoins du temps, à notre attente, et aux autres marques de particulier dévouement que nous avions reçues de vous »; et le cardinal en communiquant ce bref élogieux à ses fidèles, disait : « Vous l'aviez bien compris dès les premiers jours. Vous saviez que j'arrivais de Rome. Vous connaissiez les liens étroits de pensées et de sentiments qui m'unissent au souverain pontife. Vous pensiez avec raison que c'était pour répondre à ses désirs que je profitais du séjour de la flotte française à Alger pour frapper un grand coup. » Désormais le pape interviendra nettement lui-même.

II. L'INTERVENTION PERSONNELLE DE LÉON XIII. — 1° Le 17 février 1892, Ernest Judet publiait, dans le *Petit Journal*, une déclaration dans laquelle Léon XIII lui avait dit, le 14 précédent : « Je suis d'avis que tous les citoyens [français] doivent se réunir sur le terrain légal. Chacun peut garder ses préférences intimes; mais, dans le domaine de l'action, il n'y a que le gouvernement que la France s'est donné. » Trois jours après, le 20, paraissait dans les journaux religieux l'encyclique du 16 février 1892 : *Au milieu des sollicitudes*, adressée, en français, aux archevêques et évêques, au clergé et à tous les catholiques de France.

La pacification, disait le pape, est désirée des catholiques comme de tous les Français honnêtes et sensés : il y va du bien commun de la religion et de la patrie. Pour y parvenir, pour réaliser l'union nécessaire, « il est indispensable de mettre de côté toute préoccupation capable d'en amoindrir la force et l'efficacité. Ici, poursuivait Léon XIII, nous entendons principalement faire allusion aux divergences politiques des Français, sur la conduite à tenir envers la République actuelle. »

Spéculativement, « les catholiques, comme tout citoyen, ont pleine liberté de préférer une forme de gouvernement à l'autre ». Mais, *pratiquement*, tous sont tenus d'accepter le gouvernement qui régit leur pays « et de ne rien tenter pour le renverser ou pour en changer la forme ».

« Cependant, il faut soigneusement le remarquer : quelle que soit la forme des pouvoirs civils dans une nation, on ne peut la considérer comme tellement définitive qu'elle doive demeurer immuable, fût-ce l'intention de ceux qui, à l'origine, l'ont déterminée. » De nouveaux gouvernements viennent-ils à se constituer? « Les accepter n'est pas seulement permis, mais réclamé, voire même imposé par la nécessité du bien social qui les a faits et les maintient. » « Par là s'explique d'elle-même la sagesse de l'Église dans le maintien de ses relations avec les nombreux gouvernements qui se sont succédé en France, en moins d'un siècle, et jamais sans produire des secousses violentes et profondes. Une telle attitude est la plus sûre et la plus salutaire ligne de conduite pour tous les Français, dans leur relations civiles avec la république, qui est le gouvernement actuel de leur nation. »

On objecte que « cette république est animée de sentiments si antichrétiens que les hommes honnêtes et beaucoup plus les catholiques, ne pourraient consciencieusement l'accepter. » Mais Léon XIII répond par « la distinction considérable qu'il y a entre *Pouvoirs constitués* et *Législation* ». « Et voilà précisément, s'écrie-t-il, le terrain sur lequel, tout dissentiment politique mis à part, les gens de bien doivent s'unir comme un seul homme, pour combattre, par tous les moyens légaux et honnêtes, ces abus progressifs de la législation. Le respect que l'on doit aux pouvoirs constitués ne saurait l'interdire : il ne peut importer, ni le respect, ni beaucoup moins l'obéissance sans limites à toute mesure législative quelconque, édictée par les mêmes pouvoirs. »

2° Le 3 mai de la même année 1892, Léon XIII

intervient de nouveau. Tout l'épiscopat français a adhéré à l'encyclique précédente : « le pape en dit sa joie dans la lettre, écrite également en notre langue, qu'il adresse aux cardinaux français. Il constate que son encyclique « a déjà fait beaucoup de bien », et il espère qu' « elle en fera davantage encore, malgré les attaques auxquelles elle s'est vue en butte de la part d'hommes passionnés », de droite et de gauche.

Le but final à atteindre, c'est la conservation de la religion; on ne l'atteindra que par l'union. Quels seront les moyens d'assurer cette union?

Le pape le redit, pour que personne ne se méprenne sur son enseignement : « Un de ces moyens est d'accepter sans arrière-pensée, avec cette loyauté parfaite qui convient au chrétien, le pouvoir civil dans la forme où, de fait, il existe... L'intérêt commun se trouve lié à ce pouvoir, et l'on doit, pour cette raison, l'accepter tel qu'il est. C'est pour ces motifs et dans ce sens que nous avons dit aux catholiques français : Acceptez la République, c'est-à-dire le pouvoir constitué et existant parmi vous; respectez-la; soyez-lui soumis comme représentant le pouvoir venu de Dieu. »

Et Léon XIII de rappeler ce qu'il a écrit, sur l'acceptation des nouveaux gouvernements comme sur la distinction entre le pouvoir politique et la législation, l'acceptation de l'un n'impliquant nullement l'acceptation de l'autre. Il conclut : « Sur le terrain religieux ainsi compris, les divers partis politiques conservateurs peuvent et doivent se trouver d'accord. Mais les hommes qui subordonneraient tout au triomphe préalable de leur parti respectif, fût-ce sous le prétexte qu'il leur paraît le plus apte à la défense religieuse, seraient dès lors convaincus de faire passer, en fait, par un funeste renversement des idées, la politique qui divise avant la religion qui unit. Et ce serait leur faute, si nos ennemis, exploitant leurs divisions, comme ils ne l'ont que trop fait, parvenaient finalement à les écraser tous. »

3° Quelques jours après, l'Union de la France chrétienne, constituée l'année précédente, cessait de vivre. La 21e assemblée des catholiques, réunie à Paris, avait adressé au pape ses « assurances de vénération et de dévouement filial ». Chesnelong, président du congrès, reçut du cardinal Rampolla, secrétaire d'État de Sa Sainteté, la dépêche suivante (12 mai) : « Le Saint-Père a accueilli avec satisfaction les protestations d'absolu dévouement des catholiques français étroitement unis pour la défense de la liberté religieuse, et dans la ferme confiance qu'ils suivront à cet égard la conduite tracée dans ses dernières lettres, en se plaçant sur le terrain constitutionnel, il leur envoie avec une paternelle affection le bénédiction apostolique. » « Après l'encyclique du 16 février, un certain nombre des membres de l'Union, MM. de Mun, Eugène Veuillot, de Roquefeuil et Thellier de Poncheville, s'étaient retirés du comité : ils voulaient se placer sur le terrain constitutionnel ainsi que le pape le demandait. Les autres, MM. Keller, Chesnelong, Buffet, Lucien Brun, etc., désiraient garder, en face du régime établi, l'attitude de la résignation silencieuse. La dépêche du cardinal Rampolla les invitait à sortir de l'équivoque, à adhérer franchement aux directions pontificales. Ils préférèrent se retirer. « L'Union de la France chré- « tienne, déclarèrent-ils, s'était fondée sur un terrain de « neutralité politique, pour grouper autour de la dé- « fense religieuse le concours des chrétiens et de tous « les honnêtes gens, quelles que fussent leurs opinions. « Ce terrain de neutralité ne paraissant plus répondre « aux désirs exprimés par le Saint-Père, le comité de « l'Union, dont la défense religieuse était l'unique « objet, croit remplir un devoir en se séparant. » « Ce ne fut pas, certes, sans un profond déchirement, continue le P. Lecanuet, *L'Église de France sous la troisième République*, Paris, 1910, t. II, p. 541, 542, que ces vaillants catholiques, après tant de combats livrés pour la cause religieuse, se décidèrent à rentrer sous leur tente. On comprit qu'ayant toute leur vie représenté la cause royaliste, ayant combattu et souffert pour elle aux yeux de la France attentive, ils ne pouvaient, parvenus aux portes de la vieillesse, arborer un autre drapeau et se dire républicains. Puisqu'ils n'étaient plus d'accord avec leur chef suprême, puisqu'ils n'approuvaient point ses directions, puisqu'ils ne pouvaient désormais, honorablement, que pratiquer une politique dommageable et périlleuse pour l'Église, sans aucun profit d'ailleurs pour la monarchie, ils n'avaient qu'à se retirer. Ils emportèrent dans leur retraite le respect et la reconnaissance des catholiques. Les journeaux monarchistes ne manquèrent pas de dénoncer l'ingratitude romaine. Ceux-là même qui avaient mal accueilli l'Union à sa naissance, furent les plus empressés à se lamenter sur sa mort. En réalité, le Saint-Siège ne laissa passer aucune occasion de manifester la gratitude qu'il gardait à MM. Chesnelong et Keller pour leurs grands services. »

Aussi bien, Léon XIII, qui ne croyait pas possible, « dans les conditions où est actuellement la France », de « revenir à l'ancienne forme du pouvoir sans passer par de graves perturbations », savait pareillement « qu'il n'est permis à personne, sans témérité, d'imposer des limites à l'action de la Providence divine pour ce qui touche l'avenir des nations ». Il répétait, au surplus, dans la même lettre au cardinal Lecot (13 avril 1893), qu'il n'avait « jamais eu, d'ailleurs, la pensée de blesser des sentiments intimes auxquels est dû tout respect. »

III. Depuis 1892. — 1° On put espérer, à deux reprises différentes, que le gouvernement français allait répondre à la politique de Léon XIII par des dispositions bienveillantes. Sous le ministère Casimir-Périer, le 3 mars 1894, Spuller déclarait solennellement, aux applaudissements du centre et de la droite, que le temps était venu de faire régner, dans la politique générale, un « esprit nouveau ». De même, le ministère Méline (1896-1898) ramena une période d'accalmie. Malheureusement, un grand nombre de républicains, pour qui république implique laïcisme persécuteur ou, tout au moins, laïcisme areligieux, ne voulaient point désarmer; d'autre part, certains « ralliés » semblaient accepter trop pacifiquement les « lois intangibles » et fournissaient ainsi plus d'une occasion de récriminer aux monarchistes, à qui on demandait vraiment un gros sacrifice (cf. Alfred Baudrillart, *Vie de Mgr d'Hulst*, Paris, 1914, t. II, p. 269, 286). L'union ne se fit pas entre nous, et nos ennemis multiplièrent les lois iniques. Nous eûmes, notamment, les lois de 1901 et de 1904 contre les congrégations, puis en 1905 la loi de séparation. La paix religieuse par le concordat, et le concordat lui-même, disparurent entièrement.

2° Pie X avait succédé en 1903 à Léon XIII. Comme son prédécesseur, il insista sur l'union des catholiques pour la défense religieuse; mais il leur demanda bien moins que lui de se placer sur le terrain constitutionnel. Le 11 mai 1909, Keller, dans un discours fameux, *Questions actuelles* du 26 juin 1909, proclamait qu'une action énergique implique l'union de toutes les forces de la masse catholique sur « le terrain catholique, le terrain nettement, exclusivement catholique et religieux. » Ce terrain d'entente, ajoutait-il, « dépasse tous les champs clos de la politique », et « toutes les bannières peuvent venir s'y incliner fièrement, sans abdication, devant l'étendard de la croix ». Les chefs sont les évêques, « mandataires fidèles de la parole de Pierre ». « Voilà l'œuvre, s'écriait-il, à laquelle Pie X et Jeanne d'Arc

nous conviaient hier à Rome. » Plaçons-nous « sur le terrain catholique, exclusivement catholique », sans nous soucier plus qu'il ne convient du « reproche que l'on nous a fait si souvent d'être des adversaires irréductibles du pouvoir actuel, d'être des cléricaux et d'être des romains ». Or, le 19 juin suivant, le secrétaire d'État de Pie X, le cardinal Merry del Val, écrivait au susdit colonel : « Vos paroles répondent complètement aux pensées et aux désirs du souverain pontife, qui est heureux de leur donner sa pleine et entière approbation. Rien ne lui paraît plus opportun et plus pratique que d'appeler tous les gens de bien à s'unir sur le terrain nettement catholique et religieux conformément aux directions pontificales. Ce programme d'action si clair et si fécond, que déjà votre vénéré archevêque (Mgr Amette) a encouragé en termes si éloquents et si autorisés, le Saint-Père souhaite qu'il soit adopté par tous les bons Français. » On sait, en effet, que Pie X nous demandait, en toute occasion, de nous unir « sous l'étendard de la croix » et de constituer le « parti de Dieu », sans jamais, je crois, nous parler explicitement de « terrain constitutionnel ». Ses directions restèrent toujours les mêmes, à savoir, comme le répétait le cardinal Amette, en 1913 : « Que les catholiques s'unissent entre eux, sur le terrain exclusivement religieux, en dehors et au-dessus de tous les partis sans exception. » Que d'évêques à qui le saint pontife a dit : « Pas de politique! De la religion! Ma politique à moi, c'est la croix! »

3° Dans son bulletin d'octobre 1926, notre Fédération nationale catholique déclarait que, « docile aux pensées jadis exprimées par Sa Sainteté Pie X », elle « s'appliquera plus que jamais à grouper et à unir dans une organisation cohérente et disciplinée toutes les forces catholiques du pays sur le large terrain des libertés religieuses à défendre et à acquérir. » Elle ajoutait que, « conformément à la lettre et à l'esprit de ses statuts, elle ne cessera pas de promouvoir son action en dehors et au-dessus de tous les partis politiques et de toute politique de parti. »

Le cardinal Gasparri, secrétaire d'État de Pie XI, répondant au général de Castelnau, président de la Fédération, faisait ressortir l'unité et la continuité des directions pontificales sur l'attitude des catholiques vis-à-vis du pouvoir civil. Il rappelait quelques passages de la lettre de Léon XIII aux cardinaux français, que nous avons reproduits plus haut, comme aussi de la lettre du cardinal Merry del Val au colonel Keller; et il poursuivait : En parlant ainsi, Pie X, dont le cardinal Merry del Val était l'organe, « demeurait dans le sens de la ligne suivie par son prédécesseur, dont il maintenait les directions. Et, de fait, nulle part il ne suggérait l'idée que la défense de la religion dût se faire sur un terrain qui ne fut pas celui des institutions existantes. » Et c'est pourquoi, concluait le cardinal Gasparri, Sa Sainteté Pie XI a approuvé de tout cœur la déclaration de la Fédération qui répond parfaitement « aux directions tracées par le Saint-Siège aux catholiques de France, et inculquées sans interruption depuis Léon XIII, afin que, en maintenant toujours à chacun la juste liberté sur les questions purement politiques (s'agit-il même de la forme du régime), se développe et s'étende, en dehors et au-dessus de tous les partis, l'union de toutes les âmes droites pour la défense et la conquête de la liberté religieuse. »

Dans son allocution au consistoire du 20 décembre 1926, Pie XI, à propos de l'Action française, recommandait également l'union de tous les catholiques français « sur le terrain religieux », ajoutant : « Que chacun garde d'ailleurs la juste et honnête liberté de préférer telle ou telle forme de gouvernement qui n'est pas en désaccord avec l'ordre de choses établi par Dieu. » De telles exhortations, faisait-il observer pareillement, « ne s'écartent et ne diffèrent pas, en réalité, des conseils donnés par notre prédécesseur, d'immortelle mémoire, Léon XIII; les instructions de Pie X, de sainte mémoire, n'en différaient pas davantage. Pour s'en convaincre, il suffit de comparer sans opinion préconçue les actes et les textes de l'un et l'autre de nos prédécesseurs, ainsi que nous l'avons fait nous-même, et de se rappeler qu'on n'est pas obligé et qu'on ne peut répéter à tous et en toute occasion tout ce qui a déjà été dit. »

On trouvera ces actes et textes de Léon XIII et de ses successeurs dans les publications de la Bonne Presse : *Lettres apostoliques* de ces papes, *Questions actuelles*, *Documentation catholique*.

Pour l'histoire de la « politique du ralliement » proprement dite, la grande *Histoire* de Mourret et le volume précité de Lecanuet, richement documentés l'un et l'autre, peuvent suffire à la plupart de nos lecteurs.

J. Bricout.

RAMBERT *(Ragnebertus)*. — Ragnebert, dont le nom a été transformé en celui de Rambert, était, au VII^e^ siècle, fils du duc Ratbert, et officier du palais des rois francs au temps où Ébroïn était tout-puissant comme maire. Avec deux autres seigneurs, il fut impliqué dans un complot dirigé contre la vie d'Ébroïn : traduit devant un tribunal que le maire du palais voulut présider en personne, il prit une attitude très fière et dédaigna de se disculper. On ne put davantage lui arracher un aveu, sa condamnation devenait inévitable. Alors, dit le narrateur, l'évêque de Rouen intervint et obtint que Ragnebert serait seulement exilé. Ébroïn le relégua en Bourgogne, le commit à la garde d'un seigneur nommé Théodefride, qui songeait à lui conserver la vie. Mais Ébroïn envoya un ordre exprès et Ragnebert fut mis à mort (vers 675). — La *Passio Ragneberti martyris Bebronensis*, que nous venons de résumer est apparentée à celle de saint Léger : elle n'a d'après les critiques aucune valeur historique.

La mémoire de notre saint a été conservée par une abbaye construite sur le lieu de son martyre, primitivement appelé *Bebrona*, aujourd'hui Saint-Rambert en Bugey, au diocèse de Belley. Deux autres localités sont désignées sous son nom, Saint-Rambert de l'île Barbe (Rhône) et Saint-Rambert-sur-Loire (Loire).

Voir A. Molinier, *Sources de l'histoire de France*, n. 435; *Histoire littéraire de la France*, t. IV, p. 197; E. Vacandard, *Saint Ouen*, p. 278.

J. Baudot.

RANCÉ (Armand Jean Le Bouthillier de), abbé de la Trappe, né à Paris en 1625, ou peut-être le 9 janvier 1626, mort à Soligny-la-Trappe, près Mortagne, le 27 octobre 1700. Fils du président Denis Le Bouthillier, secrétaire de Marie de Médicis, filleul de Richelieu, il fut tonsuré en décembre 1635 (il n'avait pas dix ans). Il fit des études sérieuses, et rencontra Bossuet sur les bancs des écoles. Ils passèrent ensemble leur licence, et Rancé prima le diacre de Metz. Prêtre (janvier 1651), docteur en Sorbonne (août 1652), premier aumônier du duc d'Orléans, il était sur la voie des plus hautes dignités ecclésiastiques. Ses relations avec Retz et avec M^me^ de Montbazon en firent un adversaire de Mazarin. Mais la mort de M^me^ de Montbazon et celle du duc d'Orléans déterminèrent un changement radical dans sa vie mondaine et préparèrent son entrée à la Trappe de Soligny.

Les circonstances de ce grave événement sont à noter. Rancé expliqua plus tard à Saint Simon qu'il « ne bougeait pas de l'hôtel de Montbazon », qu'il était « intimement des amis de la duchesse », qu'il

rencontrait près d'elle tous les personnages de la Fronde, Châteauneuf, Mme de Chevreuse, Montrésor, tous les Importants, son compagnon de chasse Beaufort, Paul de Gondi. C'est le temps où il prend la vie de haut vol, menant grand train dans le monde, circulant avec huit chevaux de carrosse, une livrée des plus lestes, et recevant à proportion. Or, en avril 1657, Mme de Montbazon fut atteinte du pourpre; elle mourut en cinq jours. « Le deuil qu'elle portait alors comme veuve, nous dit Mme de Motteville, la rendait si belle qu'en elle on pouvait dire que l'ordre de la nature en était changé. » Rancé ne la quitta pas pendant cette terrible maladie. Il « lui vit recevoir les sacrements ». Il fut présent à sa mort. Et c'est au lendemain de ce deuil que, « tiraillé » depuis longtemps « entre Dieu et le monde », retiré sur sa terre de Véretz, il se décida à quitter le monde. Au reste sa résolution n'a rien de précipité. Mme de Montbazon meurt en 1657; le concordat que Rancé passe avec les religieux de la Trappe date de 1662. « Je vous dirai, écrivait-il plus tard, que je me suis vu comme un homme condamné à l'enfer par le nombre et par la grandeur de mes péchés et j'ai cru, en même temps, que l'unique moyen d'apaiser la colère de Dieu était de m'engager dans une pénitence qui ne finît qu'avec ma vie. » Le 13 juin 1663, il revêt, au monastère de Notre-Dame de Perseigne, l'habit de l'Étroite Observance de Cîteaux. Et en 1664, il reçoit, à la Trappe de Mortagne, la bénédiction abbatiale et la crosse.

La Trappe ne renfermait alors que six ou sept religieux pour qui la Règle ne comptait guère. Rancé ramena, bon gré mal gré, ses subordonnés à la stricte observance : travail, nourriture, prières, veilles à la chapelle et le jour et la nuit. Ce ne fut pas sans difficulté. Mais son énergique volonté vint à bout de toutes les résistances. Bientôt la Trappe devint l'idéal et le centre de la réforme monastique. Rancé fait imprimer en 1683 son traité sur *La sainteté et les devoirs de la vie monastique*. Et son œuvre s'adresse non seulement à ses moines mais aux cénobites du dehors. La réputation du réformateur attire sur lui l'attention publique. Bossuet fait jusqu'à huit visites à la Trappe. Tour à tour frappent à la porte du monastère M. de Tréville, le comte de Saint-Géran, le marquis de Lassey, le prince de Soubise, tous ceux qu'un remords tourmente. La Trappe ne doit pas accueillir les femmes; elles se dédommagent en réclamant d'un Abbé désormais célèbre des consultations qu'il leur accorde avec libéralité. Parmi ces correspondantes on cite comme les plus avides les duchesses de Liancourt, de Lesdiguières, de la Ferté, de Chaulnes, de Luynes, du Lude, de Lévis-Ventadour, les marquises de Villars, de Tourouvre, d'Uxelles, les comtesses de Grammont, de Mailly, de Mornay, Mme de la Sablière, Mlles de Vertus et de la Fayette, presque tout l'armorial. Rancé conduit Mme de Bellefonds à la Visitation et Mme d'Humières aux carmélites. C'est lui qui convertit la princesse Palatine, dont Bossuet a prononcé plus tard la magnifique oraison funèbre.

Malgré la règle du silence, Rancé parle donc, ou plutôt il écrit. En 1702, l'imprimeur Muguet publie deux volumes de ses *Lettres de piété*. Rancé est un intarissable écrivain : *Conférences ou Instructions* (4 vol.); *Réflexions morales sur les quatre Évangiles*; *Instructions sur les principaux sujets de la piété*; *Maximes chrétiennes et morales*; *Éclaircissements sur le livre de la Sainteté*; *Conduite chrétienne, adressée à son Altesse royale Madame de Guise, Règle de saint Benoît*. Il avait sa façon d'entendre la règle de saint Benoît; il proscrit les études de son monastère et prétend les proscrire de tous les monastères bénédictins. De là le *Traité des Études monastiques* que Mabillon, un maître de la critique historique, l'auteur du célèbre traité *De re diplomatica*, publia en 1691, à l'adresse de Rancé, qui riposta, mais assez faiblement, par sa *Réponse au traité des Études monastiques*. Rancé écrivit aussi contre Fénelon à l'occasion de la publication du fameux traité : *Explication des Maximes des saints* (1697).

A cette date sa santé était si ébranlée qu'il résigna ses fonctions d'abbé. Il mourut dans son monastère à l'âge de soixante-quatorze ans. Bossuet a dit de lui qu'il était « le plus parfait directeur des âmes qu'on ait connu depuis saint Bernard ».

Dom Pierre Le Nain, *La vie du R. P. dom Armand Jean Le Boutillier de Rancé*, Paris, 1715; A. Dubois, *Histoire de l'abbé de Rancé*, 2 vol. Paris, 1867; Herriot, *Le tourment de M. de Rancé*, chapitre très intéressant du volume intitulé : *Dans la forêt normande*, Paris, 1925.

E. VACANDARD.

RAOUL ou **RODULPHE** (*Radulphus*). — Fils de Raoul, comte de Quercy, il fut confié à un homme de piété, nommé Bertran, que l'on croit avoir été abbé de Solignac en Limousin; il reçut la tonsure cléricale en 825 et fut ensuite abbé d'un monastère dont le nom est resté inconnu. Élevé sur le siège de Bourges vers 840, il assista aux conciles de Meaux en 845, de Mayence en 848, de Savonières près de Toul en 859.— L'an 855, il avait couronné à Limoges, comme roi d'Aquitaine, le jeune prince Charles, fils de Charles le Chauve. Il employa son propre bien à fonder plusieurs abbayes : Dèvre (Vierzon-en-Berri), Beaulieu et Vegennes-en-Limousin. Il est le premier auquel furent donnés les titres de patriarche et primat des Aquitaines et Narbonnaises. Un continuateur de la *Chronique* d'Adon marque sa mort en 866; sa fête a lieu le 21 juin. — On a de lui une sorte d'instruction pastorale, sur le modèle du *Capitulaire* de Théodulfe d'Orléans, pour faire revivre dans son clergé l'esprit des anciens canons.

Voir *Histoire littéraire de la France*, t.v, p. 321; L. Duchesne, *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule*, t. II, p. 31.

J. BAUDOT.

1. RAPHAEL, archange. — L'intervention sur terre de ce messager céleste, l'un des sept qui se tiennent devant le Seigneur (Tob., XII, 15), nous est connue par le livre de Tobie. Sous la forme d'un beau jeune homme qui se dit être Azarias, fils du grand Ananias, il se charge d'accompagner le jeune Tobie au pays des Mèdes et de l'en ramener sain et sauf à Ninive. Il arrache le jeune homme à la voracité d'un poisson, lui recommande de conserver le cœur, le fiel et le foie que l'on pourra utiliser dans la suite, écarte le démon de Sara, fille de Raguel, que Dieu destinait au jeune Tobie pour être son épouse; il va lui-même à Ragès recevoir le montant de l'obligation et ramène Gabelus pour assister aux noces d'Ecbatane. Après le retour à Ninive, il rend la vue au vieux Tobie par l'application du fiel du poisson faite sur les yeux. C'est alors qu'il se fait connaître, invite ses protégés à la reconnaissance envers le Dieu qui l'a envoyé et vers lequel il retourne. Le nom de Raphaël, qui signifie Remède ou Médecin de Dieu, marque qu'il est invoqué spécialement pour la guérison des maladies. On le trouve inscrit au 24 octobre dans certains livres liturgiques d'Espagne sur lesquels les bollandistes aux-mêmes ne sont pas bien fixés. Benoît XV a étendu la fête de saint Raphaël à l'Église universelle.

J. BAUDOT.

2. RAPHAEL SANTI. — Fils du peintre italien Giovanni Santi, Raphaël naquit à Urbin le 28 mars 1483 et mourut le vendredi saint, 6 avril 1520. Il arrivait au moment où les recherches opiniâtres des peintres du Quattrocento avaient conquis tous les éléments de la peinture moderne; il devait les utiliser magnifiquement.

Giovanni Santi mourut en 1494; Raphaël dut alors être confié à son élève Evangélista di Pian di Meloto, puis à Timoteo Viti, élève de Francia. Il avait dix-huit ans quand il peignit le premier tableau que nous ayons de lui, le *Songe du Chevalier*, de la *National Gallery*; le *Saint Georges* et le *Saint Michel* du Louvre, peints vers 1502 et 1503, les *Trois Grâces* de Chantilly, sont aussi les œuvres d'un très jeune peintre et montrent, comme le *Songe du Chevalier*, d'exquises qualités de douceur et de charme sans faire pressentir un génie. C'est sans doute vers 1499 que l'artiste quitta Urbin pour aller à Pérouse travailler à l'école du Pérugin; on retrouve l'influence de ce maître dans le *Calvaire* des Gavari et le *Couronnement de la Vierge*, tous deux peints pour le dôme de Pérouse et conservés à la Pinacothèque vaticane.

Le Pérugin fut bientôt dépassé; tout en gardant sa grâce charmante, Raphaël acquérait de la force et de l'ampleur. Il travaillait volontiers alors avec Bernardino Betti, dit le Pinturicchio. Il peignit la *Vierge Conestabile*, un *Saint Sébastien*, l'*Ecce Homo* de Brescia, la *Marie-Madeleine* du musée Pitti, le *Sposalizio* du musée Bréra, daté de 1504, et rappelant de très près le *Sposalizio* du musée de Caen attribué parfois au Pérugin, parfois à Andréa d'Assise.

De 1505 à 1508, après un bref passage à Urbin, Raphaël vécut à Florence où il connut Michel-Ange, Léonard de Vinci, Fra Bartolommeo; il subit fortement ces influences, comme aussi celle des œuvres de Donatello. En 1507 il reçut commande d'une *Déposition de Croix* pour une chapelle expiatoire au dôme de Pérouse; et c'est en 1508 que Jules II lui confia la décoration de ses appartements au Vatican. On sait de quels immortels chefs-d'œuvre il enrichit ces chambres. Lui qui avait jusqu'alors peint surtout de petites toiles, il donna soudain sa mesure comme décorateur et fut génial. Aussi, lorsque Léon X accéda au trône pontifical, s'empressa-t-il de lui confier de nouveaux travaux. Il le chargea de surveiller les fouilles de Rome, lui donna la succession de Bramante comme architecte de Saint-Pierre, et après les *stances* lui confia la décoration des *Loges* du Vatican et les cartons des tapisseries de l'*Histoire des apôtres* destinées à la chapelle Sixtine. L'admiration soulevée par le jeune artiste était telle qu'il ne pouvait suffire aux commandes : pour Agostino Chigi, il fit la mosaïque de la *Vie des astres* au plafond de sa chapelle de Sainte-Marie-du-Peuple; pour le cardinal Babbiena, la décoration très profane d'une salle de bains dans le style pompéien; à Sainte-Marie-de-la-Paix, le modèle des *Prophètes* et des *Sibylles*; à la Farnésine, l'admirable *Galatée* et les dessins de l'*Histoire de Psyché*. Il faut citer aussi, outre un grand nombre de madones d'une ravissante suavité, les admirables et vigoureux portraits de *Jules II* (Offices), de *Léon X*, d'*Angelo* et *Maddalena Doni* (musée Pitti), le sévère cardinal conservé au Prado, le *Balthazar Castiglione* du Louvre. Obligé de se faire aider dans ses immenses travaux par ses élèves, il ne pouvait pas même surveiller toujours l'exécution de ses compositions, et l'on a douté de l'authenticité de quelques-uns de ses plus célèbres tableaux, comme la *Jeanne d'Aragon* et le *Saint Michel terrassant le dragon* du musée du Louvre.

Cette vie si intense, pleine de succès, de joie et de labeur, devait s'éteindre en pleine jeunesse. Raphaël mourut à trente-sept ans. Son tombeau s'élève au Panthéon, et sa fiancée Maria Babbiena, morte avant leur mariage, y dort près de lui.

Si l'œuvre de Raphaël est une des plus importantes qui soient tant par sa beauté que par ses incalculables répercussions sur l'art moderne, il est difficile de la caractériser d'une façon générale, car on y relève une constante évolution. Très impressionnable, il subissait profondément les influences. Les madones, par exemple, qu'il se plut toujours à peindre, même au plus fort de ses grands travaux dont il se délassait ainsi, montrent les transformations successives des types de beauté qu'il adopta. Il faut certainement tenir compte des beautés différentes des femmes qui traversèrent sa vie. L'une, Marguerite, que Raphaël aima jusqu'à sa mort, était la fille d'un boulanger, peut-être est-elle la fameuse Fornarina du Trastevere? Quant à Maria Babbiena, on croit trouver son portrait dans la *Donna Velata* du musée Pitti et dans la célèbre *Madone de Saint-Sixte*. Cependant l'évolution du type raphaëlesque se poursuit normalement selon sa carrière artistique. Les premières madones, au frais et pur parfum de mysticisme, ont des traits enfantins et menus mais un peu de fadeur. Il faut le voyage à Florence et l'influence de Vinci pour qu'apparaisse le modelé délicat de ces doux visages blonds; encore restent-ils calmes et tout étrangers au frémissement des figures de Léonard; les groupes sont d'un agencement plein de charme et, pourrait-on dire, de gentillesse; mais la Vierge qui préside aux ébats de l'Enfant et du petit saint Jean est d'une tranquillité où l'on voudrait plus de vibration. Dans la période romaine, enfin, la madone toujours délicate revêt une grâce plus expressive; ses grands yeux noirs ont un regard pensif, et ses lourds bandeaux bruns encadrent un front toujours pur mais moins enfantin; une émotion tendre, délicieuse, se dégage de ce beau visage.

Les plus connues des madones de Raphaël sont La *Vierge Conestabile* (1502)), la *Madone de Santa Antonia* (1505), la *Vierge Cowper* (1505), la *Vierge Nicolini* (1508); la *Vierge du Grand-Duc* (vers 1505) et la *Vierge au Baldaquin* (1508), toutes deux au musée Pitti; la *Vierge au chardonneret* (vers 1506) aux Offices; la *Belle Jardinière* (1507) au Louvre; la *Vierge à l'agneau* (1507) à Madrid; la *Vierge à la Prairie* (1507) à Vienne; la *Vierge Ansidei* (1507) et la *Vierge Aldobrandini* (1508) à la *National Gallery*; la *Vierge Canigiani* (1508); la *Madone Tempi* (1505) à la Pinacothèque de Munich; la *Vierge Colonna* (1507) à Berlin. Parmi celles de la période romaine, la *Vierge au diadème bleu* du Louvre (1510); la *Madone de Foligno* (1512) à la Pinacothèque du Vatican; la *Madone au rideau* (1514) de Munich; la *Madone au Candélabre* (vers 1513), la *Vierge à la chaise* (1514-1516) du musée Pitti; les projets de la *Madonna di Casa d'Alba* à Lille; la *Vierge de Westminster*, la *Vierge de Lorette*, la *Perle* (1515); la *Vierge à la rose*, la *Vierge sous le chêne*, la *Vierge au poisson* (1513) au Prado; la *Vierge du divin amour*, à Naples; la *Sainte Famille* de l'Ermitage (1508) et celle du Louvre dite *Sainte Famille de François Ier* (1518); enfin la *Vierge de Saint-Sixte*, la plus merveilleusement belle peut-être et la plus noble.

C'est surtout, on peut même dire c'est seulement au Vatican, que l'on peut apprécier dans toute son ampleur le génie de Raphaël. Il s'y révèle comme un décorateur incomparable, mais aussi comme un penseur puissant. Il est vrai que l'idée des grandes fresques des *Chambres* a été fournie sans doute par les papes Jules II et Léon X; mais cela ne diminue pas l'immense mérite du peintre qui a de si prodigieuse façon fait siennes et exprimé ces grandioses conceptions.

La première chambre décorée est celle qu'on appelle *Chambre de la Signature* parce que le pape y présidait le tribunal dit de la Signature de Grâce. Les thèmes choisis sont ceux de la Justice, de la Théologie, de la Poésie et de la Philosophie. Quatre figures de femmes les symbolisent, dans des médaillons peints au plafond. Aux angles, des allégories en camaïeu leur correspondent : le *Jugement de Salomon* correspond a *Justice*,

Adam et Ève à la *Théologie*, *Apollon et Marsyas* à la Poésie, l'*Astronomie* à la *Philosophie*. Puis un magistral développement de l'idée de justice donne le groupement de *la Force*, *la Prudence et la Tempérance* et les deux scènes de *Justinien recevant les Institutes* et de *Grégoire IX remettant les Décrétales*; la théologie devient la *Dispute du Saint-Sacrement;* la Poésie, le *Parnasse*; la Philosophie, l'*École d'Athènes*. Ce poème peint ne fut pas seulement admirable par la pensée qui l'animait, mais aussi par son exécution qui dépassait soudain tout ce que les artistes avaient jusque-là pu réaliser; les personnages ne semblaient plus groupés sur le devant de la toile, en quelque sorte sur un même plan; l'espace s'ouvrait, se peuplait, la perspective aérienne complétait la perspective linéaire; la variété et la beauté des types, la richesse et le charme des détails, surtout la vie et l'expression partout répandues, tout fait éclater le génie extraordinaire du créateur de ces fresques splendides.

La *Dispute du Saint-Sacrement* montre le ciel où, sur des nuages, règne le Christ entre la Vierge, saint Jean, les prophètes, les patriarches et les apôtres, au-dessous de Dieu le Père et au-dessus de la colombe du Saint-Esprit, au milieu des vols des anges; puis en bas, sur la terre, les évêques, les moines, les confesseurs forment un demi-cercle qui s'ouvre en profondeur, ardente demi-couronne au centre de laquelle est élevée l'hostie sainte, comme le Christ est au centre de celle que les élus forment dans le ciel.

L'*École d'Athènes* montre encore à quel point Raphaël a le sentiment de l'espace, sentiment déjà si développé chez les ombriens et que sa science toute florentine du dessin lui permet de rendre magnifiquement. Les lignes convergentes d'une profonde et puissante architecture (celle de la primitive basilique de Saint-Pierre) encadrent ici toute une foule en activité et en mesurent l'éloignement, nous rendant sensibles les moindres différences de plans. Aristote et Platon, les deux personnages principaux, s'avancent du fond du monument entre deux haies de disciples. Au premier plan, à droite et à gauche, deux cercles de figures, puis des marches que monte un jeune homme et où s'assied Diogène; des figures aisées en plein mouvement, des attitudes naturelles, augmentent l'impression de liberté et de vie.

Le *Parnasse* se compose naturellement en hauteur. Sur la colline sacrée des Grecs, parmi les oliviers argentés, Apollon règne sur les muses et les poètes : et l'on reconnaît là Virgile, Pétrarque, Dante.

Entre l'exécution de ces fresques et celle de la chambre suivante dite *Chambre d'Héliodore*, une évolution se fait sentir chez le peintre : son coloris devient plus chaud, sous l'influence sans doute du vénitien Sébastiano del Piombo. *Héliodore chassé du Temple*, la *Rencontre de saint Léon et d'Attila*, montrent des contrastes violents; la *Délivrance de saint Pierre*, des effets de lumière; la *Messe de Bolsène*, une harmonie éclatante, une ampleur, une valeur décorative et expressive inouïe; Jules II, agenouillé à l'autel, est d'une vigueur et d'une vérité saisissantes.

Puis ce fut la mort de Jules II, l'avènement de Léon X, dont l'histoire ne sépare pas le nom de celui de Raphaël qui fut son peintre et son ami. C'est pour lui qu'il fit la troisième chambre, dite *Chambre de l'Incendie du Borgo*, où sont racontés des événements du pontificat de Léon IV au milieu du IXe siècle. Elle marque une nouvelle évolution, dirigée vers la copie de l'antiquité, et perd la belle ampleur de mouvement et de vie qui resplendissait dans l'*École d'Athènes*. Il y a de beaux corps et de beaux gestes, mais la préoccupation absorbante de montrer des nus apparaît : c'est le commencement de l'*académisme*. L'exécution, d'ailleurs, fut confiée à des collaborateurs.

Dans les *Loges*, de petits tableaux exquis de naturel et de mouvement sont entourés de multiples ornements dans le goût antique, dits *grotesques*. Ces tableaux, qui parent les treize petites coupoles de la *loggia* de la cour Saint-Damase, racontent avec une simplicité émue les scènes de l'Ancien Testament; et la peinture religieuse des siècles suivants s'en est inspirée, s'en inspire encore, mais en portant jusqu'à la mièvrerie ce qui n'était que douceur et que facilité.

Quant aux splendides tapisseries tissées à Bruxelles et dont Léon X disait qu'il n'y avait rien au monde de plus superbe, elles retraçaient dans le chatoiement de leurs fils d'or l'histoire des apôtres. Des paysages pleins d'espace et de poésie, traversés de vols blancs, y sont animés de scènes émues, de gestes et de figures où la simplicité s'unit à la noblesse. Après avoir été arrachées, portées à Constantinople, puis au Louvre, elles sont revenues au Vatican, mais leurs couleurs pâlies, leurs fils d'or arrachés ne permettent guère d'apprécier leur ancienne beauté.

Raphaël fut architecte et sculpteur en même temps que peintre, quoique ce fût surtout en lui le peintre qui fût célèbre et qui exerçât une influence inégalable, Si ses projets pour Saint-Pierre, où il préconisait le plan en forme de croix latine, ne furent pas exécutés à cause de sa mort précoce, il fit aussi les plans de la chapelle Chigi à Sainte-Marie-du-Peuple; la cour Saint-Damase, au Vatican; la villa Madame et le palais Pandolfini à Florence, et Saint-Jean-des-Florentins à Rome.

En sculpture, il fit le modèle de l'*Enfant mort porté par un dauphin*, conservé à l'Ermitage de Petrograd, et ceux des prophètes Jonas et Élie de l'église Sainte-Marie-du-Peuple.

Gruyer, *Raphaël et l'Antiquité*, 2 vol.; du même, *Essai sur les fresques de Raphaël*, 2 vol.; du même, *Les Vierges de Raphaël*, 3 vol.; du même, *Raphaël peintre de portraits*, 2 vol.; Muntz, *Raphaël, sa vie, son œuvre et son temps*, Paris, 1881, nouvelle édition 1900; Gillet, *Raphaël*, dans la coll. *Les maîtres de l'art*.

Carletta Dubac.

RAPS. — I. Faits. II. Explication.

I. Les faits. — Parmi les manifestations spirites les *raps* occupent une place de première importance. On appelle ainsi des craquaments soudains, qui paraissent retentir à la surface ou dans l'intérieur d'une table ou d'un meuble, du plancher ou du sol, du plafond, des murailles, parfois quoique plus rarement sur les assistants. On trouve, d'ailleurs, ces mêmes phénomènes dans tous les récits de maisons hantées. Les spirites les attribuent à l'action des Esprits.

Leur mention se confond avec les origines mêmes du spiritisme moderne.

En mars 1848, à Hydesville, au comté de Wayne, État de New-York, deux sœurs, Margaretta Fox âgée de 14 à 15 ans, Katie agée de 12 ans, entendent des bruits et des craquements mystérieux dans la ferme où habitait la famille. Une nuit, Margaretta imagine de faire craquer ses doigts un certain nombre de fois et de demander à la puissance inconnue de répondre par un même nombre de craquements. La réponse est donnée. La mère, à son tour, demande à l'Esprit de vouloir bien indiquer, par des craquements, le nombre, de ses filles, puis leur âge respectif. Réponse exacte. Un alphabet est concerté. Le pouvoir mystérieux déclare qu'il est l'esprit de Charles Rayn, autrefois assassiné et enterré par le meurtrier dans la maison même. A Rochester, puis à New-York où la famille Fox se transporte, les communications continuent. Le bruit de ces événements se répand comme une traînée de poudre, et, de toutes parts, on s'essaie aux mêmes expériences.

Depuis, les *raps* font partie du programme des

grandes séances spirites. On les retrouve avec Eusapia Palladino et aux séances instituées par le docteur Geley à l'Institut international métapsychique. Si le spiritisme a développé et cultivé dans d'énormes proportions ce genre de phénomènes, on le signale antérieurement, avec les déplacements d'objets, dans les cas de maisons hantées. Des arrêts de divers parlements, surtout de la fin du XVIII[e] siècle, prononcent la résiliation de baux pour faits de ce genre.

II. L'EXPLICATION. — Disons que les manifestations sensationnelles obtenues par les sœurs Fox eurent un triste épilogue. — Quarante ans après les merveilles d'Hydesville, en 1888, Margaretta, devenue Mrs Kane, déclare, dans un interview rapporté par le *New York Herald*, qu'en ces séances et celles qui les ont suivies tout a été supercherie. Elle et sa sœur agissaient sur l'instigation de leur aînée qui se servait d'elles pour battre monnaie. Elle montre comment elle produisait ces bruits, par les craquements des articulations des pieds. Quelques jours après, Katie, ou Mrs Jencken, faisait les mêmes aveux. Dans une séance publique à l'Académie de Musique, de New-York, le 21 octobre 1888, un certain Richemond, habile prestidigitateur, reproduisait tous les phénomènes dits médiumniques, et Margaretta, en présence de Katie, renouvelait sa déclaration. Il est vrai qu'un an après Mrs Kane se rétractait, et Mrs Jencken en faisait à peu près de même. Toutes deux devaient mourir misérablement, victimes de l'alcoolisme.

On avouera que ce sont là de fâcheux débuts pour la véracité des *raps*. Lors même que les sœurs Fox auraient cédé, dans leur rétractation, au désir de se refaire une célébrité décadente, quel crédit méritent de pareilles aventurières? Dès 1859, un physiologiste éminent, M. Schiff, montra qu'en déplaçant par une contraction musculaire le tendon du muscle péronier latéral il pouvait faire entendre un craquement tout à fait comparable aux raps que produisent les soi-disant esprits. *Comptes rendus de l'Académie des sciences*, 18 avril 1859. D'autres procédés organiques sont possibles. Dans le cas des maisons hantées, on a remarqué que les raps et autres manifestations tiennent d'ordinaire à la présence d'une personne. Dans les séances organisées, rien ne sert de contrôler, même très exactement, le médium : à défaut d'esprits, il faudrait être assuré que celui-ci ne dispose pas de « quelque intelligence » dans la place. Myers a écrit à propos des raps : « Les spirites disent qu'il s'agit d'un phénomène très commun. Pour ma part, je puis dire qu'ayant pris part à plusieurs centaines de séances, étant tout prêt à noter le fait de raps, j'en ai entendu fréquemment en présence de médiums payés. Fréquemment j'ai entendu, quand j'expérimentais avec des amis, des craquements dans la table. Mais c'est seulement avec quatre ou cinq médiums non professionnels et dignes de toute confiance que j'ai entendu des raps incontestables, répondant aux questions assez pour amener en moi la conviction qu'il y avait une force inconnue pour les produire. » *Human Personality*, II, 454.

Sur quoi M. Charles Richet observe : « Je puis absolument confirmer l'opinion de Myers. Les craquements non intelligents sont fréquents; les raps intelligents sont extrêmement rares. Mais il s'agit de savoir si le phénomène, quoique exceptionnel, est réel. Or on ne peut douter de sa réalité. »

Sans doute, mais il s'agit encore plus de savoir quel en est l'agent. Les raps rentrent dans cette matière trouble et louche du *Spiritisme*. (Voir ce mot.) Nous formons avec Charles Richet le vœu qu'au lieu de se lancer dans des manifestations théâtrales, on veuille bien s'appliquer à étudier scientifiquement ce phénomène élémentaire. D'autant que si l'on arrivait à prouver sans conteste qu'un *rap* a été produit par un Esprit désincarné, on aurait quasi tout gagné.

Herbert Thurston, *The Month*, February 1920, p. 122-136; Lucien Roure, *Le Merveilleux spirite*, Paris, 1922, chap. I[er]; Charles Richet, *Traité de Métapsychique*, 2[e] édit., Paris, 1923, p. 28-32, 578-585.

Lucien ROURE.

RASKOL, mot russe qui signifie schisme et qui désigne des chrétiens séparés de l'orthodoxie russe moins pour des raisons de dogme que pour des questions de cérémonial et de liturgie. Eux-mêmes se donnent les noms de *vieux-ritualistes* et de *vieux-croyants* (*starovières*). Leur séparation de l'Église officielle se produisit en 1654, quand le patriarche Nikon entreprit de réviser les versions de la Bible et de réformer la liturgie. Traités de *raskolniks*, c'est-à-dire de schismatiques, ils se propagèrent néanmoins dans toute la Russie et résistèrent à toutes les tentatives faites pour les ramener à l'Église officielle. Privés d'unité hiérarchique, ils ont d'ailleurs suivi les tendances les plus opposées, les uns s'efforçant de vivre selon les lois du christianisme primitif, les autres tombant dans un grossier fanatisme. Le P. Raymond Janin, *Les Églises orientales et les rites orientaux*, Paris, 1922, p. 264, assure qu' « ils doivent être au moins vingt millions ».

René HEDDE.

1. RATIONALISME, système qui exagère le rôle de la raison aux dépens de la foi. — I. Exposé. II. Histoire. III. Appréciation.

I. EXPOSÉ DU RATIONALISME. — Ayant le privilège de posséder la raison, l'homme a le droit de se fier à elle pour atteindre le vrai. Mais l'excès commence quand on veut en faire la source unique de toute vérité et, par voie de conséquence, écarter comme inacceptables les prétentions de la foi. Cette doctrine, qu'on désignait autrefois sous le nom générique de naturalisme parce qu'elle implique l'élimination du surnaturel, s'appelle plus proprement le rationalisme, à cause de la confiance exclusive qu'elle accorde à la raison.

Le rationalisme comporte un aspect négatif, savoir l'hostilité à tout ce qui dépasse nos capacités rationnelles. De ce chef, ce terme totalise la somme des oppositions que la foi chrétienne rencontre sur son chemin. Le christianisme, en effet, enseigne des mystères et comprend tout un système du monde religieux, qui sont acceptés par les croyants comme autant de vérités divines, mais, au contraire, rejetés par les autres comme irrationnels. Il s'appuie sur une histoire et des livres où nous lisons le récit des interventions de Dieu en sa faveur, mais que ses adversaires prétendent dépouiller de leur transcendance. Suivant qu'il s'applique à l'un ou à l'autre de ces domaines, le rationalisme est philosophique ou biblique.

En réalité, ce n'est là que son aspect le plus superficiel. Car ces mêmes négations peuvent procéder de systèmes qui n'ont rien de spécifiquement rationaliste, tels que le scepticisme de toujours ou l'agnosticisme subjectiviste d'aujourd'hui. Le véritable caractère du rationalisme, c'est d'être un dogmatisme, dont la raison humaine serait le seul principe et le suprême critérium.

De là découle normalement, à l'égard du christianisme, une attitude d'incroyance, soit qu'on le condamne comme absurde, soit seulement qu'on le dédaigne comme superflu ou qu'on l'abandonne comme périmé. Il peut d'ailleurs arriver que le théisme et le spiritualisme philosophiques soient emportés par le même mouvement : l'ancien déisme les retenait encore comme rationnels, tandis que le moderne positivisme ne leur reconnaît plus cette valeur.

Mais il y a place aussi pour un rationalisme croyant, celui des théologiens qui estiment pouvoir démontrer par la raison les enseignements de la foi et, dès lors, professent, plus ou moins consciemment, la primauté de celle-là. Par rapport au rationalisme absolu, celui-ci a reçu le nom de semi-rationalisme ou rationalisme modéré.

II. Histoire du rationalisme. — Dans son fond, le rationalisme est une tendance aussi vieille que l'humanité. Il est à la racine de l'hostilité pratique à laquelle se sont heurtées de tout temps les diverses religions et il forme le principe latent des philosophies négatives, telles que le matérialisme ou l'épicuréisme, qui voulurent fermer à l'esprit humain les avenues de l'au-delà.

Parce qu'il imposait à la raison de plus lourdes charges, le christianisme devait fatalement provoquer une réaction de sa part. Son empire sur les intelligences fut longtemps assez fort pour y maintenir le règne incontesté de la foi : dans les temps patristiques et au Moyen Age, on trouve bien des hérésies ou des hardiesses philosophiques suspectes, mais pas de rationalisme proprement dit. L'avènement de celui-ci caractérise les temps modernes.

En ramenant le culte de l'antiquité, la Renaissance fit surgir une forme de pensée et de vie que certains esprits allaient mettre en concurrence avec le christianisme traditionnel. D'où le courant émancipateur qui naît dans l'Italie du XV^e^ siècle et se développe ensuite à travers tous les pays européens. Les « libertins » que combattirent Pascal et Bossuet, les « esprits forts » que raille La Bruyère étaient de vrais rationalistes. Mais il ne s'agissait guère encore que de négations propres à favoriser l'impiété ou la liberté des mœurs.

Avec le déisme anglais du XVII^e^ siècle allait se constituer une doctrine qui opposerait systématiquement à la foi la souveraineté de la raison. La critique du surnaturel chrétien en forme la base; mais cette œuvre négative est complétée par un programme positif, où la morale et la religion naturelles, parce que seules « raisonnables », sont substituées à l'ancienne foi. Or cette conception a dominé l'opinion française au XVIII^e^ siècle, avec Voltaire et l'Encyclopédie qui en représentent les parties agressives, tandis que Rousseau en vulgarise les affirmations. Elle atteint son apogée en Allemagne avec le mouvement de l'*Aufklärung* et trouve sa meilleure expression théorique dans l'ouvrage de Kant : *La religion dans les limites de la raison* (1793).

C'est alors que des théologiens catholiques conçurent l'ambition de battre le rationalisme sur son propre terrain, en montrant que le christianisme était susceptible d'une démonstration strictement rationnelle. A cette tentative audacieuse se vouèrent G. Hermès (1775-1831) et A. Günther (1783-1863), qui firent largement école dans tous les pays de langue allemande.

Le rationalisme anti-chrétien du XVIII^e^ siècle se survit au XIX^e^, où Jules Simon se fait encore le théologien du déisme dans *La religion naturelle* (1865). Mais il ne tarde pas à faire place, avec Renan et Taine, au positivisme agnostique ou incroyant.

De plus en plus, d'ailleurs, la spéculation philosophique s'accompagnait de science positive. A peine ébauchée au XVIII^e^ siècle, la critique biblique s'est développée au XIX^e^, en attendant que lui viennent en aide l'histoire des dogmes et l'histoire des religions. Le plus souvent ces diverses sciences puisent leurs principes dans le rationalisme et tendent à en accréditer les conclusions.

III. Appréciation du rationalisme. — Quelle que soit la forme qu'il revête, le rationalisme est l'antithèse de la révélation chrétienne. Non pas que celle-ci soit contraire à la raison; mais, sous peine de n'être plus qu'un vain mot, il faut admettre qu'elle la dépasse par son origine et son contenu.

Aussi l'Église n'a pas cessé de faire front contre un système qui est la source de toutes les erreurs modernes. Longtemps elle s'est contentée pour cela des affirmations incluses dans l'exercice de son magistère ordinaire. Mais Pie IX a voulu frapper le rationalisme anti-chrétien d'une réprobation directe. Voir son allocution *Singulari quidem* du 9 décembre 1854, Denzinger-Bannwart, n. 1642-1648, et les premières propositions du Syllabus, *ibid.*, n. 1701-1707. Le Concile du Vatican en vise le principe en proclamant les droits de la révélation et de la foi. Const. *Dei Filius*, c. II-III, *ibid.*, n. 1785-1789.

Plus dangereux était pour des croyants le rationalisme théologique. Aussi Grégoire XVI a-t-il condamné les doctrines de G. Hermès (1835), *ibid.*, n. 1618-1621. Condamnation reprise par Pie IX (1846), *ibid.*, n. 1634-1639, puis étendue aux erreurs de Günther (1857), *ibid.*, n. 1655-1658, et de Frohschammer (1862), *ibid.*, n. 1666-1676. Le concile du Vatican s'en est encore souvenu lorsqu'il affirme l'existence de mystères dans le christianisme et l'immutabilité des dogmes. Const. *Dei Filius*, c. IV, *ibid.*, n. 1795 et 1800; cf. n. 1816-1818.

En prétendant tout réduire aux limites de l'entendement humain, le rationalisme fait preuve d'une grande étroitesse intellectuelle et d'un intolérable orgueil. Ce n'est pas à la foi seulement, mais à la raison elle-même qu'il fait tort.

P. de Broglie, *Les relations entre la foi et la raison*, Paris, 1903; I.-L. Gondal, *Mystère et révélation*, Paris, 1905; F. Vigouroux, *Les Livres saints et la critique rationaliste*, Paris, 4^e^ édit., 1901-1902.

J. Rivière.

2. RATIONALISME (Son histoire avant la Révolution française). — L'incrédulité avait eu au Moyen Age ses représentants, mais en petit nombre et isolés. A la suite de la révolte que le protestantisme avait soulevée contre le dogme catholique, nombre d'esprits s'attaquèrent, dès le XVII^e^ siècle, à la *religion* révélée tout entière et à toute idée de surnaturel.

1. C'est en Angleterre que se remarque d'abord ce mouvement intellectuel. Déjà lord Herbert de Cherbury (mort en 1648) avait défini les principaux points d'une religion naturelle, affranchie de la révélation : 1° la foi en Dieu; 2° le culte de la divinité; 3° Comme pratique religieuse, la piété envers Dieu; 4° en morale, le repentir des fautes commises et l'amélioration de la conduite; 5° la foi en la récompense du bien et au châtiment du mal dans l'autre vie. Cette conception sourit à beaucoup d'esprits mal pondérés, qui l'adoptèrent; mais elle provoqua de sérieuses critiques et réfutations, parmi lesquelles il convient de citer *The credibility of the Gospel History*, en douze volumes (1727-1755), de Lardner.

Le déisme, ainsi défini, reçut aussi le nom de « libre pensée ». Il compte parmi ses partisans les plus connus, au XVII^e^ siècle, Th. Hobles (mort en 1679); au XVIII^e^ siècle, le comte Shaftesbury († 1713), Collins, Tindal, auteur du *Christianisme aussi ancien que la création* (1720), Morgan, lord Bolingbroke († 1751), et surtout deux philosophes avérés, Jean Locke († 1704) dont le système sensualiste était en opposition avec le christianisme, encore que l'auteur ne lui fût pas personnellement hostile, et David Hume († 1776), qui pensait que les recherches philosophiques au sujet de la religion aboutissent au doute.

La franc-maçonnerie fournit bientôt un centre de ralliement aux libres penseurs. En 1717, les francs

maçons se réunissent en une grande loge à Londres. Un ecclésiastique anglais, Anderson, leur donna une constitution telle qu'en pouvait dicter un partisan déterminé du déisme. Cf. Deschamps et Claudio Jannet, *Les sociétés secrètes et la société*, 3 vol., Paris, 1882.

2. En Allemagne, le premier adversaire notoire de la religion chrétienne et de l'Évangile, du « Coran chrétien », comme il l'appelle, fut Mathias Knutzen, du Holstein. Il s'efforça (vers 1672) de constituer un parti des « consciencieux », *conscientiarii*. Au XVIII[e] siècle, ses disciples firent école. En 1735, Edelman, dont tous les ouvrages tendent à représenter le christianisme comme un produit de l'ignorance et l'effet de la supercherie des prêtres. Reimarus († 1768) écrit bientôt après, à Hambourg, les *Fragments de Wolfenbuttel* que publia Lessing. L'auteur y attaque toute la révélation et s'attache à contester particulièrement la résurrection du Christ. C'est le temps où le roi de Prusse, Frédéric II (1740-1786) s'entoure de « libres penseurs » français; où Lessing, Gœthe et Schiller mettent leur talent au service des idées nouvelles, qui finissent par prévaloir sur les idées religieuses. La *Bibliothèque générale allemande* (sorte d'*Encyclopédie*) fondée par Nicolaï, libraire à Berlin, devint le principal organe des rationalistes. Les théologiens protestants eux-mêmes se laissent entraîner par le courant. Il fallut publier en Prusse l'édit de religion de Wöllner (1788), pour prescrire aux prédicateurs de conformer leur enseignement aux formules des Confessions de foi. Édit qui ne fut d'ailleurs pas appliqué ou tomba vite en désuétude; après une épreuve de dix ans, il dut être retiré. Dans le pays du protestantisme le rationalisme triomphait.

3. Le mal se répandit jusque dans les régions catholiques de l'Allemagne. Le zèle impétueux de réformateur déployé par Joseph II avait préparé le terrain en Autriche. En Bavière, le professeur Weishaupt fonda à Ingolstadt (1775) la société des « Illuminés », dont le nom dit assez l'esprit. Et quoique le gouvernement eût bientôt supprimé l'association (1785), il ne put étouffer les aspirations qui l'avaient fait naître. Tout le reste de l'Allemagne vit se manifester sous des formes diverses l'esprit nouveau. Parmi les trois évêchés rhénans et à Würtzbourg, ce fut surtout dans les universités qu'il se révéla. Notons parmi les théologiens Isenbiehl et Blau à Mayence, Hedderich et Schneider à Bonn. Ce dernier se mit plus tard au service de l'évêque constitutionnel de Strasbourg, puis se jeta à corps perdu dans le mouvement révolutionnaire et mourut sur l'échafaud (1794). Enfin signalons, à Würtzbourg, un auteur dogmatique, F. Oberthur, écrivain fécond, éditeur des *Opera polemica sanctorum, Patrum*, et un historien ecclésiastique, François Berg.

4. Il s'était formé en France, dans les dernières années du règne de Louis XIV, un parti de « libertins » et d'incrédules, à qui la crainte du roi imposait seule quelque retenue. C'est pour eux que La Bruyère avait écrit son chapitre, d'ailleurs assez faible, des « esprits forts ». L'avènement de Louis XV et la régence de Philippe d'Orléans permirent aux libertins d'étaler leurs désordres, aux incrédules d'attaquer, avec une certaine liberté, le christianisme et l'Église. Le progrès des sciences leur fournissait des armes neuves que la philosophie et la raison émancipée devaient tourner avec succès contre la religion chrétienne.

Le deux précurseurs des philosophes furent Fontenelle et Bayle. Fontenelle (11 février 1657-9 janvier 1757), écrivain élégant et précieux, donna, dans ses *Entretiens sur la pluralité des mondes*, le premier ouvrage de vulgarisation scientifique. Ses *Éloges des Académiciens* renferment un exposé clair de théories philosophiques ou scientifiques très subtiles. Il travaille à donner à la langue française les qualités qui en font un merveilleux instrument de propagande. Bayle (1647-1706) prélude par son *Dictionnaire historique et critique* au doute et aux négations les plus hardies du XVIII[e] siècle. Son scepticisme ne lui avait permis de s'arrêter à aucune des religions qu'il traversa successivement. Le « Que sais-je? » de Montaigne lui servait en quelque sorte de devise. Les philosophes qui l'ont suivi ont largement puisé dans son œuvre et longuement développé les objections qu'il avait ingénieusement recélées dans les notes de son livre.

En 1712, paraissaient les *Lettres persanes* de Montesquieu. L'ouvrage eut un très grand succès; il contenait la satire de la société et des institutions du temps; il ne respectait ni la religion ni la morale. C'était la première fois que l'on traitait des choses sérieuses avec frivolité. On s'étonne qu'un auteur qui devait donner l'*Esprit des lois* (1748) se soit livré à un jeu aussi malsain. Les *Lettres anglaises* de Voltaire (1734) révèlent un même esprit d'irréligion. Déjà connu par des tragédies, par divers poèmes et par l'*Histoire de Charles XII*, Voltaire commence alors ses attaques contre l'Église. Il avait fréquenté en Angleterre (1726-1729) les déistes Bolingbroke et autres auxquels il emprunta, en partie du moins, les idées religieuses ou plutôt irréligieuses qu'il développa dans la suite. Avec la magie de son style clair et limpide, il devait répandre en France et ailleurs les doctrines de ses maîtres.

Tandis que Voltaire, d'abord à Cirey, puis à Berlin, se livrait à l'étude des sciences ou de l'histoire, d'autres écrivains français entraient en lice contre l'Église. Diderot (1713-1784), après avoir penché vers le théisme, publia en 1749 la *Lettre sur les aveugles, à l'usage de ceux qui voient*, où il en vient à l'athéisme pur : il fut le principal artisan du grand ouvrage de l'*Encyclopédie* (28 vol. in-folio), dont les deux premiers volumes parurent en 1751 et les derniers en 1772 : œuvre singulièrement inégale, que d'Alembert appelait « un habit d'Arlequin où il y a quelques morceaux de bonne étoffe et trop de haillons », l'Encyclopédie ne vise, quant à la religion, qu'à ruiner l'autorité du dogme. Les principaux collaborateurs de Diderot furent d'Alembert (1717-1783), célèbre mathématicien, Condillac, philosophe sensualiste, et le fermier général Helvétius (1715-1771). Buffon, Voltaire et Montesquieu y écrivirent quelques articles. Helvétius s'y montre un des athées les plus hardis et un des matérialistes les plus avérés. Aussi, son livre *De l'esprit*, paru en1758, fut-il condamné par la Sorbonne et par l'archevêque de Paris; et le pape Clément XIII, par un bref du 31 janvier 1759, le frappa comme un « ouvrage subversif non seulement de la doctrine chrétienne, mais encore de la loi et de l'honnêteté naturelle ». Le baron d'Holbach n'était pas mieux inspiré dans son *Système de la nature*, où l'auteur s'en prend si ouvertement à la religion, à l'autorité, à la morale, qu'il fut blâmé même par les rationalistes attardés dans le déisme. Son livre était cependant dépassé par l'*Homme-machine* de La Mettrie (1748).

Deux hommes émergent entre tous parmi les adversaires du catholicisme au XVIII[e] siècle, Voltaire et Rousseau. Nous avons déjà rencontré Voltaire à l'école des rationalistes anglais. Après un long séjour à Berlin, où la fréquentation de Frédéric II ne pouvait qu'aviver son irréligion, il montra un acharnement inlassable à combattre le christianisme. Il vivait, à Ferney, à l'abri des attaques et se sentait soutenu par l'opinion publique, travaillée par les encyclopédistes. En 1756, il publie son *Essai sur les mœurs*, œuvre qui n'est pas sans mérite mais où éclate cet esprit effréné d'un philosophe incapable de comprendre les idées de patrie et de religion. Ses mémoires pour la réhabilitation de Jean Calas et de Sirven (voir les art. CALAS et SIRVEN) lui valent la réputation d'un apôtre

de la tolérance. Mais son *Dictionnaire philosophique* étale les idées les plus contraires à la tolérance de la religion catholique. Sa correspondance, à cette époque, contient mille affirmations de sa haine pour le christianisme. On connaît son mot d'ordre : « Écrasez l'infâme! » Depuis son séjour à Berlin, il était devenu d'un cynisme révoltant et traitait ses ennemis et ses critiques aussi brutalement que la religion chrétienne. Sa correspondance, qui est pourtant son œuvre la plus attachante, est déparée par une série de lettres grossières. Lorsqu'il rentra à Paris en pleine possession de sa royauté littéraire, on oublia tous ses défauts pour ne voir que son génie et on lui fit un accueil enthousiaste. Il mourut bientôt après (30 mai 1778). Les versions les plus bizarres et les plus contradictoires ont couru sur sa mort ; il semble qu'il ait en ses derniers moments fait profession de foi catholique. Mais le mal que firent ses ouvrages sévit encore redoutablement pendant la première partie du XIX^e^ siècle. Aussi, quand il fut question, à la Chambre française, en 1874, de célébrer officiellement le deuxième centenaire de sa naissance, l'évêque d'Orléans, Mgr Dupanloup, s'empressa-t-il de protester et parla contre le mauvais patriote que fut Voltaire, avec tant d'éloquence qu'il fit avorter le projet.

Rousseau (1712-1778) travailla à la même œuvre de destruction que Voltaire et les encyclopédistes, mais d'une manière différente. Le philosophe génevois vécut dans un milieu protestant, dont il garda toujours l'empreinte. Il est déiste. Sa religion — car il garde un sentiment religieux — est la religion naturelle. Sa profession de foi est devenue célèbre sous le nom de « Profession de foi du vicaire savoyard » (livre IV de l'*Émile*, 1761). Son déisme est sincère; il a sa source dans une âme profondément émue devant le spectacle des beautés de la création. Rousseau n'avait pas le cœur sec de Voltaire, contre lequel il a éloquemment plaidé la cause de la Providence. Il ne croit pas à la révélation, mais il n'éprouve pas, pour le christianisme, la haine aveugle et furieuse de Voltaire. Il a pourtant contribué à l'affaiblir, et par les exemples honteux de sa vie, retracée dans les *Confessions* (1770), et par les droits qu'il reconnaît à la passion (roman de la *Nouvelle Héloïse*). Toutefois son sentiment religieux est si communicatif qu'on lui doit en partie (et du moins indirectement) la renaissance de la religion et même du christianisme qui a marqué les premières années du XIX^e^ siècle. Ses idées sociales ont bouleversé l'Ancien Régime. « L'homme naît bon, et c'est la société qui l'a corrompu. » Il importe donc d'en revenir aux origines. Le *Contrat social* (1762) qui prône l'égalité absolue entre les hommes et la souveraineté du peuple fut l'un des livres qui ont contribué le plus efficacement au grand mouvement de la Révolution française.

Du reste, ce qui caractérise le rationalisme en France, au XVIII^e^ siècle, c'est sa large diffusion. En Angleterre les conceptions qui dérivent de la philosophie rationaliste, déisme, athéisme, matérialisme, étaient restées des « plantes de serre » peu admirées ou même peu connues en dehors d'un cercle restreint de libres penseurs. La foule était défendue, contre les séductions de la pensée irréligieuse, par une solide organisation sociale. La France, au contraire, offrait un terrain admirablement préparé pour favoriser le développement et la croissance des systèmes novateurs. Les salons, qui réunissent un public élégant, désœuvré, intelligent et frivole, ouvrent leurs portes aux « philosophes ». C'est le nom que se donnent ces prétendus penseurs qui, « avec de vagues extraits du naturalisme de la Renaissance, des résidus équivoques de toutes les philosophies du passé ou des négations arbitraires de l'opinion traditionnelle », se croient autorisés « à se mettre au-dessus de l'observation, à se prononcer *a priori*, à vouloir que la vue idéale des choses détermine la réalité. » Chez Mme de Tencin, par exemple, les philosophes coudoient les représentants de la plus haute noblesse, de la magistrature, voire du clergé — d'un clergé qui manque de science et de vertu. « On y fait, par manière de passe-temps, la critique de toutes les institutions, de toutes les croyances. On croit au progrès, et l'on veut que ce progrès soit un fait. On démolit toutes les autorités qui veulent encore asservir les esprits, ou qui s'opposent à l'accroissement du bien-être. La même philosophie décide sur une question de voierie et sur l'existence de Dieu. » Et de la noblesse, l'incrédulité et la corruption passent dans la bourgeoisie, prête à accueillir tout ce qui offre un air de nouveauté; enfin elles descendent jusque dans le peuple qu'elles trouvent opprimé et mécontent prêt à se révolter contre tout ce qui l'opprime. Des indépendants, comme Rivarol dans sa *Lettre à Necker*, ruinent sans s'en douter les fondements de la religion et de la société.

De Paris, de la France, la philosophie du XVIII^e^ siècle se répandit sur l'Europe entière. « Paris, nous dit un historien de la littérature française (Lanson), Paris attire les étrangers qui veulent vivre de sa vie, être admis dans ces salons que toute l'Europe connaît, dont ils gardent toute leur vie l'éblouissement. Paris leur fait fête avec magnificence; un large cosmopolitisme ouvre les portes et les cœurs. Le comte de Creutz, ambassadeur de Suède, le marquis de Caraccioli, ambassadeur de Naples, le prince de Ligne, Stedingk, Fersen sont tous français de goût, de langue, d'intelligence... Ceux qui ne peuvent venir, la France va les trouver par ces correspondances manuscrites ou imprimées, dont la correspondance de Grimm est le chef-d'œuvre. » En Allemagne, Lessing dépend de Bayle, de Voltaire et de Diderot; Schiller et Kant doivent beaucoup à Rousseau. En Italie, Goldoni imite Molière; Alfieri, Voltaire; et Condillac instruit le prince de Parme. Par Naples, les relations s'établissent facilement en Espagne.

5. Une puissante association qui étend son réseau sur toute l'Europe favorise singulièrement la concentration des forces du rationalisme : c'est la Franc-Maçonnerie. Nous n'avons pas à raconter ici les origines de cette institution, primitivement corporative et professionnelle. C'est à la date de 1717 que les historiens fixent généralement la naissance de la franc-maçonnerie spéculative ou philosophique. Cette évolution ou transformation s'est opérée chez les *Freemasons* en Angleterre. Et de là la secte se répandit dans les principaux États de l'Europe. On la trouve en Hollande en 1725, en Espagne en 1726, en Portugal en 1727, en Suède en 1736, en Suisse en 1737, en Italie en 1739. Le plus profond mystère règne sur l'époque de son introduction en Autriche; on sait seulement qu'en 1797 elle y était en grande faveur. En France le premier Grand Maître, élu le 24 juin 1738, fut le duc d'Antin, fils du marquis de Gondrin et de Marie-Victorine de Noailles; son successeur fut Louis de Bourbon-Condé, comte de Clermont. Des « illuminés » comme Weishaupt, Schwedenborg, Willermoz et Saint-Martin, le célèbre *philosophe inconnu*, donnent à la société un caractère mystérieux, qui attire les philosophes en apparence les plus indépendants. Après la fusion de la franc-maçonnerie française avec l'illuminisme, Voltaire se fit agréger à la loge des « Neuf-Sœurs ». Immédiatement après sa réception, il fut installé à « l'Orient », où le Vénérable, qui n'était autre que l'athée Lalande, le salua. On lui réserva le « tablier » de Helvétius, que la Loge conservait comme une relique. Avant de le ceindre, Voltaire le baisa. Depuis lors, dans la correspondance du « patriarche

de Ferney », dont Sainte-Beuve a si bien dit qu' « elle sent la secte et le complot, la confrérie et la société secrète », les allusions à la franc-maçonnerie se rencontrent plusieurs fois. « Que les philosophes véritables, écrivait-il à d'Alembert le 20 avril 1771, fassent une confrérie comme les francs-maçons, qu'ils s'assemblent, qu'ils se soutiennent, qu'ils soient fidèles à la confrérie, et alors je me fais brûler pour eux. » Si des esprits qui font profession de philosophie et de libre pensée s'enferment ainsi dans les loges, on ne s'étonnera pas que des membres de la bourgeoisie, des commerçants, aussi bien que les représentants de la haute noblesse s'y affilient. Citons seulement quelques noms : un brevet maçonnique, du 7 juin 1760, porte les signatures du marquis de Seignelay, colonel du régiment de Champagne, du comte de Choiseul, colonel des grenadiers de France, de M. de Gourgue, président à mortier, des marquis d'Évry et de Clermont. Ce qui paraît plus inconcevable c'est que la franc-maçonnerie — en raison de ses mystères sans doute — ait gagné des membres du clergé, tant régulier que séculier. Le péril que la secte faisait courir à la société échappait aux plus clairvoyants. Pourtant, en 1737, le cardinal de Fleury avait interdit, au nom du roi, les réunions des francs-maçons. Mais Louis XV, croyant peut-être que la Société, ayant à sa tête des membres de la noblesse, resterait inoffensive pour l'Église et pour l'État, permit aux Loges de se reconstituer librement en 1772 et en 1773. L'Espagne et le Portugal, pays essentiellement catholiques, les toléraient; toutes les autres nations les protégeaient. La papauté seule vit nettement le péril. Dès le 4 mars 1738, Clément XII, par sa bulle *In eminenti*, et le 15 juin 1751, Benoît XIV, par sa bulle *Providas*, mettaient les fidèles en garde contre les francs-maçons. L'avenir devait pleinement justifier leurs craintes, et apprendre au monde que la franc-maçonnerie était une école de rationalisme et d'irréligion aussi dangereuse pour l'État que pour l'Église.

Taine, *Histoire de la littérature anglaise*, 5 vol., Paris, 8e éd., 1891; Compayré, *La philosophie de David Hume*, Paris, 1873; H. Bruck, *Die rationalistiche Bestrebungen in Katolischen Deutschland*, Leipzig, 1865; Bersot, *Étude sur les philosophes du XVIIIe siècle*, Paris, 1878; Lanfrey, *L'Église et les philosophes au XVIIIe siècle*, Paris, 1879; Faguet, *Étude sur le XVIIIe siècle: Fontenelle, Bayle, Montesquieu, Voltaire, Diderot, Rousseau*, Paris, 1890; Aubertin, *L'esprit public au XVIIIe siècle*, 2e éd., Paris, 1889; Bertrand, *D'Alembert*, Paris, 1889; Roustan, *Les philosophes et la société français eau XVIIIe siècle*, Paris, 1911; G. Bord, *La Franc-maçonnerie en France*, Paris, 1909, etc.

E. Vacandard.

RAVAISSON-MOLLIEN Félix naquit, en 1813, à Namur, qui était alors ville française. Après avoir fait de brillantes études au collège Rollin et conquis le titre d'agrégé, il enseigna la philosophie à la Faculté des lettres de Rennes, puis devint inspecteur général des bibliothèques publiques. Il fut nommé ensuite inspecteur général de l'enseignement supérieur et membre du Conseil supérieur de l'instruction publique, et appelé en outre, en 1870, aux fonctions de conservateur des antiquités au musée du Louvre. Il fut membre de l'Académie des inscriptions et de l'Académie des sciences morales. Il mourut en 1900.

L'œuvre philosophique de Ravaisson est peu considérable; il fut distrait de ce genre d'études soit par ses fonctions administratives soit par son goût pour l'archéologie et l'art. Son *Essai sur la métaphysique d'Aristote*, 1837-1846, attira sur lui l'attention du monde savant, et l'ouvrage est resté une excellente introduction à l'étude du philosophe grec. Il publia en 1838 une étude sur *L'habitude*, thèse qui lui valut le grade de docteur. Surtout, à l'occasion de l'Exposition universelle de 1867, il écrivit un *Rapport sur la philosophie française au XIXe siècle*, qui obtint un grand et légitime succès, à cause de la largeur des appréciations, de la profondeur de certaines vues métaphysiques, et aussi des « vertus esthétiques » d'un style remarquable. Après avoir passé en revue les progrès de la philosophie depuis Descartes, il étudie chacun des philosophes du XIXe siècle depuis Maine de Biran, et les juge du point de vue spiritualiste auquel il était personnellement attaché; il termine son travail par ces mots : « La liberté est le dernier mot des choses; sous les désordres et les antagonismes qui agitent cette surface, au fond, dans l'essentielle et éternelle vérité, tout est grâce, amour, harmonie. » Comme le laissent deviner ces dernières paroles, les idées philosophiques de Ravaisson, puisées à différentes sources et parfois un peu flottantes, sont tout imprégnées d' « esthétisme »; peu de penseurs ont cru plus fermement que lui à l'étroite parenté de vrai et du bien avec le beau.

Eug. Lenoble.

RAVENNE. — Une des plus anciennes villes italiennes, Ravenne en fut aussi l'une des plus importantes. Capitale de l'empire d'Occident sous Honorius après le partage de l'empire romain (395), capitale du royaume d'Odoacre (476), elle passa au pouvoir de Théodoric, puis avec les villes qui dépendaient de l'exarchat, sous la protection de Byzance; et la constance des rapports ainsi assurés à cette époque entre l'Italie et Byzance n'est pas sans présenter une importance considérable sur le développement des arts occidentaux. Mais Luitprand, roi des Lombards, s'empara du pays. En 754, son successeur Astolphe menaçant le pape, celui-ci s'adressa à Pépin le Bref, dont le frère était de ses amis et avait fondé un monastère près de Rome. Pépin battit les Lombards et donna l'exarchat de Ravenne et la Pentapole au pape. Ce fut l'origine du pouvoir temporel.

Ravenne garde de son passé des monuments nombreux.

La *basilique de Sainte-Agathe* est du Ve siècle, mais très remaniée au XVe siècle, puis restaurée dans son premier aspect en 1893, sauf le campanile du XVe qui fut respecté.

Le *Baptistère*, probablement une ancienne salle de thermes transformée en baptistère par l'archevêque Néon, porte les noms de *Baptistère des Orthodoxes* ou de *Baptistère de Néon*. Il fut décoré vers l'an 430. La salle octogonale, entourée d'une double rangée d'arcades dont l'étage supérieur encadre les fenêtres, est recouverte d'une coupole légère ornée de mosaïque, dont la technique est très proche encore des anciens pavements des Romains avec son fond bleu sombre constellé; mais la frise qui se déroule au-dessous d'un *Baptême du Christ* montre des thèmes tout byzantins : le *labarum* apparaissant dans le ciel, un cortège d'apôtres en procession abrités d'un vélum qui forme dais au-dessus d'eux, et aussi une série d'édicules figurant des églises, motif oriental qui se développe au même moment à l'église Saint-Georges de Thessalonique.

Le *mausolée de Galla Placidia* est une petite chapelle fondée vers 440 par la sœur de l'empereur Honorius, Galla Placidia, pour y être inhumée. L'édifice est en forme de croix latine et surmonté d'une coupole. Il mesure 15 mètres dans sa plus grande dimension. Les matériaux en sont extrêmement légers et présentent l'emploi, abandonné au cours du Moyen Âge, d'amphores vides agglomérées dans du ciment. Les mosaïques, à fond bleu comme celles du baptistère, présentent le thème très romain du *Bon Pasteur;* mais les types sont orientaux. Le Christ, imberbe, auréolé d'un grand nimbe, tient la croix et donne de la nourriture à un

agneau. Une théorie d'apôtres fait paître le troupeau. Dans les trompes d'angles qui soutiennent la coupole, les symboles évangéliques sur ciel semé d'étoiles. Les cubes de pierre sont gros et modèlent sans finesse les draperies et les visages.

Saint-Jean-l'Évangéliste, fondé par la même princesse vers 427, mais presque entièrement transformé au XVIIIe siècle, garde un campanile du XIe siècle et des fresques d'ailleurs fort restaurées, représentant les évangélistes et les Pères de l'Église, que d'aucuns attribuent à Giotto. Vasari, en effet, signale la présence du grand peintre florentin à Ravenne vers 1317-1320; mais on sait que ses allégations ne méritent pas toujours confiance.

Saint-Jean-Baptiste et *Saint-François* ont été trop restaurés pour présenter encore un intérêt archéologique; la première de ces églises, fondée au Ve siècle, a été refaite au XVIIe.

Saint-Apollinaire-le-Neuf, basilique construite par Théodoric pour le culte arien vers l'an 500, fut affectée au culte catholique quelque soixante ans plus tard, sous le nom de Saint-Martin *in cœlo aureo*, et ne fut qu'à partir du VIIIe siècle dédiée à saint Apollinaire. Plusieurs parties ont subi des modifications au XVIe et au XVIIe siècle; mais le clocher ancien a été conservé, et surtout la partie la plus intéressante, constituée par la décoration intérieure de la nef en mosaïque du VIe siècle. Les mosaïques, ici, sont plus byzantinisantes encore que dans les vestiges du Ve siècle; deux longues processions de martyrs et de vierges tenant des couronnes sont bien telles qu'on les trouve dans tout l'Orient, tout en gardant encore quelque trace d'influences romaines. Au-dessus de cette double file, entre les fenêtres, sont placées seize figures de docteurs de la loi; et au-dessus des fenêtres, des scènes de l'Évangile très inspirées de l'évangéliaire grec à miniatures de Rossano. La *Théotokos*, glorifiée au concile d'Éphèse et déjà représentée au Ve siècle dans la cathédrale de Capoue, est ici dans le type byzantin si souvent reproduit depuis lors, assise, de face, couverte d'un voile, levant la main droite pour bénir et tenant sur ses genoux l'Enfant Jésus posé comme elle face au spectateur.

L'église du *Saint-Esprit* est due aussi à Théodoric, mais fut transformée au XVIe siècle. Le *Baptistère des Ariens*, probablement le reste d'anciens thermes romains, est octogonal et porte une coupole où des mosaïques du VIe siècle, malheureusement très restaurées, retracent le baptême du Christ.

Le *Mausolée de Théodoric* connu plus tard sous le nom de *Sainte-Marie-de-la-Rotonde*, fut bâti, croit-on, par Théodoric vers 520. Construit en blocs de pierre carrés superposés sans mortier, il se compose de deux étages. En bas, dix arcades en plein cintre encadrant chacune une niche forment un polygone régulier; le second étage, un peu en retrait, est circulaire et surmonté d'une coupole surbaissée.

Saint-Vital est un édifice octogonal (34 m. 70 de diamètre) auquel est jointe une abside à trois pans. Il fut construit dans la première moitié du VIe siècle par l'archevêque Ecclésius, sur l'emplacement du martyre de saint Vital. Une des deux tours primitives a été remplacée par un campanile au XVIIe siècle. A l'intérieur, huit gros piliers dont la base est plaquée de marbres précieux séparent la partie centrale du pourtour. Entre eux, des niches, des colonnes, des arcades forment un double étage. La partie la plus célèbre par sa décoration est l'abside. Mieux encore qu'à Saint-Apollinaire, on peut mesurer là toute l'évolution de la mosaïque à cette époque. Aux pierres colorées des pavements romains les Byzantins ont substitué des cubes de pâtes de verre dont le chatoiement resplendit. Sur un fond d'or brillant, l'empereur Justinien et sa suite d'une part, l'impératrice Théodora et sa cour d'autre part, viennent apporter leurs offrandes au Christ qu'entourent les anges et les saints. La richesse fastueuse de la cour impériale et sa rigidité protocolaire sont ici rendues : les tissus de pourpre aux plis droits, les broderies d'or, de perles et de pierreries qui les alourdissent, les joyaux qui chargent les têtes, les cous et les bras. Les visages rudes, vus de face, ont de grands yeux fixes, les costumes diffèrent de la tradition romaine; parmi sa cour en toges à larges bandes rouges, Justinien a le manteau pourpre à bande d'or fermé sur l'épaule. Quant à Jésus, vêtu en empereur, il est entouré d'anges qui semblent être ses gardes du corps.

Le *Palais de Théodoric*, en réalité construit au VIIIe siècle, présente deux étages d'arcades en plein cintre soutenues par des colonnes et dont certaines sont aveugles; il fait pressentir l'architecture romane.

Saint-Apollinaire-in-Classe, la plus vaste des églises de Ravenne, n'est pas située dans la ville, mais à quelques kilomètres, et fut construite de 535 à 538 par Julianus Argentarium près du port de Classis. Des colonnes de marbre divisent l'intérieur en trois nefs et l'architecture très simple est celle de la plupart des basiliques de l'époque barbare; mais les mosaïques du VIe et du VIIe siècle quoique très restaurées gardent leur intérêt. Elles représentent une grande croix sur un fond étoilé, la Transfiguration, Moïse et Élie, saint Apollinaire prêchant au milieu de son troupeau, etc.

Il faut voir aussi à Ravenne le *dôme* du XVIIIe siècle qui remplace l'ancienne basilique du IVe, et le *Mausolée du Dante*, élevé, en 1483, par l'architecte délicat de *Santa-Maria-dei-Miracoli* de Venise, Pietro Lombardo.

Ch. Diehl, *Ravenne*, dans la collection des *Villes d'art célèbres*, Paris; Barbier de Montault, *Les mosaïques dse églises de Ravenne*, Paris. 1897. *Dict. d'Archéologie Chrétienne, passim.*

Carletta DUBAC.

RAVIGNAN (Xavier Delacroix de), né à Bayonne en 1795, mort à Paris en 1858. En 1822, il quitte la magistrature pour entrer au séminaire de Saint-Sulpice, à Paris. Admis dans la Compagnie de Jésus, il enseigne la théologie et il prêche. Il avait été autrefois auditeur et fils spirituel de Frayssinous; il succéda, en 1837, à Lacordaire pour le carême de Notre-Dame. C'était un orateur et un apôtre. Il avait une voix sonore, éclatante, et son geste, large, était mesuré et sobre.

Pendant ses dix années de conférences, il étudia tour à tour « la lutte religieuse », les vérités générales », « la raison et la foi », « le fait divin », « l'Église catholique », « les préjugés légitimes », « le dogme », « le Décalogue considéré comme loi de respct ». — Les quatre volumes de ses œuvres oratoires contiennent, outre ces conférences de Notre-Dame, une retraite pour les dames et quelques discours détachés.

Aux conférences du carême que Lacordaire avait définitivement fondées pour les hommes, Ravignan ajouta les retraites pascales : elles furent inaugurées pendant la semaine sainte de 1842, et obtinrent dès le début un beau et pieux succès. Atteint d'une extinction de voix après sa station de 1846, l'éloquent jésuite put cependant se charger encore de la retraite pascale de 1852. En 1855, enfin, il prêchait le carême aux Tuileries.

Avec ses sermons et entretiens spirituels il faut signaler, parmi ses principales publications : *Clément XIII et Clément XIV* (1854), et surtout le livre, paru dix ans auparavant, en 1844 : *L'existence et l'institut des Jésuites*. Écrit pour répondre aux pamphlets de Michelet, de Quinet, d'Eugène Sue, il exposait, « en un style digne, calme et fier, les constitutions, les

doctrines, les œuvres de la Société dont son auteur faisait partie. Le succès fut immense. Sainte-Beuve écrivit, dans la *Revue Suisse*, que l'ouvrage « était digne d'une grande et sainte cause. » F. Mourret, *L'Église contemporaine*, Ire partie, 1921, p. 295.

Notons, en terminant, que, comme d'ailleurs dom Guéranger lui-même, le P. de Ravignan n'approuvait pas la campagne de récriminations amères que Louis Veuillot mena contre le projet Falloux sur la liberté d'enseignement. Tout en en critiquant certaines dispositions, il en comprenait les avantages et ne les dédaignait point.

P. de Ponlevoy, *Vie de P. de Ravignan*, 2 vol. in-8°, Paris, 1860.

J. Bricout.

1. RAYMOND DE PENNAFORT naquit vers 1175 au château de Pennafort en Catalogne. De Barcelone, où il s'était adonné à l'étude du droit, il passa à l'université de Bologne en Italie pour se perfectionner dans cette science. Il y enseigna ensuite jusqu'au moment où son évêque, rentrant de Rome, le ramena en son diocèse d'origine, lui confia les charges importantes d'archidiacre, de vicaire général et d'official. En 1222, Raymond entrait dans l'ordre des frères prêcheurs peu après le décès de saint Dominique. Il travailla avec Jacques d'Aragon et saint Pierre Nolasque à fonder l'ordre de la Merci pour le rachat des captifs et rédigea les constitutions de ce nouvel ordre. Appelé à Rome par le pape Grégoire IX, il y travailla au livre des *Décrétales* publié sous le nom de ce pontife. Le pape aurait voulu le récompenser en le nommant à l'évêché de Tarragone, mais Raymond le supplia de n'en rien faire et de donner cette dignité à un personnage très vertueux. En 1238, Raymond fut appelé par le Chapitre des dominicains à prendre la succession du bienheureux Jourdain de Saxe, comme général de l'ordre; il n'accepta cette charge qu'après une vive résistance. Deux ans après, il faisait agréer sa démission pour motif de santé et aussi pour mieux pratiquer l'humilité. Il travailla à une nouvelle rédaction des coutumes ou constitutions de son ordre; il y introduisit quelques fragments nouveaux : cette rédaction est restée à la base de la législation des frères prêcheurs. Raymond mourut le 6 janvier 1275. Clément VIII l'a canonisé en 1601 et sa fête est placée au 23 janvier dans le martyrologe romain.

Voir une *Vie anonyme* du saint composée un siècle après le décès : elle a été insérée par les PP. Balme et Padan dans les *Monumenta ordinis fratrum prædicatorum*, vol. IV, 2, ayant en sous-titre : *Raymondiana*; Mortier, *Histoire des maîtres généraux de l'ordre des frères prêcheurs*, t. I, Paris, 1908.

J. Baudot.

2. RAYMOND LULLE. — Né à Palma, probablement en 1235, Raymond Lulle, après avoir reçu de ses parents une excellente éducation et étudié les arts libéraux, se vit admis en qualité de page au service du roi d'Aragon Jaime Ier. Il avait alors quatorze ans. Voyages, amusements poétiques, plaisirs de cour, il connut tout cela et s'y laissa prendre. En 1256, il épouse Dona Blanca Picany, qui lui donne deux enfants, Dominique et Magdeleine. Mais sa vie privée n'en devient pas plus édifiante. Enfin, vers 1265, le Christ lui apparaît par cinq fois et le conquiert. Il se fait alors ermite, vend une partie de ses biens, et se livre au pieux sport des pèlerinages. Désormais un idéal l'anime, celui de convertir les infidèles, les Arabes surtout, et de trouver au bout de ses efforts le beau martyre chrétien. Il se met donc à l'étude du latin et de l'arabe, prend contact avec les écrits de saint Anselme, de Richard de Saint-Victor, d'Aristote même : neuf ans de préparation à son œuvre apostolique. Suit la retraite au mont Randa où lui est communiqué, sur la primauté des attributs divins et leur causalité exemplaire, un surcroît de lumière. Il en descend pour se rendre au couvent cistercien de Santa Maria de la Reyal et y composer son *Ars magna;* puis il y remonte et y vit quatre mois en ermite contemplatif. Nous sommes en 1274. Entre cette date et 1276, Lulle compose plusieurs ouvrages importants. Sur quoi Jaime Ier l'appelle à Montpellier, où il rédige l'*Ars demonstrativa* et obtient la fondation du collège de Miramar destiné à préparer des mineurs à l'œuvre de la conversion des infidèles. Revenu à Majorque, le Docteur illuminé se livre à la passion des voyages apostoliques : Rome, la Terre sainte, diverses villes d'Europe. A partir de 1287, il enseigne à Paris, sans grand succès au reste. Retour à Montpellier où il produit son *Art de trouver la vérité*, voyage en Italie où il expose ses plans enflammés de croisade. Peu de succès, crise morale, départ pour l'Afrique et prison à Tunis, retour en Italie; séjour à Naples, à Rome et à Gênes. Retour à Paris et lutte de deux ans contre l'averroïsme arabe. Suit une période tourmentée de voyages apologétiques, de compositions hâtives pour la propagande. Vers 1309, R. Lulle bataille de nouveau à Paris contre l'averroïsme et reprend, auprès de Philippe le Bel, ses plaidoyers pour la Terre sainte. Puis, voyage en Italie, en Espagne, à Tunis, à Bougie où il est molesté. La mort arrive enfin en 1316, terminant une vie si dramatique, si tourmentée, que « peu de romans peuvent offrir à l'esprit plus d'épisodes et plus de péripéties » (Ménendez y Pelayo, *Historia*, t. I, p. 513).

Le P. E. Longpré, dont le magistral article du *Dictionnaire de théologie catholique* sera à la gloire de R. Lulle ce que celui du P. E. Portalié est à celle d'Augustin, a fourni tout le fond de la présente notice. Il classe, d'après leur contenu, les écrits lullistes, dont le nombre ni la chronologie ne sont encore entièrement fixés. Trois encyclopédies : *Liber contemplationis, Arbor scientiæ, Commençaments de philosophia*; deux romans philosophiques : *Blanquerna et Felix de les maravelles del mon*; cinquante-trois écrits de philosophie, dont *Ars magna, demonstrativa, inventiva veritatis*, le *Liber de anima rationali*; soixante et un écrits de théologie et d'apologétique, dont *L. principiorum theologiæ. L. mirandarum demonstrationum, L. de S. Spiritu, L. de gentili et tribus sapientibus*; *L. de sancta Maria* et l'*Art de contemplacio* parmi les douze écrits mystiques; quinze écrits de poésie; dix-huit antiaverroïstes; quinze scientifiques; six pédagogiques; neuf sur la croisade et les missions. Langue : catalane, arabe et latine.

Savoir pour convertir tel est le but de R. Lulle. Il ne spécule pas pour spéculer. Bien qu'il ait emprunté à Aristote plusieurs éléments de sa doctrine, il est surtout augustinien. Il l'est avec Anselme, les Victorins, Bonaventure, et par eux. C'est en augustinien qu'il conçoit les rapports de la philosophie et de la théologie; comme eux, il s'attache à l'élément volontariste et affectif, rejette l'individuation par la matière, admet la pluralité des formes, l'hylémorphisme des substances spirituelles, l'identité réelle de l'âme et de ses facultés; comme eux, il tient que le monde est un texte où Dieu se fait déchiffrer. Par les trois degrés positif, comparatif et superlatif, il monte à Dieu et à ses attributs, qui ne sont qu'un en Lui. Le *Grand Art* est « une massive construction qui a pour but de trouver les premiers principes et de ramener ainsi à l'unité tout l'ordre des connaissances ». Le mécanisme des fameux cercles concentriques en est la partie matérielle et accessoire; les seize attributs divins et les principes relatifs en constituent la partie formelle et principale. Ces principes sont des catégories nous permettant de nous élever, par degrés, jusqu'à Dieu

non jusqu'à le voir, mais seulement le connaître par analogie dans ses attributs ou « dignités ». Après la montée, la descente. Outre les démonstrations *propter quid* et *quia*, il y a celle *per æquiparantiam*, fondée sur l'égale manifestation des attributs divins dans la création. Augustinien, Lulle est antiaverroïste ardent, il critique la doctrine des deux vérités, du monopsychisme, l'absence d'exemplarisme... Le P. E. Longpré s'élève à juste titre contre une « quasi-tradition », d'après laquelle le Docteur illuminé aurait rationalisé la théologie. Il n'en est rien, prononçe-t-il, sa méthode est celle d'Anselme du Bec. Quelques exagérations de formules ne doivent pas donner le change. L'idée mère de la théologie lullienne est l'idée de bonté. La Trinité et l'Incarnation s'y éclairent. Notre augustinien affirme par trois fois l'Immaculée Conception, mais il la comprend mal. Enfin, précurseur mystique de Jean de la Croix et de Thérèse, Lulle contemple à la manière de Bonaventure. Le P. J. de Guibert a écrit, dans la *Revue d'ascétique et de mystique*, des pages précieuses sur *La méthode des trois puissances et l'art de contemplation* de R. Lulle.

Le culte de celui qu'on a appelé le bienheureux Raymond Lulle a été autorisé dans le diocèse de Majorque et l'ordre franciscain.

Blaise Romeyer.

REBOUL Jean, poète français, né et mort à Nîmes (1796-1864). D'abord clerc d'avoué, des malheurs de famille l'obligèrent, à l'âge de 14 ans, à choisir l'état de boulanger. En 1828, son élégie *L'Ange et l'Enfant*, imitation de génie de *L'Enfant heureux* de Ch. Loyson, le rendit subitement célèbre. Moins connues de nos jours, mais renfermant des pièces et des morceaux de plus grande valeur sont les œuvres que publia ensuite Reboul : *Poésies* (1836; 6 éditions); *le Dernier Jour*, poème épique (1839); *Vivia*, tragédie chrétienne, jouée à l'Odéon, en 1850; les *Traditionnelles* (1857). Un des titres de gloire de Reboul a été de décider Mistral à ne pas s'établir à Paris et, lorsque la *Mireille* de celui-ci eut paru (1859), de la faire connaître à Lamartine.

Poète légitimiste et catholique, type achevé du désintéressement et de la fidélité, Reboul n'a pas été l'ouvrier poète qu'a fait de lui une certaine légende, mais un intellectuel que les circonstances ont contraint à embrasser un état manuel. Il a manqué à Reboul pour être un grand poète une formation première suffisante dont l'absence a lourdement pesé sur lui. Il n'a pas su, d'autre part, lorsque l'inspiration lui faisait défaut, cacher le vide de la pensée sous l'éclat des formes; d'où des hauts et des bas dans son œuvre. Mais de nombreuses parties en sont de première valeur par la délicatesse et la note vraie du sentiment toujours pur, humain et chrétien — c'est sa première manière avant 1840; — après cette date, par la vigueur de la pensée, la conviction arrêtée, la concision et l'énergie du vers. Avec des morceaux choisis de ses poésies, on pourrait constituer un bagage qui aurait quelque chance de ne pas être totalement oublié par la postérité.

La vie de Reboul, en tout cas, est une des plus belles d'homme de lettres que nous connaissions, et il y aura toujours profit à l'étudier et à la méditer.

A. de Pontmartin, *Nouveaux Samedis*, Ire et IIe série; M. Bruyère, *Un Poète chrétien au XIXe siècle, Jean Reboul de Nîmes*, Paris, 1925.

M. Bruyère.

RECHUTE. — Voir art. Habitudinaires et récidivistes. On se borne ici à signaler sur ce sujet quelques sermons dont il serait bon de faire son profit.

1° *Bossuet.* — *Œuvres oratoires de Bossuet*, édit. Lebarq, Urbain et Levesque, t. III, p. 268-288. Ce sermon, qui fait partie du carême des Minimes, 3e dimanche, a été prêché le 29 février 1660. Texte, Luc., XI, 26 : « L'état de ceux qui retombent devient de plus en plus déplorable. » « S'il est vrai que la pénitence soit une réconciliation de l'homme avec Dieu, si c'est un remède qui nous rétablisse et un sacrement qui nous sanctifie, on ne peut sans un insigne mépris rompre une amitié si saintement réconciliée [1er point], ni rendre inutile sans un grand péril un remède si efficace [2e point], ni violer sans une prodigieuse irrévérence un sacrement si saint et si salutaire. »

2° *Bourdaloue.* — *Œuvres de Bourdaloue*, Paris, 1877, t. II, p. 171-181, Sermon pour le 18e dimanche après la Pentecôte. La rechute dans le péché est la marque d'une fausse pénitence à l'égard du passé [1re partie], un obstacle à la vraie pénitence dans l'avenir [2e partie]. Que ceux qui sont retombés depuis leur pénitence, ne perdent pas cependant toute espérance : leur conversion est difficile, mais elle n'est pas impossible. Parce qu'elle n'est pas impossible, il faut l'entreprendre; et parce qu'elle est difficile, il faut faire tous les efforts nécessaires. Quant à ceux qui se sont heureusement soutenus, qu'ils prennent garde à eux et redoublent encore leur vigilance.

3° *Massillon.* — *Œuvres de Massillon*, Bar-le-Duc, 1873. Trois sermons à mentionner. — T. I, p. 321-339, 504-520. Le second de ces sermons n'est que le développement de la deuxième partie du premier. « En premier lieu, rien n'excuse un pécheur de rechute; parce que son péché n'est plus ni surprise, ni faiblesse, ni ignorance, mais l'ingratitude la plus odieuse, le perfidie la plus noire, le mépris le plus affecté. En second lieu, on a tout à craindre du péché de rechute; parce que d'ordinaire il conduit à l'impénitence et à un état fixe et tranquille de crime », « toutes les ressources de salut, utiles à la conversion des pécheurs, devenant inutiles à l'âme inconstante et légère ». — T. II, p. 160-181. Ce troisième sermon a été prêché devant le Dauphin, le jour de Pâques. Jésus-Christ ressuscité ne meurt plus; d'où vient donc que notre résurrection de la mort du péché est si peu constante, si peu durable? De trois causes : nous n'évitons pas avec assez de soin tout ce qui peut affaiblir en nous ou nous faire perdre la vie nouvelle et ressuscitée (précautions négligées); nous oublions tout ce que nous avions promis pour la conserver (résolutions violées); nous manquons de réparer tout ce qui devait l'être (réparations omises).

Les prédicateurs doivent traiter ce sujet parfois, mais il faut le faire avec une sage mesure.

J. Bricout.

RECLUS Élisée naquit à Sainte-Foy-la-Grande en 1830. Il fit ses études au collège protestant de ce chef-lieu de canton. De son père, qui abandonna l'église de Moncaret pour devenir pasteur de l'« Église autonome » d'Orthez, il tenait un vif et ombrageux amour de l'indépendance. Il y ajouta le culte de la science, le goût des rêveries humanitaires et la foi au progrès indéfini de l'humanité selon l'idéal évolutionniste. Il donna son nom à « l'Internationale ». En 1871, il prit fait et cause pour la Commune, ce qui lui valut d'être condamné à la déportation, peine qui fut commuée en simple bannissement (1872). C'est à l'étranger qu'avec la collaboration de plusieurs savants il composa sa *Géographie universelle* (1875-1891), ouvrage considérable qui eut un succès retentissant, qui le méritait par l'ampleur et le sérieux de son information scientifique et la beauté logique de son plan, mais dont certaines parties appelaient des retouches, dont d'autres présentaient des lacunes et dont l'esprit général était très tendancieux. En 1892, Élisée Reclus fut chargé du cours de géographie à l'Université nouvelle de Bruxelles. Il a publié des

relations de voyages; des espèces de romans géographiques : *Histoire d'un ruisseau, Histoire d'une montagne* (1880), etc.; des essais de phisosophie scientifique et géographique : *La terre, description des phénomènes de la vie du globe* (1867-1868), *Introduction à la géographie de la France* (1905), etc., qui tous sont inspirés et dominés par ses théories irréligieuses et révolutionnaires. Il mourut en 1905.

— L'un de ses frères, *Onésime* RECLUS, né à Orthez en 1837, mort à Paris le 30 juin 1906, s'est acquis, lui aussi, un renom mérité de géographe. Il a collaboré aux *Guides Joanne*, à la revue *Le Tour du monde*, à diverses autres publications, et a composé de nombreux volumes : *Le plus beau royaume sous le ciel* (1899), *L'Afrique centrale* (1901), *L'Atlas pittoresque de la France* (1909), *La Grande géographie Bong illustrée* (1910-1914), etc. Moins agressif que son frère Élisée, il n'est pas, au point de vue philosophique et religieux, mieux inspiré.

Léon JULES.

RECOURS POUR EXCÈS DE POUVOIR. — 1. Toute personne lésée dans ses intérêts par une décision administrative illégale peut en demander l'annulation au Conseil d'État. A ce titre, beaucoup de décrets du chef de l'État, beaucoup d'arrêtés préfectoraux et surtout beaucoup d'arrêtés de police des maires, relèvent, au contentieux, du recours pour excès de pouvoir.

Un maire fait-il la petite guerre à son curé, en supprimant les sonneries de cloches ou en les réglementant de façon abusive, en interdisant les processions ou le port du saint Viatique, en défendant, sans motifs suffisants, la sortie d'une société musicale catholique sur la voie publique, etc...? Les arrêtés pris en ces matières peuvent être déférés au Conseil d'État aux fins d'annulation.

Les ouvertures du recours pour excès de pouvoir sont : l'incompétence, les vices de forme, le détournement de pouvoir et la violation de la loi.

Il y a incompétence lorsqu'une autorité administrative a empiété sur les pouvoirs d'une autre autorité, soit égale, soit inférieure, soit supérieure. Il y a vice de forme, en principe, toutes les fois que les formes voulues par la loi, dans une opération administrative, n'ont pas été respectées; même les simples irrégularités entraînent, en général, la nullité. Il y a détournement de pouvoir quand une autorité, tout en accomplissant un acte de sa fonction et en suivant les formes prescrites, use de son pouvoir dans un but et pour des motifs autres que ceux en vue desquels ce pouvoir lui a été attribué. Enfin il y a violation de la loi, quand une disposition législative, ou même une simple disposition réglementaire a été méconnue.

Pour pouvoir user de cette voie de nullité, il faut avoir un intérêt direct et personnel à l'annulation de l'acte attaqué. Un paroissien, à plus forte raison un curé, auraient qualité pour attaquer l'arrêté municipal qui supprimerait, dans leur église, un grand nombre de sonneries de cloches, qui interdirait la visite traditionnelle au cimetière le jour des Morts, qui prohiberait le port des vêtements sacerdotaux dans les convois funèbres, etc.

2. Avant de statuer sur un recours pour excès de pouvoir, le Conseil d'État doit se demander si ce recours est recevable : si une fin de non-recevoir est constatée, la demande est rejetée, sans examen du fond.

Une première fin de non-recevoir est tirée de la *nature de l'acte*. Le recours ne peut avoir lieu que contre les décisions administratives exécutoires et susceptibles de faire grief, prises par les autorités qui constituent la hiérarchie ou qui sont soumises à la tutelle administrative. Y échappent donc : les actes non administratifs, tels que ceux faits par les maires en tant qu'officiers de police judiciaire ou en tant qu'officiers de l'état-civil; les actes des autorités non comprises dans la hiérarchie, comme les actes du Parlement et ceux de l'autorité judiciaire; les actes qui ne sont pas exécutoires, et donc les simples mesures préparatoires, les enquêtes; les actes de gouvernement, dont la liste a été dressée par le tribunal des Conflits, tels les décrets établissant l'état de siège, les actes relatifs à la sûreté extérieure de l'État, etc.

Une seconde fin de non-recevoir est tirée de la *qualité de la partie*. Nous savons déjà que le requérant doit justifier d'un intérêt direct et personnel; il faut de plus que cet intérêt soit légitime, c'est-à-dire résultant d'une situation légale déterminée : concessionnaire du domaine public, contribuable, paroissien de telle localité, occupant de telle église, etc.

La troisième fin de non-recevoir résulte de l'*inobservation des formes et des délais*.

Il est fort utile d'user du ministère d'un avocat au Conseil d'État, surtout dans les affaires délicates et qui doivent être suivies avec soin, mais ce ministère n'est pas obligatoire. Si l'on n'use pas — et c'est fort possible dans un bon nombre d'affaires — de l'entremise d'un avocat, il faut déposer au secrétariat du contentieux, en un seul acte ou en deux, une requête sommaire et un mémoire ampliatif. La requête sommaire est l'acte par lequel le recours est introduit; elle indique les nom, prénoms, qualités et adresse du demandeur et l'acte attaqué, dont copie doit être jointe à la requête; elle énonce les faits, elle énumère les moyens destinés à faire échec à l'acte qu'elle prie le Conseil d'État d'annuler. Elle doit être formulée sur papier timbré. Si l'on a jugé bon, par exemple parce que le temps pressait, d'indiquer, sans les développer, les faits et moyens, on peut les exposer avec détails, un peu plus tard, même après l'expiration des deux mois dont nous allons parler, dans un mémoire ampliatif, dressé lui aussi sur papier timbré. Le requérant joint à sa requête et au mémoire ampliatif toutes les pièces qu'il croit de nature à éclairer le Conseil et sur lesquelles s'appuient l'exposé des faits et la discussion.

Le requérant doit faire enregistrer sa requête au bureau de l'enregistrement de son arrondissement; le receveur ne perçoit aucun droit. Il est bon d'user d'une lettre recommandée pour envoyer le dossier au Conseil d'État, il est bon aussi de demander au secrétaire du contentieux un récépissé indiquant le numéro sous lequel l'affaire aura été inscrite à son arrivée. Les recours pour excès de pouvoir sont soumis à l'enregistrement en débet et dispensés des droits de greffe. En cas de rejet, total ou partiel, du recours, les droits d'enregistrement sont exigibles, de même que dans le cas de non-lieu à statuer prononcé sur conclusions ou à la suite d'un désistement.

Le délai pour former le recours est de deux mois, s'il s'agit d'une décision explicite, mais s'il y a décision implicite résultant du silence gardé pendant quatre mois, il n'y a pas de délai : on sait que, depuis la loi du 17 juillet 1900, dans les affaires contentieuses qui ne peuvent être introduites devant le Conseil d'État que sous la forme d'un recours contre une décision administrative, lorsqu'un délai de plus de quatre mois s'est écoulé sans qu'il soit intervenu aucune décision, les parties intéressées peuvent considérer leur demande comme rejetée et se pourvoir devant le Conseil d'État. Si des pièces sont produites après le dépôt de la demande, le délai ne court qu'à dater de la réception des pièces.

Si l'on avait usé, avant de recourir au Conseil d'État, d'un recours hiérarchique, c'est-à-dire formé

devant l'autorité supérieure, ce dernier ne conserverait le droit de former plus tard un recours contentieux que s'il était intenté dans le délai où le recours contentieux lui-même aurait dû être intenté. Le recours hiérarchique ne conserve, d'ailleurs, le recours pour excès de pouvoir que si celui-ci est, à son tour, formé dans le délai de deux mois à dater de la notification de la décision sur le recours hiérarchique.

Une dernière fin de non-recevoir est tirée de l'*existence d'un recours parallèle*. Toutes les fois qu'un autre recours peut donner au réclamant une satisfaction suffisante, le recours pour excès de pouvoir n'est pas admissible. Ainsi contre les délibérations des conseils municipaux, il existe une voie de nullité spéciale, devant laquelle notre recours disparaît; cette voie de nullité est organisée par les articles 63 et suivants de la loi du 5 avril 1884, modifiés par le décret du 5 novembre 1926.

Le recours pour excès de pouvoir ne disparaît pas s'il n'existe pas contre la décision contestable une voie d'action contentieuse, s'il n'existe que de simples moyens de défense. Ainsi un arrêté de police interdira des processions traditionnelles, sans aucun motif valable, d'ailleurs : les intéressés peuvent commettre une contravention, attendre d'être poursuivis devant le juge de simple police et exposer devant lui l'exception d'illégalité; le juge ne peut, en effet, prononcer une peine que si l'arrêté violé a été légalement pris. Art. 471 n° 15 du Code pénal. Mais comme ce n'est là qu'un simple moyen de défense, comme il laisse subsister l'acte administratif illégal, le recours pour excès de pouvoir est de mise.

L'existence du recours hiérarchique, celle d'un recours administratif spécial ne suffiraient pas, non plus; il faut, pour que joue la théorie du recours parallèle, qu'il y ait un recours contentieux ayant pour objet de paralyser les effets de l'acte, sinon de l'anéantir.

Pour la procédure du recours, pour celle du recours en révision, pour la tierce opposition, toutes questions qu'il est moins utile à nos lecteurs de connaître, nous renvoyons aux ouvrages cités ci-dessous.

M. Hauriou, *Précis de droit administratif et de droit public*, 11e édit, Paris, 1927; Raphaël Alibert, *Le contrôle juridictionnel de l'administration au moyen du recours pour excès de pouvoir*, Paris, 1926.

Lucien Crouzil.

RECTEURS D'ÉGLISES. — I. Notion. II. Nomination. III. Droits. IV. Devoirs. V. Révocation.

I. Notion. — Dans certaines régions, on désigne sous le nom de *recteur* le curé d'une paroisse. Mais, dans le droit canonique, on entend par recteur d'église un prêtre préposé à une église qui n'est ni paroissiale, ni capitulaire, ni annexée à une communauté religieuse qui y célébrerait les saints offices. C. 479 § 1. Il ne faut donc pas confondre ces recteurs avec les chapelains des communautés religieuses, ou les aumôniers de confréries. Voir Aumoniers, Confréries, Religieux.

II. Nomination. — Les recteurs d'églises sont nommés librement par l'Ordinaire du lieu; cependant, si quelqu'un avait le droit d'élire ou de présenter ledit recteur, ce droit devrait être sauvegardé, mais ce serait à l'Ordinaire d'approuver le recteur légitimement élu ou présenté. Même si l'église dont il s'agit appartient à un institut religieux exempt, le recteur nommé par le supérieur doit quand même être approuvé par l'Ordinaire du lieu. Si l'église est unie à un séminaire ou à un autre collège dirigé par des clercs, c'est le supérieur du séminaire ou du collège qui sera en même temps recteur de l'église à moins que l'Ordinaire du lieu n'en ait décidé autrement. C. 480.

III. Droits. — Le recteur ne peut pas faire les fonctions paroissiales dans l'église qui lui est confiée (voir Curés). Mais il peut y célébrer, même solennellement, les saints offices, en tenant compte des conditions légitimes de la fondation, et à la condition de ne pas nuire au ministère paroissial. Dans le doute (tel office, oui ou non, nuira-t-il au ministère paroissial?), c'est à l'Ordinaire du lieu qu'il appartient de prononcer, et d'établir des règlements opportuns pour éviter les inconvénients possibles. C. 482. Sans la permission au moins présumée du recteur ou d'un autre supérieur légitime, personne n'a le droit de célébrer la messe, d'administrer les sacrements, ou d'exercer une autre fonction sacrée dans une église rectorale. Cette permission doit être donnée ou refusée en conformité avec les prescriptions canoniques. C. 484. Voir aussi Prédication.

IV. Devoirs. — Si l'Ordinaire du lieu juge que l'église rectorale est à une telle distance de l'église paroissiale que les paroissiens ne peuvent pas se rendre à l'église paroissiale et y assister aux offices sans un grave inconvénient, il peut obliger le recteur, même sous la menace de peines graves à célébrer les offices aux heures qui conviennent le mieux aux fidèles, à leur annoncer les jours de fête et de jeûne, à leur enseigner le catéchisme et à leur expliquer l'Évangile. Dans la même hypothèse, le curé pourra prendre l'Eucharistie dans l'Église rectorale, si elle y est conservée, pour la porter aux malades. C. 483.

Le recteur d'église, sous l'autorité de l'Ordinaire du lieu, et en tenant compte des règlements légitimes et des droits acquis, doit veiller : 1. à ce que les offices divins soient régulièrement célébrés conformément aux saints canons; 2. à ce que les charges soient fidèlement exécutées; 3. à ce que les biens soient administrés selon les règles; 4. à ce qu'il soit pourvu à la conservation et au bon état du mobilier sacré et des édifices sacrés; 5. à ce que rien ne se fasse dans l'église qui ne conviendrait pas à la sainteté du lieu et au respect dû à la maison de Dieu. C. 485.

V. Révocation. — L'Ordinaire du lieu peut, à son gré, pour n'importe quelle juste cause, révoquer un recteur d'église, même si ce recteur a été élu ou présenté par d'autres. Si le recteur est religieux, il peut être révoqué soit par son supérieur religieux, soit par l'Ordinaire du lieu, dans les mêmes conditions qu'un curé religieux. C. 486.

F. Cimetier.

RÉDEMPTION, mystère de notre salut par la vie et la mort du Fils de Dieu. — I. Notion du mystère. II. Révélation du mystère : Données de l'Écriture. III. Développement de la tradition chrétienne. IV. Convenances rationnelles. V. Analyse théologique du mystère : Éléments constitutifs de la Rédemption. VI. Essais de systématisation : Caractère essentiel de l'œuvre rédemptrice. VII. Fruits de la Rédemption. VIII. Raison d'être de la Rédemption.

I. Notion du mystère. — Du latin *redimere* (racheter), le terme « Rédemption » évoque l'idée générale de délivrance. Il n'en est pas de plus familier à la langue religieuse. Mais, dans la révélation chrétienne, ce sens générique se précise en concepts très déterminés.

Étant donnée l'emprise du mal sur l'homme et la nécessité qui s'impose à chacun de s'arracher à son étreinte, toute vie morale est déjà une œuvre d'affranchissement. Or une des fins de la religion est de nous y aider. De ce chef, toute la Providence naturelle et surnaturelle de Dieu constitue, au sens large, une vaste économie rédemptrice. A ce point de vue, Rédemption est synonyme de vie spirituelle; autour de ce concept philosophique toutes les consciences humaines peuvent et doivent se rallier.

Mais, dans le plan actuel du monde, cette œuvre

divine se concentre autour de l'Incarnation. Si « le Verbe s'est fait chair et voulut habiter parmi nous », Joa., I, 14, c'est pour être notre « sauveur », Luc., II, 11. Tout le cours de son ministère, il n'a pas d'autre but que d'être « la voie, la vérité et la vie », Joa., XIV, 16. Il est la lumière des intelligences, devant lesquelles il découvre les « secrets du royaume », auxquelles il fait connaître le Père qui est aux cieux. Aux volontés débiles et médiocres il offre hardiment un programme d'amour et de sacrifice. Dans les cœurs égoïstes et grossiers, il fait naître les plus délicates aspirations. Tous enseignements qu'appuie l'exemple de sa vie et de sa mort.

Avant d'être un moyen de perfection, tout cela représente une œuvre de relèvement. Et personne, en effet, ne peut méconnaître que l'Évangile n'ait agi sur les âmes comme un principe efficace de rénovation. Aux yeux du croyant, cette action spirituelle devient la contre-partie de la chute et le remède approprié à ses conséquences. Par où s'accuse le caractère rédempteur de l'avènement du Fils de Dieu.

C'est ce que le symbole de Nicée-Constantinople exprime dans ces formules simples et compréhensives : « Il est descendu du ciel pour nous et pour notre salut...; il a été crucifié pour nous sous Ponce-Pilate », Denzinger-Bannwart, n. 86, qui ont longtemps suffi à la foi de l'Église. Prise dans ce sens général, la Rédemption s'identifie avec le problème du christianisme.

Une fois admis ce fond essentiel de la foi chrétienne, on peut se demander si l'œuvre rédemptrice du Christ est tout entière en nous et s'épuise dans son action psychologiquement vérifiable sur les consciences croyantes ou si elle ne comporterait pas, en outre, une valeur objective, antérieure et supérieure à toute application personnelle, pour régler devant Dieu les conditions mêmes de notre salut. Et c'est ici qu'apparaît, entre chrétiens, le problème proprement dit de la Rédemption.

La conception subjective fut, au XVI^e^ siècle, celle des Sociniens, d'après lesquels le Christ nous aurait rachetés par la seule vertu de son exemple. Elle est reprise, depuis le XVIII^e^ siècle, par les protestants libéraux, qui, avec des nuances plus ou moins mystiques, s'accordent à ne pas dépasser le domaine de la psychologie. Au contraire, l'Église catholique, suivie sur ce point par le protestantisme orthodoxe, tient que l'œuvre rédemptrice du Christ vaut tout d'abord devant Dieu, d'une valeur propre et absolue, pour réparer le désordre de la chute et rétablir le cours de l'économie surnaturelle.

Impliquée dans tout l'enseignement du magistère ordinaire, voir Denzinger-Bannwart, n. 122, 286, 319, 371, 550, cette foi catholique n'est nulle part expressément définie. Une bulle de Paul IV contre les Sociniens (1555) se contente d'enseigner en passant, *ibid.*, n. 993, que « le Christ nous a rachetés du péché ainsi que de la mort éternelle et réconciliés à Dieu son Père ». Après le concile de Florence, *ibid.*, n. 711, le concile de Trente fait allusion au « mérite » du Christ, sess. V, can. 3 et sess. VI, can. 10, *ibid.*, n. 790 et 820. Terme qui est ailleurs équiparé à celui de « satisfaction », *ibid.*, sess. VI, c. VII, n. 799, où le Christ est donné comme « cause méritoire » de notre justification, parce que « sur la croix il a mérité et satisfait à Dieu son Père pour nous ».

Sans être strictement dogmatiques, les deux catégories de « satisfaction » et de « mérite » doivent être retenues comme l'expression de la foi catholique en matière de Rédemption. Ces deux termes, empruntés à l'anthropologie surnaturelle, où ils désignent l'œuvre propre de l'homme en vue de son salut, signifient que le Christ a pris la place des pécheurs pour réaliser à leur profit ce qu'ils ne pouvaient eux-mêmes suffisamment accomplir.

II. Révélation du mystère : Données de l'Écriture. — Ainsi comprise, la Rédemption est un mystère proprement chrétien, dont la révélation est corrélative à celle de la personne même du Sauveur.

Dans l'Ancien Testament, le titre de « Rédempteur » est donné couramment à Iahveh et au Messie. Mais ce nom n'évoquait, pour la plupart des Juifs, qu'une œuvre politique de libération nationale. Cependant tous les prophètes font entrer la rémission des péchés parmi les bénédictions de l'époque messianique, Isaïe, XXXIII, 24; Jér., XXXI, 34; XXXIII, 8; Ézéch., XXXVI, 24-25, et le chapitre LIII d'Isaïe rattache ce bienfait au sacrifice volontaire du « serviteur de Dieu ». Sans doute cet oracle ne fut pas appliqué au Messie; mais l'entretint, dans le judaïsme postérieur, cette foi en la valeur expiatoire et méritoire de la souffrance des justes qui s'affirme dans II Mach., VII, 37-38. Cf. IV Mach., VI, 28-29 ; XVII, 20-23. Le cadre était prêt qui allait permettre aux Juifs croyants de donner à la passion du Christ son sens rédempteur.

En se présentant comme le Messie, Jésus s'attribuait expressément la mission du Sauveur, Marc., II, 17; Luc., XIX, 10; cf. Matth., I, 21, et Luc., II, 25, 30. Pour lui comme pour Jean-Baptiste, Matth., III, 2, 6, le salut comprend tout d'abord la rémission des péchés en vue d'entrer au royaume. Cf. Matth., IX, 3; Luc., VII, 47-48. Cette grâce n'est pas seulement subordonnée au repentir individuel, Matth., IV, 17; cf. Luc., XV, 12-24 : la mort même du Sauveur, dont celui-ci fait une partie essentielle de son programme messianique, Matth., XVI, 21, cf., XVII, 21-22 et XX, 17-20, y contribue comme condition. Jésus enseigne, en effet, qu'il est venu donner sa vie « en rançon pour beaucoup », *ibid.*, XX, 28; cf. Joa., X, 10-11, 15, et que son sang sera celui de l'alliance nouvelle, « répandu pour la rémission des péchés ». Matth., XXVI, 28; cf. Joa., XVII, 19.

On a voulu éliminer ces textes comme trahissant la théologie de saint Paul. Réduite à de si minces proportions, l'influence paulinienne serait bien minime et l'on conçoit mal, au surplus, comment elle ne se ferait justement pas sentir chez saint Luc, le plus paulinien des Synoptiques. En réalité, ces paroles du Christ ne font que refléter l'esprit des oracles d'Isaïe qui inspire notoirement l'Évangile : de ce chef, elles se rattachent au meilleur de l'Ancien Testament et n'ont rien que de vraisemblable sur les lèvres du Christ. La simplicité de forme et la sincérité d'accent qu'elles présentent sont, au surplus, des garanties intrinsèques d'authenticité.

C'est pourquoi l'Église a condamné, décret *Lamentabili*, n. 38, Denzinger-Bannwart, n. 2038, les systèmes préconçus qui veulent exclure de l'Évangile « la doctrine de la mort expiatoire du Christ ». Tout, au contraire, oblige à la faire entrer dans la révélation personnelle de Jésus et, avec elle, le mystère de la Rédemption dont elle est le germe.

S'il en est ainsi, on s'explique sans peine qu'elle ait appartenu à la toute première catéchèse apostolique, où saint Paul déclare l'avoir recueillie, I Cor., XV, 3. Pour les Apôtres comme pour les Juifs, la mort du Christ fut tout d'abord un « scandale », I Cor., I, 23. Mais ils le surmontèrent à mesure que leur intelligence s'ouvrit au sens des prophéties, Luc., XXIV, 25-28, 44-47, parmi lesquelles l'oracle d'Isaïe sur le serviteur souffrant tint une grande place, Act., VIII, 28-36. C'est pourquoi la rémission des péchés fut rattachée dès le premier jour à la médiation messianique de Jésus. Act., VI, 31; XIII, 38-39.

En prêchant à son tour cette foi, saint Paul l'a encadrée dans une première ystématisation théolo-

gique. Dispersée à tous les coins de ses épîtres sous des formes variées mais convergentes, la doctrine de l'Apôtre semble se résumer dans ce parallèle célèbre où il présente le Christ comme le nouvel Adam dont l'action salutaire répare l'œuvre néfaste du premier. Rom., v, 12-21; cf. I Cor., xv, 21-22, 45-49. Ainsi la mort du Sauveur est placée au centre du plan divin. C'est pourquoi nous sommes par elle rachetés, I Cor., vi, 20; vii, 22-23, préservés de la colère divine, I Thess., i, 10; Rom., v, 9-10, réconciliés, Rom., v, 10-11; Eph., ii, 11-18; Col., i, 19-23, justifiés, Rom., iii, 24-27, pardonnés, Eph., i, 7 et Col. i, 14, sanctifiés, Eph., v, 25-27, et Tit., ii, 14.

Pour exprimer ces divers effets, la mort du Christ est donnée, tantôt comme une rançon, I Tim., ii, 6, tantôt comme un sacrifice, Eph., v, 2, spécialement comme un sacrifice propitiatoire, Rom., iii, 25, tantôt comme un acte de médiation réconciliatrice, Rom., v, 9-10; Eph., ii, 14-18; I Tim., ii, 5-6. La solidarité surnaturelle qui nous unit à lui comme à notre chef fait comprendre que la vertu nous en soit applicable. Rom., v, 15; I Cor., xv, 21-22.

De cette valeur rédemptrice l'Apôtre esquisse déjà l'explication, soit qu'il donne la mort imméritée du Christ comme l'expiation de nos fautes, Rom., iv, 22; viii, 32; II Cor., v, 21; Gal., iii, 13, soit qu'il en souligne le côté volontaire, Phil., ii, 6-12; Gal., i, 4 et ii, 20; Eph., v, 25; I Tim., ii, 6, qui en fait un sacrifice agréable à Dieu, Eph., v, 2, un acte d'obéissance propre à réparer notre rébellion, Rom., v, 19.

Sans être nulle part aussi développée, cette doctrine se retrouve chez tous les autres écrivains du Nouveau Testament. L'Épître aux Hébreux présente la mort du Christ comme un sacrifice purificateur, qui annule les vaines oblations de l'ancienne Loi, ix, 24-28; x, 10-14, et dont la décisive efficacité est due à la sainteté du prêtre qui l'offre, vii, 26-28, ainsi qu'à la généreuse spontanéité de son offrande, x, 5-9; cf., ii, 9-10, 14-18; v, 7-9. Saint Pierre se réfère à la prédiction d'Isaïe sur les souffrances expiatoires du serviteur innocent, I Petr., ii, 21-24; iii, 18, tandis que saint Jean remonte jusqu'à l'amour de Dieu qui nous a donné son Fils « comme victime de propitiation pour nos péchés ». I Joa., iv, 20; cf. *ibid.*, ii, 2; Apoc., i, 5; v, 9, vii, 14; xiv, 3-4; xxii, 14.

Tous ces témoignages montrent combien fut universelle et profonde, dans l'Église apostolique, cette foi en la Rédemption par la mort du Christ dont l'Évangile contient la première expression.

III. Développement de la tradition chrétienne. — Une doctrine aussi formellement attestée par l'Écriture ne comportait plus de développement réel. Il ne pouvait être question que d'une mise en œuvre plus méthodique du donné primitif. Elle se fit d'autant plus lentement qu'il lui manqua le stimulant de la controverse.

De fait, il n'est pas un des Pères qui n'ait répété et, à l'occasion, glosé les affirmations scripturaires sur Jésus mort pour nos péchés. Cette donnée était assez ferme pour servir à la réfutation des diverses hérésies christologiques. Qu'il s'agît de revendiquer la parfaite humanité du Christ contre le docétisme et, plus tard, l'apollinarisme, ou d'opposer sa parfaite divinité à l'arianisme et au nestorianisme, l'œuvre du Christ a servi d'argument pour établir la vraie notion de sa personne. Comment sauverait-il le genre humain s'il n'en faisait partie et si en même temps il ne le dépassait? Il n'est pas de raisonnement plus accrédité depuis Tertullien et saint Irénée jusqu'à saint Cyrille d'Alexandrie.

Chemin faisant, la doctrine proprement dite de la Rédemption recevait quelques précisions nouvelles. Dès avant saint Augustin, la théologie latine l'avait « considérée un peu sous tous les aspects possibles : comme sacrifice, comme réconciliation, comme rançon, comme substitution pénale ». Ad. Harnack, *Dogmengeschichte*, 4e édit., Leipzig, 1910, t. iii, p. 54. Il n'en est pas autrement de la théologie grecque, où, pour exprimer la substitution inhérente à la mort du Christ, on voit s'introduire couramment le terme ἀντίψυχον, où, pour en traduire le caractère pénal, saint Grégoire de Nazianze présente le Sauveur comme devenu αὐτοαμαρτία καὶ αὐτοκατάρα, *Orat.*, xxxvii, 1, *P. G.*, t. xxxvi, col. 284, où son sacrifice est régulièrement accompagné des épithètes ἱλαστήριος ou καθάρσιος.

En même temps que la nature de l'œuvre rédemptrice, on en mettait mieux en relief la nécessité. « Quelle autre chose, en effet, écrivait déjà l'auteur inconnu de l'Épître à Diognète, ix, 4, pouvait couvrir nos péchés sinon sa justice? Qui pouvait nous justifier, nous pécheurs et impies, si ce n'est le seul Fils de Dieu? » Et si une telle intervention était nécessaire, il va sans dire qu'elle fut efficace. La controverse nestorienne a surtout fait insister sur cette valeur, à laquelle saint Cyrille se plaît à décerner le qualificatif juridique d'ἀντάξιος.

Sur ces affirmations de la foi commune et ces premières analyses de son contenu commencent à se superposer quelques théories explicatives. Les uns, comme saint Athanase et saint Grégoire de Nysse, s'attachent à faire valoir l'incarnation du *Logos* comme le moyen nécessaire pour arracher par ce contact divin notre nature à la mort et la rétablir dans sa primitive incorruptibilité. Mais cette doctrine, qui vise à embrasser dans une vue d'ensemble le plan de notre restauration surnaturelle, ne fut jamais exclusive : ses principaux partisans y font une place à la mort du Christ et à son rôle rédempteur.

Beaucoup plus populaire fut la théorie qui met l'œuvre rédemptrice en rapport avec le démon, soit que le sang du Christ lui ait été remis comme une rançon pour le dédommager de ses droits, soit que lui-même ait été amené à perdre son empire sur les pécheurs par un abus de pouvoir commis sur le Christ innocent, soit simplement que Dieu ait voulu prendre sur lui sa revanche et celle de l'humanité. Mais il ne s'agit là que d'images archaïques, trop souvent exagérées par une rhétorique de mauvais goût, pour traduire la loi de sagesse qui préside au plan divin de la Rédemption.

A côté de ces théories excentriques se développent aussi, sur les bases de l'Écriture, celles de la substitution pénale (saint Athanase, Eusèbe de Césarée) et du sacrifice expiatoire (Origène, saint Augustin, saint Grégoire). Mais le péché et sa réparation n'y sont encore envisagés d'ordinaire que par leurs côtés superficiels.

Ce qui manquait à ces ébauches de théologie rédemptrice allait être fourni par le *Cur Deus homo* de saint Anselme (1098). Après avoir écarté les conceptions courantes, le saint docteur y prend pour base la notion essentielle du péché, savoir l'offense de Dieu, qui demande de notre part une satisfaction. Mais cette satisfaction nécessaire l'homme est incapable de la fournir. Il n'y a donc pas d'autre solution que l'Incarnation du Fils de Dieu, qui, étant libre de tout péché, peut seul acquitter notre dette. Ce qu'il fait en offrant à son Père, comme hommage de sa fidélité, sa mort sur la croix, à laquelle il n'était pas tenu. Acte immense de satisfaction qui dépasse infiniment tous nos péchés et dont le mérite est ensuite reporté sur nous par la bonté divine. Ces deux catégories connexes de satisfaction et de mérite allaient désormais absorber les diverses données traditionnelles et rester la formule définitive du mystère.

Un moment, cette œuvre d'élaboration fut compromise par les témérités d'Abélard, qui semblait

ramener la Rédemption à un fait tout subjectif. Mais cette erreur fut rapidement éliminée grâce à l'intervention de saint Bernard. Pour exprimer la foi catholique, la théologie du XII^e^ et XIII^e^ siècle ne fit que reprendre le système de la satisfaction, mais en transposant sur le plan de la simple convenance ce que saint Anselme donnait comme une nécessité.

Cette exposition savante n'avait d'ailleurs de nouveau que la forme : au fond, elle ne faisait que traduire cette valeur objective que la tradition catholique reconnut toujours à la mort du Christ, sous les noms de sacrifice, rançon ou autres, en vue de la réparation de nos péchés. Voilà pourquoi les formules techniques de satisfaction et de mérite se sont introduites sans la moindre difficulté dans le langage de la théologie et l'enseignement même de l'Église.

Depuis le Moyen Age, la doctrine de la Rédemption n'a plus guère éprouvé de changements. Quand survint, au XVI^e^ siècle, le rationalisme socinien, les protestants orthodoxes furent les premiers à prendre contre lui la défense du dépôt traditionnel et, pour spéciale que fût à certains égards leur théologie, c'est dans le moule médiéval qu'elle se coula. Il n'en est pas de meilleur encore aujourd'hui pour exprimer la foi chrétienne en la Rédemption et la défendre correctement.

IV. Convenances rationnelles. — A l'appui de la révélation divine on a souvent cru pouvoir invoquer la raison. Et la méthode est séduisante qui consisterait à transformer ce mystère en certitude rationnelle; mais elle n'a donné jusqu'ici que des résultats décevants.

Saint Anselme s'appuyait sur les exigences des attributs divins. Dieu ne pourrait pas s'abstenir de racheter le genre humain déchu, ni le faire sans obtenir, au préalable, satisfaction adéquate pour nos péchés. Or cette réparation est telle que seul un homme-Dieu peut la fournir. Donc l'Incarnation devient logiquement nécessaire. Mais la majeure de cet argument appelle des distinctions : le décret divin de salut, soit en lui-même, soit dans ses formes concrètes d'application, ne peut pas être donné comme nécessaire. Et par là s'écroule la conclusion.

Délaissant le domaine de la métaphysique, les protestants s'établissent aujourd'hui volontiers sur le terrain de l'expérience religieuse. Or, à leur dire, un double fait est constant : c'est, d'abord, que le poids immense du péché écrase toute conscience d'homme, qui se sent à la fois incapable et tenue de le réparer; c'est ensuite qu'elle s'en trouve soulagée grâce au christianisme et au mystère de la croix. Mais ces impressions sont celles d'âmes déjà christianisées : ce qui met une pétition de principe à la base du prétendu raisonnement expérimental. Elles peuvent donc tout au plus valoir comme confirmation du dogme déjà connu.

A la psychologie individuelle on ajoute volontiers les données de l'histoire. Le rite mystérieux des sacrifices sanglants serait l'indice d'un besoin universel d'expiation, et donc une prophétie en acte de l'oblation rédemptrice qui a mis fin à toutes les autres. J. de Maistre et l'école traditionnaliste ont vulgarisé chez nous cette apologétique. Mais le sacrifice obéit à des fins trop complexes pour pouvoir être ramené à cette unique interprétation. Il ne s'agit donc pas là d'une preuve, mais d'une adaptation faite après coup par les croyants.

Si elle n'établit pas positivement la réalité de la Rédemption, la raison montre du moins que ce mystère n'offre rien d'inacceptable. Il suffit pour cela de le prendre dans le sens que lui donne l'Église.

On n'imaginera donc pas un acte rédempteur qui serait une sorte de pression sur la volonté de Dieu : la mission du Christ est le don par excellence de l'amour divin. Il ne s'agit pas davantage d'une opération qui supprimerait notre part d'action morale : la grâce de la Rédemption ne profite qu'à ceux qui lui accordent le concours de leur volonté. Mais, dans ces limites, rien ne s'oppose à ce que Dieu ait pu subordonner notre restauration surnaturelle à une médiation dont il serait lui-même l'auteur et dont nous serions les bénéficiaires comme d'un capital à faire valoir. Le dogme catholique ne demande pas autre chose.

Non seulement la Rédemption est possible, mais elle nous apparaît éminemment convenable. L'idée générale d'un médiateur qui nous rapproche de Dieu est tout à fait conforme à notre nature. A plus forte raison, quand on fait intervenir la chute originelle, est-il normal que l'humanité retrouve la vie divine, comme elle l'a perdue, par l'intermédiaire d'un tiers. Or qui pourrait jouer ce rôle mieux que le Verbe incarné? L'union hypostatique le rend apte à devenir le chef moral du genre humain et, sans être indispensable à sa dignité, cette fonction la fait certainement mieux ressortir. Du simple point de vue historique, l'avènement du Christ est un fait assez important pour qu'il soit aisé d'admettre que Dieu ait voulu en faire dépendre notre salut.

Sans supprimer le recours au témoignage divin, ces convenances rationnelles peuvent en faciliter l'intelligence et l'acceptation.

V. Analyse théologique du mystère : Éléments constitutifs de la Rédemption. — Fixée par la foi sur le fait de notre Rédemption par le Christ, la raison croyante peut ensuite et doit en expliquer le mode. La première tâche de la théologie est d'analyser les éléments qui entrent dans la constitution de ce mystère complexe entre tous.

A la base il faut tout d'abord poser la dogmatique de l'Incarnation. En vertu de sa nature humaine, le Christ est susceptible d'exercer une activité psychologique en tout semblable à la nôtre, mais dont la personne du Verbe qui en est le terme agrandit incommensurablement le prix. Médiateur physique entre Dieu et l'homme par le fait de l'union hypostatique, il devient médiateur moral parce qu'il est et sait être le chef de la famille humaine aux yeux de son Père. A ce titre, tous ses actes sont faits au nom de son corps mystique et capables de lui profiter. Voilà pourquoi il est constitué Rédempteur, parce qu'il représente les hommes devant Dieu et, *vice versa*, parce qu'il est la source immédiate de la vie divine en nous.

Dans cette fonction représentative il faut faire entrer sa vie tout entière. L'Évangile atteste qu'il voulut toujours être appliqué « aux choses du Père » : de même celui-ci n'a jamais cessé de se complaire en lui comme en son Fils bien-aimé. Et comme tout cela se faisait au nom de l'humanité, ce sont tous les mouvements de son âme sainte qu'il dirigeait vers Dieu pour nous et que Dieu agréait en notre faveur. Quand donc les symboles ecclésiastiques rattachent la Rédemption au fait de sa mort sur la croix, il est sous-entendu que celle-ci ne doit pas être isolée, mais prise comme l'acte principal et, pour ainsi dire, le résumé de toute sa carrière de dévouement.

Or ce qui frappe sans doute le plus dans l'Évangile, surtout si l'on pense aux brillantes descriptions du roi messianique chez les Prophètes, c'est la souffrance et l'humilité du Fils de Dieu. Depuis l'obscurité de son enfance jusqu'aux tribulations de son ministère public et aux avanies de sa passion, il apparaît partout comme « l'homme des douleurs ». Encore faut-il ajouter à ces traits extérieurs ces peines intimes que l'on devine çà et là et qui éclatent au grand jour dans la scène de l'agonie ou dans la désolation de son âme sur la croix.

Mais ces souffrances ne forment pas seulement un

des principaux attraits de sa personne pour le cœur : elles ont un sens en elles-mêmes. Dans l'économie chrétienne du monde, en effet, la douleur n'a de raison d'être que comme châtiment du péché. Si donc Jésus souffre, qui est innocent et pur, c'est qu'il subit, n'en ayant pas de propres, le contrecoup des péchés d'autrui et en porte la peine. Est-il besoin de dire qu'il y a dans ce fait, avec tous les caractères qu'il comporte, un vouloir de Dieu, qui, entre tous les modes possibles de l'Incarnation, a choisi celui-là et que la volonté humaine du Christ a ratifié ce décret dans le sens même où il était porté? De toutes façons, que l'on regarde au plan objectif de la Rédemption ou à sa réalisation subjective, elle se présente comme un mystère d'expiation, où la faute des coupables n'est pardonnée qu'au prix des souffrances imméritées du Christ.

A cet élément pénal, qui tient aux conditions de l'œuvre rédemptrice, il faut ajouter l'élément moral qui est dû à la personne du Rédempteur. Toute sa vie, il fut à l'égard de Dieu son Père dans les plus purs sentiments d'obéissance et d'amour. Mais il n'est pas douteux que ces dispositions n'aient atteint leur apogée au moment de la Passion. Non seulement, l'heure venue, il accepte l'amer calice qui lui est offert par le Père, mais on peut dire que d'avance il l'avait librement cherché, prévu et voulu, en luttant contre les puissances juives et opposant à leurs préjugés des revendications qui leur paraissaient des blasphèmes. Par où sa vie entière prend un caractère d'héroïque magnanimité et sa mort devient le plus généreux des sacrifices.

Bien entendu, cette éminente sainteté fait du Christ notre modèle; mais elle est aussi une valeur en soi. Si Dieu a pour agréable l'humble hommage des créatures, à plus forte raison celui de son Fils unique. Jamais il ne fut davantage honoré parce que jamais mieux connu, ni plus fidèlement ou plus amoureusement servi. Aussi cette existence de filial service est-elle devant la majesté divine la compensation de nos fautes. De ce chef, la Rédemption se présente comme un mystère de réparation, où le déficit spirituel d'un monde pécheur est comblé par les surabondantes richesses du Fils de Dieu.

Ces deux éléments que l'analyse distingue sont d'ailleurs unis en réalité. Ni l'expiation, en effet, ne se comprend sans l'amour qui l'accepte ou la provoque, ni l'amour n'aurait tout son prix s'il n'était consommé dans le sacrifice. Voilà pourquoi la Passion qui les synthétise est le point culminant dans l'œuvre du salut. Telles sont les vérités profondes que la réflexion découvre sous la commune foi des chrétiens au Christ mort pour nous et pour nos péchés.

VI. Essais de systématisation : Caractère essentiel de l'œuvre rédemptrice. — Sur ces données constitutives de la Rédemption tous les croyants sont ou devraient être d'accord. Mais, quand il s'agit de les systématiser, diverses tendances se font jour, à défaut d'écoles proprement dites, qui aboutissent à nuancer différemment l'exposé du mystère au nom de prémisses plus ou moins explicites sur son caractère essentiel.

On peut ramener à trois groupes généraux les conceptions qui comptent dans l'histoire. Les uns, prenant pour base l'aspect douloureux de l'œuvre rédemptrice, y cherchent l'exercice de la justice divine, qui poursuit le péché de ses saintes rigueurs jusqu'en la personne du médiateur innocent, dès lors que celui-ci voulut prendre par substitution la place des coupables. C'est le système du châtiment, qui fut celui de la primitive orthodoxie protestante et qu'on retrouve latent chez quelques-uns de nos écrivains mystiques ou de nos prédicateurs.

Au lieu de ramener la Rédemption à cette procédure de code pénal, d'autres y voient du moins un acte de justice commutative et veulent, de ce chef, accorder le rôle principal à l'élément pénible qu'elle renferme. Le Christ n'est plus ici l'objet d'aucune vindicte; mais il prend sur lui pour l'acquitter à notre place la peine due à nos fautes. En suite de quoi Dieu nous relaxe des peines qu'il était en droit de nous infliger, parce qu'elles ont été pleinement réglées par notre Rédempteur. C'est le système de l'expiation, qui est aujourd'hui classique chez les protestants orthodoxes et dont un petit nombre de théologiens catholiques semblent aussi vouloir se contenter.

D'autres enfin regardent la souffrance expiatoire comme un élément secondaire, pour mettre au premier plan la personne même du Christ, dont la parfaite sainteté et les héroïques sentiments, qu'ils s'expriment ou non dans des actes douloureux, ont devant Dieu suffisamment de prix pour être le contrepoids de nos péchés. C'est le système de la réparation morale, que l'autorité de saint Anselme a toujours accrédité dans la grande tradition catholique.

Pour apprécier la valeur de ces conceptions, il faut tenir compte de la notion de Dieu et du Christ qu'elles supposent, puis du rapport qu'elles instituent entre l'œuvre rédemptrice et le péché dont elle doit être le remède.

A la lumière de ces principes, le système du châtiment apparaît de tous points inacceptable. L'attitude d'implacable justicier qu'il prête à Dieu est désavouée par la raison aussi bien que la foi, et la sainteté du Christ s'oppose à ce qu'on puisse le dire puni, même à titre de substitut. Il est particulièrement choquant pour le sens chrétien de vouloir que le Christ ait dû subir la peine du dam, sous prétexte d'en délivrer les pécheurs.

Le système de l'expiation pénale est justement conçu comme une atténuation du précédent pour en éviter les visibles excès. Mais il a le double inconvénient de donner les souffrances du Christ comme la fin suprême du plan divin et de s'arrêter à la peine du péché, qui n'est, en réalité, qu'une conséquence, tandis qu'il en néglige le caractère essentiel qui est d'être une offense de Dieu.

Cette double difficulté disparaît dans le système de la réparation morale, où la souffrance du Christ n'est plus qu'un fait accidentel, qui tient aux modalités contingentes de sa carrière messianique, tandis que l'on demande aux saintes dispositions de son âme aimante et soumise la compensation directe du désordre introduit dans le monde par le péché.

Avec la conception théorique de l'œuvre rédemptrice varie la signification des termes consacrés par la tradition chrétienne pour l'exprimer. Celui de rançon n'est qu'une métaphore pour en désigner le caractère onéreux; celui de sacrifice en indique l'efficacité devant Dieu sans en donner la raison. Plus précis, ceux de satisfaction et de mérite reprennent ici le sens qu'ils ont dans la psychologie des œuvres humaines : la satisfaction du Christ signifie donc la réparation qu'il offre à Dieu pour nos fautes; le mérite du Christ exprime la valeur de ses actes en vue de nous obtenir la grâce. Tout le monde étant d'accord là-dessus, c'est quand il s'agit de préciser le sens de cette réparation et la source de cette valeur que reparaissent les divergences théologiques dues aux postulats plus ou moins explicitement adoptés par chacun.

L'un et l'autre de ces termes ne sont d'ailleurs que les aspects d'une même réalité, dont le rôle et le prix tiennent à la dignité personnelle et à la perfection morale de celui qui en est le sujet.

VII. Fruits de la Rédemption. — Quelle que soit la manière de concevoir le sens exact de l'œuvre rédemptrice, l'unanimité se retrouve quand il s'agit d'en décrire les effets. Parce qu'elle est une valeur objective, les premiers et les plus importants se produisent en dehors de nous. C'est tout d'abord devant Dieu qu'elle compte et par rapport à la réalisation de ses plans de salut qu'elle doit être considérée.

Il importe avant tout d'écarter ici quelques grossières confusions trop souvent mises à la charge de la foi. La Rédemption n'a pas pour but de réconcilier en Dieu les prétentions antagonistes de sa justice qui doit punir et de sa miséricorde qui voudrait pardonner : ces oppositions, qui déchirent nos volontés imparfaites, se résolvent en harmonie dans la simplicité de l'être divin. Elle n'agit pas non plus sur Dieu à la façon d'une cause extérieure qui viendrait le réconcilier avec nous et lui arracher notre pardon. Dieu nous aime de toute éternité et c'est pourquoi il veut faire miséricorde aux pécheurs : de cet amour le mystère de l'Incarnation est précisément l'expression et la preuve. On n'imaginera pas davantage un antagonisme entre le Père et le Fils, celui-là représentant la justice tandis que celui-ci incarnerait la pitié : les trois personnes divines sont dans les mêmes dispositions envers nous et le décret du salut procède de leur commun vouloir. Il faut rectifier au nom de ces principes les anthropomorphismes du langage populaire et les outrances de certaines prédications.

Le sens nécessaire et suffisant du dogme catholique est que Dieu, plein d'amour pour les hommes, désireux de remettre leurs péchés et de les ramener à leur destinée surnaturelle, a décrété comme condition préalable la vie et la mort de son Fils. De la sorte, devant Dieu comme devant les hommes, la mission du Sauveur, qui est un effet et une manifestation de l'éternelle bonté, est en même temps une cause à laquelle est subordonné notre salut et, par conséquent, le pardon divin. C'est en ce sens que le Christ nous réconcilie avec Dieu et nous obtient la grâce.

On discute entre catholiques la question de savoir si les mérites du Sauveur sont ou ne sont pas infinis, si la satisfaction qu'il offre à Dieu pour nous relève ou non de la stricte justice. Ce qui est certain, c'est que ses actes tiennent de l'union hypostatique une dignité incomparable devant Dieu et une valeur sans commune mesure avec le montant de nos dettes. Voilà pourquoi le trésor de ses mérites est la source inépuisable de tous les biens surnaturels qui nous sont départis et aussi, par anticipation, de ceux que l'humanité reçut avant son avènement.

Cependant le bénéfice de cette grâce de salut n'est pas et ne saurait être automatique : il est dans l'ordre de la Providence que chacun s'en fasse à lui-même l'application par la foi et les œuvres. Voir Justification. Ainsi la Rédemption devient le stimulant de nos énergies spirituelles : loin de les exclure, elle demande le repentir du pécheur et son effort de réparation.

En exigeant notre coopération personnelle, le Christ nous met en mesure de la fournir. Non seulement il a satisfait et mérité pour nous, mais il nous a rendus capables de le faire à notre tour. Le suprême résultat de son œuvre rédemptrice est de régénérer notre âme et de lui donner les moyens, par la vertu qui vient de lui, de produire à nouveau des fruits surnaturels.

Mais il n'est pas d'âme religieuse qui n'ait le sentiment de sa propre insuffisance. Qui peut se rendre le témoignage de n'avoir pas défailli dans la réparation du mal ou la pratique du bien? Et qui voudrait se persuader que nos meilleures actions sont adéquates à ce que Dieu est en droit d'attendre de nous? Par la solidarité qui nous unit au Christ, la Rédemption nous permet d'abriter ces inévitables misères derrière son infinie sainteté. De sorte que celle-ci, en même temps qu'elle valorise objectivement nos humbles mérites, a pour effet subjectif d'en révéler tout à la fois et d'en combler le déficit.

Est-il besoin d'ajouter que ces fruits de l'œuvre rédemptrice dans l'ordre de la vie mystique se superposent, sans les supprimer, à ceux que tout le monde lui reconnaît dans l'ordre moral? Le Christ ne cesse pas d'être notre maître et notre modèle; mais cette action extérieure est soutenue et complétée par le rôle qui lui revient dans nos relations intimes avec Dieu. A ceux qui acceptent cette donnée de la foi, c'est là que l'expérience révèle le premier et principal bienfait de sa médiation.

VIII. Raison d'être de la Rédemption. — Pour achever l'intelligence de l'économie rédemptrice, après en avoir étudié le comment, la théologie en recherche le pourquoi, justement persuadée que ce mystère répond à un plan de sagesse qu'il est en notre pouvoir de découvrir.

Deux tendances extrêmes se manifestent à cet égard dans la pensée chrétienne : celle des spéculatifs qui prétendent tout démontrer et celle des mystiques pour qui tout serait également impénétrable. Entre les deux, s'étend une voie moyenne, suivie par l'ensemble de la théologie catholique, qui, renonçant à soumettre le plan divin à la loi d'une stricte nécessité, y cherche et y trouve tout au moins de hautes convenances accessibles à notre raison.

A la base de tout se trouve le décret porté par Dieu de relever le genre humain après sa chute. Saint Anselme, après saint Athanase et quelques autres, croit pouvoir en faire à Dieu une sorte d'obligation. On invoque pour cela sa bonté qui doit le porter à prendre en pitié notre détresse, plus encore sa sagesse et sa puissance qui lui interdiraient de consentir à l'échec de ses plans.

Mais à ces raisons s'oppose l'enseignement formel de la révélation, voir Rom., III, 24 et Eph., II, 8, qui présente notre salut comme un acte de miséricorde toute gratuite. Il est aisé d'apercevoir, en effet, que, dans l'hypothèse d'une ruine définitive de l'édifice surnaturel, les attributs de Dieu ne seraient pas en cause. Car dans le plan divin entrait la liberté humaine, avec tout le surcroît de gloire, mais aussi avec l'aléa qu'elle comporte. Rien donc ne peut obliger sa Providence à l'égard de l'humanité déchue. Les considérations alléguées montrent tout au plus combien un acte de miséricorde était ici convenable pour nous et pour Dieu même.

Si cette grâce de relèvement n'a pas été faite aux anges, c'est que la volonté de l'homme est mobile, tandis que l'être angélique se fixe pour toujours dans chacune de ses décisions. C'est aussi que les anges sont tombés par une défaillance personnelle, au lieu que le genre humain fut englobé par solidarité dans la faute du premier père.

En admettant que Dieu voulût nous sauver, il pouvait le faire par voie de condonation, sans exiger du genre humain une satisfaction quelconque, beaucoup moins encore une satisfaction intégrale. Car il n'y a pas lieu d'opposer, avec saint Anselme, les exigences de son honneur, qui restent soumises à son absolue liberté. Il suffit de reconnaître qu'une procédure de satisfaction, telle que de fait elle fut adoptée, était souverainement convenable, soit du côté de Dieu pour mieux établir la majesté de ses droits, soit du côté de l'homme pour qu'il pût se sentir pleinement réhabilité.

La nécessité d'une Rédemption et d'une satisfaction adéquate entraînait, pour saint Anselme, la nécessité de l'Incarnation. En adoucissant les pré-

misses de cette dialectique, la théologie catholique écarte par le fait même la conclusion. Il faut, en effet, tenir l'Incarnation pour le don éminent de l'amour divin. Voir Joa., III, 16; Eph., II, 4-5; I Joa., IV, 10. Qu'il n'y eût pas de moyen plus propre à faire éclater la gloire de Dieu et à réaliser notre salut, tout le monde en convient; mais la raison et la foi interdisent d'aller plus loin.

Tout au plus peut-on admettre que l'Incarnation était hypothétiquement nécessaire dans le cas où Dieu voudrait obtenir une réparation intégrale. La gravité du péché et l'étendue de ses ravages semblent requérir, pour que la satisfaction soit vraiment proportionnée au désordre, un acte d'une valeur infinie, tel que seul peut le fournir un Homme-Dieu. Cette position de saint Thomas est combattue par l'école scotiste; mais la plupart des théologiens lui accordent leurs préférences.

Il faut également sauvegarder la liberté des voies divines en ce qui concerne l'œuvre rédemptrice du Verbe incarné. Le système de l'expiation pénale porte presque fatalement à réclamer la souffrance comme nécessaire et la plupart des protestants n'ont pas résisté à la pression de ce postulat. Mais la théologie catholique maintient avec raison que la moindre action du Fils de Dieu aurait pu être une satisfaction suffisante pour nos péchés.

D'où il suit que la condition douloureuse par lui revêtue et *a fortiori* la somme de sacrifices auxquels il a voulu se soumettre sont un luxe de son amour. Rien n'est, du reste, plus facile que d'en saisir la convenance pour une réparation plus complète de nos fautes et aussi pour une éducation plus parfaite de nos volontés.

Toutes ces spéculations sur la raison d'être du plan divin s'appuient sur les données de fait fournies par la révélation en vue d'y montrer l'application d'une loi d'ordre et de sagesse. C'est dire qu'elles sont légitimes et bienfaisantes, pourvu que, sous prétexte de donner satisfaction à un vain besoin de logique, on résiste à la tentation d'introduire une illusion de nécessité dans une œuvre dont l'amour de Dieu reste le premier et le dernier mot.

J. Rivière, *Le dogme de la Rédemption*. Essai d'étude historique, Paris, 1905; *Le dogme de la Rédemption*. Étude théologique, Paris, 1914; Éd. Hugon, *Le mystère de la Rédemption*, Paris, 1910; J. Laminne, *La Rédemption*, Étude dogmatique, Bruxelles, 1911; S. Thomas, *Sum. theol.*, p. III[a], q. XLVI-L; L. Labauche, *Leçons de théologie dogmatique*, t. I : *Dieu*, Paris, 1911, p. 297-366; P. Galtier, *De Incarnatione et Redemptione*, Paris, 1926.

J. Rivière.

RÉDEMPTORISTES. — I. L'institut. II. Le religieux. III. La religieuse.

I. L'institut. — Après la plaidoirie malheureuse qui l'avait déterminé à se retirer du monde, le gentilhomme napolitain qui portait le beau nom d'Alphonse de Liguori (1696-1787) abandonna la basoche pour la cléricature. Une fois prêtre, il ne se sentit nullement tenté de mettre au service de la chaire chrétienne le langage distingué dont il avait tant de fois illustré le barreau de sa ville natale. Dédaigneux désormais de toute grandiloquence, il s'appliquait de préférence à la prédication familière. Son zèle visait à l'évangélisation du plus grand nombre. Les âmes des cochers de fiacre, des gens de petits métiers, des lazaroni, lui semblaient mériter et appeler ses soins au même titre que les âmes de l'élite de la société.

En dépit de ses tendances à l'effacement, la notoriété dont, à Naples, jouissait sa famille, s'attachait aux pas de l'humble apôtre. Il résolut d'échapper à ce dernier halo d'une gloire persistante pour s'enfoncer dans une obscurité définitive. Ainsi perdrait-on sans doute jusqu'à son souvenir.

Après avoir subi de la part de son père qui le voulait prélat un siège en règle, il quitta la capitale et, suivi de quelques clercs désireux de l'imiter, gagna la campagne de Scala. Les pâtres que l'isolement de la montagne privait de tout secours religieux apitoyèrent son grand cœur. En eux il en vit d'autres : tous ceux que le clergé d'alors, tassé pour y vivre en famille dans les cités bourgeoises de la péninsule, abandonnait à leur triste sort. C'est pour les âmes ainsi délaissées que la charité d'Alphonse allait concevoir, puis engendrer une famille religieuse nouvelle. Ses membres se consacreraient, par l'apostolat populaire, au salut des gueux.

On était en 1749. Après des tâtonnements laborieux traversés de dissensions pénibles entre les premiers compagnons du fondateur, la congrégation du *Très-Saint-Rédempteur* ou des *Rédemptoristes* ou des *Liguoriens* fut approuvée par Benoît XIV, aux termes du bref *Ad pastoralis*.

La sanction solennelle du Saint-Siège porta bonheur au recrutement. Les plus modestes chapelles du royaume de Naples retentirent bientôt des harangues enflammées des nouveaux missionnaires. De lui-même l'objectif des commencements s'était précisé. Maintenant les fils d'Alphonse de Liguori s'adressaient à la masse des fidèles, tout en se dévouant plus volontiers aux déshérités de la fortune.

Cependant, remarquons-le, les temps étaient peu favorables à la prospérité des instituts de réguliers. Qu'on se rappelle, en les assignant à cette époque, — la deuxième moitié du XVIII[e] siècle — d'une part les intrusions de la politique séculière dans le gouvernement de l'Église aboutissant en fin de compte à la suppression de la Compagnie de Jésus; d'autre part les infiltrations dangereuses de l'esprit encyclopédiste et janséniste dans la plupart des cloîtres. Détail digne de remarque : cette atmosphère généralement débilitante, loin de nuire à notre jeune organisme, allait au contraire aider à son développement.

En 1784, sous la conduite de Clément-Marie Hofbauer, venu de Pologne à Naples pour être admis dans la congrégation, un premier essaim de rédemptoristes part de Naples pour s'établir en Pologne. A Varsovie, on leur confie l'église de Saint-Bennon où ils réalisent tout de suite des prodiges de conversion. Le P. Hofbauer est bientôt rejoint par un champenois. Ce premier rédemptoriste français, le P. Joseph Passerat, parut visiblement investi, lui aussi, de l'esprit de saint Alphonse.

Surviennent les guerres de la Révolution et de l'Empire. Expulsé de Pologne, le P. Hofbauer introduit l'institut en Autriche. Le P. Passerat se met à la tête du groupe ambulant des missionnaires, qui, quinze ans durant, devra errer à travers l'Allemagne et la Suisse, évangélisant les fidèles à chaque étape.

Cependant, à la faveur du calme relatif dont jouissait la péninsule, les Pères d'Italie se sanctifiaient et sanctifiaient autrui. Citons, pour cet âge d'or, le nom des Villani, des Mazzini, des Sportelli, des Cafaro, des Alexandre de Meo, des Janvier Sarnelli, des Antoine Tannoia, sans oublier le jeune et gracieux thaumaturge particulièrement dévoué de son vivant à la cause des humbles, le « frère servant » saint Gérard Majella.

Le rétablissement de la paix en Europe coïncida, pour l'œuvre du fondateur, avec l'âge adulte. En 1819, les rédemptoristes pénètrent en France par l'Alsace. Ils reparaîtront ou s'installeront tour à tour en Autriche, en Suisse, en Allemagne, en Belgique, en Hollande, en Angleterre, en Espagne, en attendant qu'ils déploient leur zèle sur un champ d'apostolat

plus lointain : le Congo belge, les Antilles, la Guyane hollandaise, le Chili, la Colombie, l'Équateur, le Pérou, les Philippines.

Les statistiques les plus récentes attribuent à l'institut 20 provinces, 10 vice-provinces, 246 résidences, 5 000 religieux.

II. Le religieux. — Les constitutions classent la famille de saint Alphonse parmi les congrégations mixtes, menant à la fois la vie contemplative et la vie active. Pour le religieux sorti du noviciat et du *studendat*, l'année courante se répartit approximativement entre six mois d'un apostolat intensif et six mois d'une retraite fervente.

1. A la résidence, l'ascèse et la mystique liguoriennes se ramènent à trois principaux traits : l'union au divin Rédempteur, l'amour tendre de la sainte Vierge, l'esprit d'oraison. L'union au divin Rédempteur est favorisée par la contemplation assidue de la croix, laquelle figure d'ailleurs, accostée de la lance du centurion et de l'éponge du soldat romain, dans le blason de l'institut. Le culte eucharistique et la pratique des vertus évangéliques visent au même résultat. L'amour de la sainte Vierge se manifeste par le recours cordial, confiant, incessant, à Notre-Dame du Perpétuel-Secours, la Madone miraculeuse de l'institut, celle qui garantit au juste la persévérance comme elle assure au pécheur le retour à Dieu. Enfin l'esprit d'oraison resserre le contact avec les puissances d'en-haut et renouvelle, vivifie, accroît dans le missionnaire « l'âme de tout apostolat ».

Ces essors vers le ciel se trouvent facilités par un régime de vie approprié. Il prescrit chaque année une retraite de dix jours; chaque mois une récollection de vingt-quatre heures; chaque jour enfin trois méditations, deux examens de conscience, une lecture spirituelle, une action de grâces d'une demi-heure après la célébration de la sainte messe, une visite au Saint-Sacrement, la récitation du chapelet. Il réclame en outre que, chaque semaine, l'on tienne le chapitre des coulpes; que, tout le temps de l'Avent, l'on respecte l'abstinence; que les fêtes de la sainte Vierge soient préparées par une vigile de jeûne. Il spécifie que chacun prendra son sommeil sur une simple paillasse. Il ordonne que chacun se donne la discipline tous les trois jours.

Enfin, aux vœux ordinaires de pauvreté, de chasteté, d'obéissance, le fondateur a jugé bon d'en ajouter un quatrième : le vœu de persévérance, étayé lui-même d'un serment bilatéral aux termes duquel la congrégation et le sujet s'engagent réciproquement à la fidélité mutuelle. Par là, saint Alphonse voulut cimenter l'union de ses enfants, fortifier en eux l'esprit de famille. Son désir le plus vif était que la communauté vécût en parfaite concorde. A cette fin, il a positivement exclu de chez lui tout germe possible de dissension. Chez les siens, le « frère servant » même dernier venu n'est pas moins bien traité que le premier supérieur de la maison.

2. En mission, le rédemptoriste n'est plus astreint qu'à quelques exercices spirituels. Par contre, il est tenu de se dépenser au service des âmes d'une manière assidue, docile, vigilante. Ses règlements l'obligent à prêcher avec simplicité, sous le contrôle du directeur de la mission. Ils lui interdisent toute relation profane avec le dehors.

En accumulant ainsi les mesures de prudence, le législateur a voulu sauvegarder l'apostolat populaire contre tout péril extérieur d'altération possible. De plus il l'a prémuni à l'avance contre tout danger de déformation. En fait de prédications, il n'est pas permis à ses disciples d'accepter des stations d'Avent ou de Carême, des discours d'apparat ou de circonstance. Ils ne peuvent non plus prendre à leur charge des paroisses ou des aumôneries, ni la direction des séminaires, ni les fonctions d'éducateur. La formation des sujets est poussée dans le sens de la spécialisation exclusive. Les retraites collectives au clergé et aux fidèles, aux religieux et aux religieuses, les missions en pays chrétiens, sans préjudice de l'apostolat exercé chez les infidèles : tel est le lot déterminé qui échoit à la congrégation du Très-Saint-Rédempteur.

En fait, la restriction susdite se resserre encore au profit des paroisses des villes et des campagnes auxquelles les rédemptoristes dispensent les exercices spirituels. C'est là, au dire des Règles et Constitutions, « la Rédemption continuée et opérée sans interruption dans le monde par le Fils de Dieu, au moyen de ses ministres... [Ils] maintiennent la ferveur, séparent l'ivraie du bon grain, fortifient les faibles, affermissent les forts, relèvent ceux qui sont tombés, dissipent les erreurs et déjouent les ruses du démon ». Quand, dans une paroisse moyenne, le ministère du pasteur et de ses vicaires semble devenir insuffisant, le remède n'est pas autre. Or, de l'aveu de religieux appartenant à d'autres instituts, c'est justice de saluer en saint Alphonse de Liguori le législateur émérite des missions paroissiales, tant il perfectionna la méthode en vue du meilleur rendement.

En France, les rédemptoristes entendent chaque année de 7 à 800 000 confessions générales. Ils dénombrent annuellement 50 000 retours à Dieu. Une seule mission d'ensemble, comme celle que 72 d'entre eux viennent de donner à Marseille, peut ramener d'un coup dans le chemin du salut 20 000 âmes égarées.

Le costume est celui des prêtres napolitains du XVIIIe siècle, soutane et manteau d'une coupe spéciale. Un petit rosaire pend à la ceinture.

III. La religieuse. — Dans la famille de saint Alphonse, ainsi que dans la famille de saint Dominique, les filles figurent au rang des premiers-nés. Ici, elles sont, avant les fils, issues d'une communauté de moniales dont le fondateur avait d'abord, à Scala, entrepris la réforme. Leur vie est strictement contemplative. Elles prononcent le vœu de clôture perpétuelle. Leurs suffrages et leurs mérites vont d'abord, nul n'en sera surpris, à l'œuvre apostolique de leurs frères.

Aux exercices de piété des Pères en résidence elles ajoutent la psalmodie de l'office divin et certaines pratiques de dévotion et de récollection. Particularité fort appréciable : outre les deux récréations quotidiennes d'après le déjeuner et d'après le dîner, il y a, chez elles, une journée complète de détente chaque semaine. Elles n'ont ni l'abstinence perpétuelle ni l'interruption du sommeil. Le bienheureux Père a voulu que, comme chez ses fils, l'esprit de famille fût soigneusement entretenu et développé chez elles.

Très décoratif le costume comporte une tunique rouge, un scapulaire et un manteau bleu azur, deux voiles superposés, l'un blanc, l'autre noir. Sur la poitrine apparaît brodée l'image du divin Rédempteur.

Les rédemptoristines ont, à l'heure actuelle, des monastères dans tous les pays d'Europe, ainsi qu'au Brésil et au Canada. Elles reçoivent des sœurs converses.

La Congrégation du T.-S.-Rédempteur, de la coll. « *Les Ordres religieux* », Paris, 1922; P. A. Desurmont, *L'institut des Rédemptoristes fondé par saint Alphonse de Liguori*, dans le « Mémoire pour la défense des congrégations religieuses... » Paris, 1880, p. 249 sq.; Heimbucher, *Die Orden und Congregationem der katholischen Kirche*, t. III, p. 288-306; A. George, *Le T. R. P. Achille Desurmont, C. S. R., Provincial de France*, Paris, 1924; M. Haringer, *Saint Clément-Marie Hofbauer*, Tournai, 1920; P. Girouille, *Le P. Joseph Passeral*, Paris, 1924; P. Drouard, *Henri Payen*, Paris, 1926; P. Alphonse, *Vie du P. Berthe*, Paris, 1927; A. George, *Sauvons la France par les missions pa-*

roissiales, Paris, 1907; A. George, *Sœur Marie Berchmans, rédemptoristine*, Paris, 1925.

Périodiques de langue française : *L'Apôtre du Foyer*, mensuel, Saint-Étienne; *La Sainte Famille*, mensuel, et *Revue de l'Archiconfrérie du Cœur eucharistique de Jésus*, mensuel, Paris, 170, bd. Montparnasse (14e).

Élie Maire.

RÉFÉRENDUM ET INITIATIVE POPULAIRE. — 1° Voici comment on peut définir ces « droits » d'après ce qui se pratique en Suisse. Nous résumons ou reproduisons littéralement l'*Étude sur les libertés et prérogatives populaires qui conviennent à une nation démocratique moderne*, par un groupe de référendistes, Coulommiers, 1925.

Le *Référendum* est le droit accordé aux électeurs d'approuver ou de rejeter soit une loi votée par le Corps législatif, soit un acte prévu du pouvoir exécutif. Il peut être demandé par le gouvernement (dans ce cas, plébiscite et référendum se confondent); le plus souvent il est réclamé par les électeurs : c'est avant tout une prérogative populaire. Il est obligatoire ou facultatif : obligatoire, lorsque la loi visée ne peut entrer en vigueur qu'après son acceptation par la majorité (loi fiscale, par exemple), ou encore lorsqu'il a été requis par un nombre voulu de pétitionnaires; autrement, il est facultatif.

L'*Initiative populaire* est le droit concédé à un nombre déterminé d'électeurs, d'exiger l'étude d'une loi ou bien de rédiger eux-mêmes cette loi et de la soumettre à la sanction du peuple lorsque le pouvoir ne veut ni l'étudier, ni l'adopter. Autrement dit, c'est le droit donné au peuple de faire lui-même une loi *sans* ou *malgré* l'intervention des députés. En Suisse, le peuple est vraiment souverain; l'électeur reste toujours le maître, et pourvu qu'il ne soit pas seul il a toujours le moyen de faire ou d'abroger une loi.

2° Le référendum et le droit d'initiative ont donné de bons résultats en Suisse, depuis cinquante ans qu'ils y sont pratiqués : ils ont toujours ménagé les finances et écarté les lois dispendieuses; ils ont empêché la multiplication des fonctionnaires; ils ont restreint l'influence parlementaire au profit du pouvoir exécutif; ils ont accru le respect des lois; ils ont favorisé la paix publique en abrégeant les luttes sociales.

Les mêmes libertés populaires, déclarent les référendistes, produiraient en France des effets analogues. Et les référendistes s'efforcent de répondre aux objections soulevées contre elles.

Assurément, disent-ils, tout ce qui se rapporte à la diplomatie, à l'armée, à la défense des frontières ne peut être, tant les situations sont différentes, traité en France comme en Suisse : aussi bien personne ne demande de copier servilement le système helvétique. Mais, sur d'autres terrains, les électeurs français, paysans ou ouvriers, sont-ils moins sensés, moins honnêtes, moins sérieux, plus incapables d'éducation politique et sociale que la masse des électeurs suisses?

Ne faudra-t-il pas prélever sur les journées des travailleurs un temps considérable pour les éclairer, les guider en ces matières si complexes de politique et de sociologie? Déjà leur journée de travail productif a été notablement raccourcie : va-t-on la diminuer encore, et cela pour demander à une multitude des études auxquelles elle ne paraît pas apte et qu'une élite est beaucoup plus à même de mener à terme promptement et heureusement? Va-t-on aussi, avec ce système de référendum et d'initiative populaire, jeter et maintenir tout un pays dans une continuelle agitation électorale? — A quoi les référendistes répondent qu'on n'a pas constaté en Suisse ces fâcheux effets. D'abord la possession des droits de référendum et d'initiative, incitant les députés à s'occuper des lois qui sont nécessaires et à ne pas présenter des lois mauvaises. tend à restreindre l'exercice même de ces droits. Et puis, souvent il est plus aisé et moins long d'apprécier ou de demander une loi que de la mettre sur pied et de la préparer techniquement. Enfin, le référendum ne serait pas obligatoire : quand une loi ne rencontre que peu ou pas d'opposants (et c'est le cas de bon nombre de lois), on n'irait pas plus loin, et la sanction populaire ne serait pas requise.

En définitive, ces libertés et prérogatives populaires supposent qu'on a foi en l'âme populaire et qu'on attend d'une démocratie intégrale ce que n'a pas donné la démocratie mutilée qu'est notre système représentatif, notre parlementarisme. Les référendistes ajoutent, au surplus, pour nous rassurer complètement, que tout électeur, en général, vote plus mal pour un homme que pour un principe et que tel qui choisit un mauvais député voudrait de bonnes lois; enfin que ces libertés sont, contrairement à l'opinion commune, d'un emploi plus sûr pour les grandes nations que pour les petites.

N'est-ce pas nous demander trop à croire? Et est-il vraisemblable que *plus* de démocratie guérirait notre pays du mal que *moins* de démocratie lui fait déjà?

J. Bricout.

RÉFORME CATHOLIQUE. — I. Essais antérieurs au concile de Trente. II. Concile de Trente. III. Suites du concile de Trente.

I. Avant le concile de Trente. — L'état de l'Église, au XIVe et au XVe siècles, était marqué par des abus criants dont souffraient le peuple chrétien et surtout le clergé. En France et en Allemagne, par exemple, les plus hautes dignités ecclésiastiques étaient devenues comme l'apanage de la noblesse, les prébendes et les canonicats de simples refuges pour les cadets de famille, dirigés fréquemment vers les ordres sacrés sans qu'ils en eussent la vocation ou même le désir. Les conséquences de pareilles coutumes se devinent aisément. Les chapitres des cathédrales en Allemagne, et même ailleurs, ne jouissaient pas d'une renommée de moralité exemplaire. A plus forte raison le clergé inférieur, condamné à remplir les fonctions du ministère sans rétribution convenable. Le concubinage devint si commun qu'un synode français de 1429 (c. 23) se plaignait de voir se répandre l'opinion que la simple fornication n'est pas un péché mortel. Et le roi Sigismond, au concile de Bâle (1431 et suiv.), devait proposer d'abolir le célibat.

Les tentatives de réforme ne manquaient pas, mais elles restaient vaines. Le concile de Vienne (1311-1312) avouait déjà qu'il avait pour mission principale de travailler à corriger les mœurs, voire les mœurs du clergé. Clément V édicta dans ce but nombre de décrets, mais ne supprima pas ce qui était considéré comme l'une des causes principales du désordre, l'exemption de la juridiction épiscopale accordée aux monastères. Durant l'exil d'Avignon (1306-1376) et le grand schisme (1378-1417) le mal fit de grands progrès. Le cri est alors général dans l'Église qu'il faut réformer « la tête et les membres ». Nicolas de Clémanges écrit son traité *De corrupto Ecclesiæ statu, seu de ruina Ecclesiæ;* Dietrich de Niem, ses *Monita de necessitate reformationis Ecclesiæ;* Henri de Langenstein, son *Consilium pacis sive de unione ac reformatione Ecclesiæ in concilio universali quærenda* (1381). Le concile de Pise (1409) décréta de ne pas se dissoudre avant d'avoir donné satisfaction au peuple chrétien, mais il se borna à voter la réforme. Il fut suivi du concile de Rome (1412-1413) qui n'aboutit à aucune résolution pratique. Enfin le concile de Constance adopta quelques mesures, d'ailleurs insuffisantes, de réforme. Les sept décrets du printemps de l'année 1418 (sess. XLIII) se bornent aux points suivants : les exemptions accordées depuis l'origine du schisme

sont supprimées (1), ainsi que plusieurs charges ecclésiastiques faites en violation des canons (2); le pape renonce à percevoir les revenus des bénéfices vacants (3); la simonie est interdite à nouveau sous les peines canoniques (4); les titulaires des bénéfices sont obligés de recevoir les ordres sacrés, et les dispenses qui leur ont été accordées sont retirées (5); le droit de lever des décimes est limité pour le pape et supprimé pour les autres dignitaires ecclésiastiques (6); les anciennes prescriptions de l'Église relatives au vêtement et à la tonsure des clercs ainsi qu'à la modestie de leur train, et la défense de porter des habits mondains sont renouvelées. Les concordats conclus ensuite par le pape Martin V avec les diverses nations ne contiennent guère autre chose que ces décrets. Mais ces concordats ne devaient durer que cinq ans. C'était trop peu de temps pour mener à bien une réforme complète.

Le décret *Frequens* du concile de Constance (sess. III) semblait assurer du moins dans un prochain avenir cette réforme si désirée. Vain espoir : la fin malheureuse du concile de Bâle enleva toute autorité et tout prestige à ses décrets. Le pape Nicolas V (1447-1455) confia des missions particulières à des légats qui s'en acquittèrent souvent avec succès. Le cardinal Nicolas de Cues, par exemple, envoyé en Allemagne (1451-1452), exerça une heureuse influence sur le monde des couvents. Mais ce n'étaient là que des efforts partiels, sans suite, et condamnés d'avance à la stérilité.

En somme, vers la fin du XV^e^ siècle, la réforme générale de l'Église était encore à accomplir. Et ce n'était pas sous un pontife comme Alexandre VI (1492-1503) que l'on pouvait songer à l'imposer au monde. Le dominicain Jérôme Savonarole, de San Marco, à Florence, prédisait à l'Église, avec le langage inspiré d'un prophète, de prochaines épreuves et de douloureuses purifications. Il demandait avant tout qu'un concile général déposât Alexandre VI, pontife « simoniaque et incrédule ». Tant de zèle était dangereux et devait attirer sur le trop ardent prédicateur une mort cruelle (1498).

Les successeurs d'Alexandre VI contractèrent dans les conventions ou capitulaires des conclaves l'engagement de ne pas différer au delà de deux ans la convocation d'un concile œcuménique en vue d'une réforme générale. Jules II réunit en effet au Latran (1512) un concile qui dura cinq années. Il publia quelques décrets concernant les nominations aux charges ecclésiastiques, le genre de vie des clercs et des laïques (sess. IX), les moyens de prévenir les abus des exemptions (sess. X), les taxes à percevoir (sess. VIII), etc. Ces mesures étaient bonnes, mais insuffisantes pour guérir les maux de l'Église, même si elles avaient toujours été exécutées.

II. Concile de Trente (1545-1563). — Le déchaînement de la Réforme luthérienne, qui s'attaqua au dogme aussi bien qu'à la morale, rendit de plus en plus pressante la convocation d'un concile vraiment réformateur. Le pape Paul III (1534-1549) tendit vers ce but tous les efforts de son pontificat. Convoqué d'abord à Mantoue, puis à Vicence, mais inutilement, le concile qui devait se réunir à Trente pour l'année 1542, ne s'ouvrit, en fait, qu'à la fin de l'année 1545, le troisième dimanche de l'Avent.

Le nombre des Pères présents à la première session était peu considérable. En attendant qu'il grossît, le concile s'occupa des questions générales et préliminaires. L'ordre des matières à étudier fut arrêté. Contrairement au désir du pape qui voulait qu'on ajournât les questions de morale et de discipline, et au désir de l'empereur Charles-Quint qui désirait qu'on ajournât, au contraire, les questions de dogme, il fut décidé que les questions de dogme seraient discutées concurremment avec les affaires de discipline.

Le concile avait, à l'égard du dogme, une tâche nettement circonscrite et déterminée par les erreurs mêmes de la Réforme luthérienne. Il déclara d'abord la Tradition source de l'enseignement révélé et de la foi conjointement avec l'Écriture et admit comme règle d'interprétation des Livres saints l'autorité de l'Église et le consentement unanime des Pères, *unanimis consensus Patrum*; enfin il fit choix de la Vulgate, entre toutes les traductions latines de la Bible, et la déclara édition officielle authentique de l'Écriture (sess. IV). Ainsi le principe fondamental du protestantisme était repoussé et dénoncé comme contraire au principe traditionnel catholique. Dans les deux sessions suivantes les Pères établirent la doctrine de l'Église sur le péché originel (sess. V) et sur la justification (sess. VI), les deux points au sujet desquels le protestantisme s'était le plus gravement écarté de l'antique foi chrétienne. La VII^e^ session s'occupa de définir la doctrine des sacrements, les vérités de foi sur les moyens du salut en général et spécialement sur le baptême et la confirmation. On décréta en même temps quelques règlements sur la réforme de la discipline. Les séances furent ensuite suspendues pendant quatre ans.

C'était à regret que Rome avait consenti à convoquer le concile à Trente. Les légats pontificaux insistèrent pour que les sessions eussent lieu dans une autre ville, une ville d'Italie. Une épidémie qui se déclara à Trente favorisa ce projet. Le concile est transféré à Bologne. Mécontentement de Charles-Quint, qui retient à Trente les prélats de sa dépendance, c'est-à-dire les prélats espagnols. Les deux tiers environ de l'Assemblée, qui se réunirent à Bologne, se sentirent paralysés par la scission de leurs collègues. Aussi, dans les sessions VIII et IX, ils se bornèrent à préparer les matériaux des prochains décrets. En 1549, la mésintelligence entre le pape et l'empereur amena la suspension du concile. Deux mois plus tard (décembre 1549), Paul III mourait. Son successeur Jules III qui, sous le nom de cardinal del Monte, avait jusque-là présidé le concile tant à Bologne qu'à Trente, entra dans les idées de l'empereur et décida, après quelques hésitations, que le concile siégerait de nouveau à Trente.

La XI^e^ session s'ouvrit dans cette ville, le 1^er^ mai 1551, sous la présidence du cardinal légat Crescenzio. Grâce aux longs et patients travaux des théologiens Cano, Laynez et Salmeron pendant les sessions de Bologne, le travail paraissait devoir être rapide et fécond. Ce ne fut cependant que le 2 septembre que les discussions dogmatiques furent reprises. Définitions doctrinales de l'eucharistie (sess. XIII, 11 octobre), de la pénitence et de l'extrême-onction (sess. XIV, 25 novembre 1551). Ces questions venaient d'être réglées quand, vers la fin de l'année 1551 et aux premiers jours de l'année 1552, un certain nombre de députés protestants, cédant aux instances de l'empereur, se présentèrent à Trente. Charles-Quint espérait beaucoup de la présence de ces délégués au concile pour la pacification à la fois politique et religieuse de l'Allemagne. Mais il dut bientôt reconnaître son illusion. Les protestants apportaient à Trente de grandes exigences et de hautes prétentions. Ils demandaient entre autres choses que la plupart des décrets précédemment rendus fussent remis en question, que le pape ne présidât le concile ni par lui-même ni par ses légats et que tout se décidât uniquement d'après l'interprétation rationnelle de la Bible. Comme les pourparlers traînaient en longueur, tout à coup, Maurice de Saxe, le plus ardent protecteur des protestants, fondit sur le Tyrol et faillit surprendre Charles-Quint

à Inspruck. La ville de Trente étant menacée, la députation protestante s'empressa de disparaître. Plusieurs prélats, terrifiés, prirent la fuite. Le pape, prévenu de la situation, publia une bulle de suspension du concile (28 avril 1552).

Les membres de l'assemblée en se dispersant comptaient reprendre leurs travaux à la fin de la guerre, après un délai maximum de deux ans. Mais, en fait, ils ne devaient se réunir que dix ans plus tard. Ni Jules III, ni Marcel II (dont le pontificat ne dura d'ailleurs que trois semaines), ni Paul IV, qui goûtait peu le projet du concile, n'en décidèrent la réouverture. L'empereur et la cour de France demandaient : 1° que la nouvelle assemblée devînt un nouveau concile qui ne fût pas la continuation de Trente ; 2° que l'on accordât la communion sous les deux espèces aux laïques, et le mariage aux prêtres. Les esprits se heurtaient au lieu de s'entendre. Les princes ne parlaient plus que de conciles nationaux, de conférences, de colloques ou bien de concile universel « libre et chrétien », entendu au sens protestant. Le successeur de Paul IV, Pie IV (1559-1563), vit le péril et, bravant toutes les difficultés, publia, le 29 novembre 1560, une bulle de convocation du concile. Plus de cent évêques répondirent à cet appel, et, le 18 janvier 1562, s'ouvrit à Trente la XVII[e] session.

Les XVII[e]-XX[e] sessions se bornèrent à traiter des questions tout à fait secondaires, sauf la XVIII[e] où l'on décida de publier un décret sur la rédaction d'un catalogue des livres défendus. On s'occupa ensuite de la communion sous les deux espèces, du sacrifice de la messe, de l'ordre et du mariage. Le décret relatif à la sainte communion, publié le 16 juillet 1562 (sess. XXI), déclara que l'Église, ayant reçu de Dieu le pouvoir de changer, dans les sacrements, tout ce qui ne touche pas à leur substance, approuvait officiellement désormais la communion sous une seule espèce et en faisait une loi pour les fidèles. La XXII[e] session (17 septembre 1562) fut consacrée au sacrifice de la messe. On y proclama que la messe est un vrai sacrifice expiatoire pour les vivants et pour les morts, ne dérogeant point au sacrifice de la Croix, mais le renouvelant sous une autre forme. On y condamna ceux qui rejetaient, dans la célébration de la messe, l'usage de la langue latine, et ceux qui y introduisaient une musique non religieuse. Le 15 juillet 1563, à la XXIII[e] session, le décret sur le sacrement de l'ordre fut publié en quatre chapitres et huit canons. On y exposait la nature sacramentelle de l'ordre, son caractère indélébile, la prééminence des évêques sur les prêtres et les divers degrés de la hiérarchie qu'on faisait dépendre du pape seul, à l'exclusion de toute intervention du peuple et des princes séculiers. Les évêques tiennent-ils leurs pouvoirs directement du Christ ou du souverain pontife? Le concile laissa la question indécise. Le mariage fut l'objet principal de la XXIV[e] session (11 novembre 1563). On y définit l'indissolubilité du mariage chrétien, même en cas d'adultère (tout en évitant de jeter l'anathème sur les grecs qui admettent, en cas d'adultère, la rupture du lien conjugal). Il s'agissait surtout de mettre fin à l'abus des mariages clandestins. Établissement des bans de mariage; empêchements dirimants; publicité du mariage : ne devait être admis comme valide que le mariage célébré dans certaines conditions de publicité, *præsente parocho et duobus vel tribus testibus*.

En même temps parurent de nombreux décrets de réformation sur la visite des diocèses (sess. XXI), sur la vie des clercs (sess. XXII), sur l'obligation de la résidence (sess. XXIII), sur la célébration annuelle des synodes diocésains et la réunion trisannuelle des conciles provinciaux (sess. XXIV), sur les concours pour le choix des curés (sess. XXIV), sur le cumul des bénéfices interdit à tous les clercs, même aux cardinaux (sess. XXIV), sur la suppression des provisions et des expectatives (même sess.). La plus féconde en réformes de toutes les sessions fut la XXIII[e], à cause du décret sur l'institution des séminaires qui la termina et qui, à lui seul, disait-on, valait tous les labeurs du concile. Ce fut aussi dans cette session que le concile étendit la réforme au Sacré-Collège. Comme la discussion prenait un tour un peu vif, le saint évêque de Braga, Barthélemy des Martyrs, l'ami de saint Charles Borromée, osa, dit-on, prendre la parole et dire : « Pour moi, je pense que les illustrissimes cardinaux ont besoin d'une illustrissime réforme. » Déférant à cet avis, le concile déclara appliquer aux cardinaux eux-mêmes les peines portées contre les non-résidents, etc.

Le but du concile, qui était la réforme de l'Église « dans ses membres et dans son chef », semblait à peu près atteint. Mais on ne pouvait oublier que la plupart des abus, dans les choses d'Église, étaient dus à l'ingérence irrégulière de ces princes qui réclamaient eux-mêmes si haut le retour à la pureté des mœurs ecclésiastiques et chrétiennes. Aussi, dans la dernière session (la XXV[e]) tenue le 4 décembre 1563, après avoir traité les questions dogmatiques du purgatoire, du culte des saints, des reliques et des images et enfin des indulgences, le concile se tourna vers les princes chrétiens et sous peine d'excommunication leur interdit de s'immiscer dans les affaires ecclésiastiques, exigea d'eux le respect des antiques privilèges du clergé, leur défendit de toucher aux biens ecclésiastiques, adjura l'empereur, les rois, les princes et les républiques de veiller à faire respecter les droits et la liberté de l'Église.

La clôture du concile fut décrétée. L'assemblée comptait alors deux cent cinquante-cinq membres. L'Allemagne, dans cette dernière période du concile, n'était guère représentée que par les députés de l'empereur et par quelques procurations, déléguées de certains évêques mais sans droit de suffrage. L'épiscopat allemand s'abstint en masse par peur des protestants. Tous les membres présents donnèrent leur *Placet* aux décrets du concile et à leur confirmation par le pape. Ainsi, dit Ranke, « ce concile, si impétueusement réclamé et si longtemps ajourné, deux fois dissous, ébranlé par tant d'orages, se terminait dans la concorde universelle. » Le catholicisme se dressait désormais devant le monde protestant avec une force doublée et rajeunie.

III. Suites du concile de Trente. — Il ne s'agissait plus maintenant que d'appliquer les mesures de réforme que le concile avait décrétées. C'était à Rome à donner l'exemple de la discipline. Et de fait les papes saint Pie V, Grégoire XIII, Sixte-Quint, Urbain VIII, présidèrent à ce mouvement qu'on a appelé la contre-réforme. Les États catholiques de l'Allemagne, le Portugal, la Pologne, Venise et les principaux États de l'Italie reçurent sans restriction les décrets du concile. Mais en certains pays l'acceptation de ces décrets rencontra des difficultés. Philippe II ne publiait les *Decreta Tridentina* qu'en réservant « les prééminences de la couronne ». Et en France Catherine de Médicis se déclarait prête à faire exécuter les décisions du concile en particulier, mais refusait d'en faire la promulgation générale. Henri IV lui-même, tout en promettant de l'exécuter, devait éluder indéfiniment sa promesse. Il est vrai, comme on l'a fait remarquer, que la France, en même temps qu'elle différait la publication du concile, « en prenait et en appliquait l'esprit ». Du reste, à l'assemblée de 1615, les évêques décidèrent d'en publier les décrets dans leurs diocèses.

Le concile de Trente détermina, dans les pays catholiques infestés par l'hérésie, une offensive sérieuse

contre le protestantisme. Le principe souvent proclamé par les protestants, que la religion d'un État dépend de la conviction du prince, se retourna brusquement contre eux. Le duc de Bavière, Albert V, ferma ses États à l'hérésie luthérienne, obligea les professeurs d'Ingolstadt à signer la profession de foi publiée par le concile de Trente et confia aux jésuites l'éducation de la jeunesse. Les princes ecclésiastiques s'empressèrent de suivre cet exemple : le prince abbé de Fulda, Balthasar de Dernbach, élu en 1570, favorisa de tout son pouvoir l'extirpation de l'hérésie; en 1572, Jacques de Eltz, prince électeur de Trèves, exclut de sa cour les protestants; ces exemples furent suivis, en 1574, par l'archevêque électeur de Mayence; en 1582, par l'évêque de Wurtzbourg; en 1585, par l'évêque de Paderborn. Le duc d'Autriche, en 1578, prit des mesures analogues; en 1598, l'archiduc Ferdinand les étendit en Styrie, Carinthie, Carniole. Ces grands changements, chose étonnante, se réalisèrent, remarque Ranke, « sans aucun bruit, sans qu'on les observât, sans qu'on en fît mention dans les livres d'histoire, comme si les choses n'avaient pu se passer autrement. » L'Allemagne du Sud et l'Autriche tout entière furent ainsi regagnées au catholicisme. Aux Pays-Bas, la ligue d'Arras se retournait vigoureusement contre la Hollande et posait les fondements du futur royaume catholique de Belgique. Et, sous l'influence de l'évêque de Milan, saint Charles Borromée, les sept cantons suisses restés fidèles à Rome et vainqueurs de Swingle à Cappel (1531), Uri, Schwitz, Lucerne, Unterwald, Zug, Fribourg et Soleure, fondaient la « Ligue d'Or » pour la défense de la religion catholique.

Nous ne pouvons entrer dans le détail des mesures de réforme qu'appliquèrent les Pères du concile de Trente et leurs successeurs. Signalons seulement quelques institutions, parmi les meilleures.

A Rome, dès 1542, le pape Paul III, par la bulle *Licet ab initio* avait établi un tribunal suprême de l'Inquisition. Pie V porta à huit le nombre des cardinaux inquisiteurs et leur conféra des pouvoirs très étendus. Enfin Sixte-Quint, par sa constitution *Immensa æterni Dei*, qui réorganisa toute la curie romaine, fit du Saint-Office, ou Congrégation universelle de l'Inquisition, *Sacrum Officium, seu universa Inquisitionis Congregatio*, la première des quinze Congrégations de cardinaux entre lesquelles il avait distribué toutes les affaires du gouvernement ecclésiastique. Munie de tous les pouvoirs d'un tribunal, elle avait à connaître de toutes les causes relatives à la foi, depuis l'hérésie jusqu'à l'abus des sacrements, et avait juridiction sur tous les pays où existerait la religion catholique. Pour rendre cette œuvre plus efficace, Pie V, se conformant aux décrets du concile de Trente (xxv[e] session), institua une Congrégation chargée de surveiller l'impression des mauvais livres, de les signaler à l'attention des fidèles et d'en interdire la lecture, la Congrégation de l'*Index* (1571).

Parmi les évêques qui se distinguèrent par l'application des décrets du concile de Trente, il convient de placer au premier rang saint Charles Borromée. Et de toutes ses œuvres, la principale fut l'institution des séminaires. Inutile de dire que pour réaliser son dessein il eut à vaincre toute une armée d'opposants. Il réussit néanmoins à attirer dans ses trois séminaires un grand nombre de jeunes clercs. « Visiblement, dit un historien, il prétendait faire entrer tous ses clercs dans ces saintes maisons. Mais ce triomphe complet ne devait être donné qu'à ses successeurs. »

Des tentatives semblables furent faites en Angleterre, en France et en Portugal : nous ne saurions dire en Allemagne. La situation troublée dans laquelle se trouvait l'Allemagne ne permit pas aux évêques de songer à exécuter les mesures favorables à l'éducation cléricale. C'est pourquoi Grégoire XIII institua sur des bases plus solides et plus larges le Collège germanique fondé à Rome par saint Ignace pour le clergé allemand. Les premiers essais d'organisation des séminaires faits en Angleterre par le cardinal Pole, dès l'année 1556, n'eurent pas de suites. En France, les tentatives n'eurent guère plus de succès ou du moins de succès durables. Le cardinal de Lorraine, archevêque de Reims, fonda, en 1567, dans sa ville épiscopale, un séminaire dont le règlement prévoyait avec beaucoup de sagesse tout ce qui concerne la piété, les études et la discipline. A la suite des vœux formés aux États de Blois et à l'assemblée de Melun, en 1577 et en 1579, plusieurs séminaires furent fondés à Rouen, Bordeaux, Aix, Toulouse, etc.; mais ni ces établissements ni le séminaire que les jésuites établirent en Avignon, ne purent subsister longtemps, soit que le personnel capable de les diriger ait fait défaut, soit que l'habitude de réunir ensemble des humanistes et des théologiens ait nui au bon ordre de ces diverses maisons, soit que les privilèges et exemptions dont jouissaient en France trop de chanoines, bénéficiers, docteurs, seigneurs et patrons laïques — et ce fut là la grande plaie du clergé français jusqu'à la Révolution — aient paralysé l'action des évêques bien intentionnés. Le zèle de M. Bourdoise et la fondation des congrégations de l'Oratoire, de Saint-Lazare et de Saint-Sulpice (par Bérulle, saint Vincent de Paul et Olier) devaient permettre de reprendre, au xvii[e] siècle, d'une manière efficace et durable, l'œuvre malheureusement interrompue des séminaires.

Une véritable renaissance religieuse se fit sentir également dans le clergé régulier : réforme franciscaine, les capucins; réforme bénédictine, les feuillants; réforme des trinitaires; réforme des prémontrés et des camaldules; congrégation de Saint-Vanne; réforme du Carmel, qui comprend l'œuvre de sainte Thérèse (1515-1582) et celle de saint Jean de la Croix (1542-1592); sainte Angèle de Mérici et les ursulines (1533-1544). L'esprit de réforme amena la fondation d'ordres nouveaux : l'ordre des théatins (1524), les barnabites (1532), les somasques (1540), les frères de Saint-Jean de Dieu (1540) que saint Pie V éleva au rang d'ordre religieux en 1572, l'Oratoire de saint Philippe de Néri (1583), les camilliens (1586), César de Bus (1544-1607), les doctrinaires (1597), la Société des Écoles Pies (1597).

S'il est une congrégation qui caractérise plus particulièrement le développement de la vie chrétienne à partir de la Renaissance, c'est la Compagnie de Jésus, fondée par saint Ignace de Loyola (1491-1556) et approuvée par le pape Paul III (constitution *Regimini militantis Ecclesiæ*, du 27 septembre 1540). Paul III autorise « ses bien-aimés fils Ignace de Loyola, Pierre Lefebvre, François Xavier, Aphonse Salmeron, Jacques Lainez, Simon Rodriguez, à former une société, dite Compagnie de Jésus, et à y admettre quiconque, désirant porter les armes pour Dieu et servir uniquement Jésus-Christ Notre-Seigneur et le pontife romain, son vicaire sur la terre, sera disposé « à faire vœu de chasteté perpétuelle et à travailler à l'avancement des âmes dans la vie chrétienne par la prédication, les exercices spirituels, l'audition des confessions des fidèles et les œuvres de charité. » Ajoutez à ces bonnes œuvres l'éducation de la jeunesse et les missions lointaines et vous aurez quelque idée du plan de campagne de la milice qui prit le nom de Compagnie de Jésus. Un historien protestant, Gabriel Monod, étudiant *La place de la Société de Jésus dans l'histoire de la Réforme* a pu écrire : « A partir du concile de Trente, on ne peut plus séparer les jésuites de l'Église. Ils sont l'expression la plus com-

plète, la plus intense, la plus concentrée de l'esprit du catholicisme. »

Voir les différentes *Histoires générales de l'Église*, et, pour le concile de Trente, en particulier, Ranke, *Histoire de la papauté pendant les XVI^e^ et XVII^e^ siècles*, trad. Haiber, 3 vol., Paris, 1848; Maynier, *Étude historique sur le concile de Trente*, Paris, 1874, etc.

E. VACANDARD.

REGARD (DROIT DE). — Dans les nominations épiscopales faites librement par le Saint-Siège, sans qu'aucun concordat ait accordé au pouvoir civil le droit de présentation, il peut se faire que le Saint-Siège ait pris l'engagement de ne jamais nommer un nouvel évêque sans en soumettre au préalable le nom au gouvernement, et que le gouvernement ait le droit de s'opposer à ce choix pour des raisons politiques. C'est à cette intervention du pouvoir civil officiellement admise par l'autorité ecclésiastique dans les nominations épiscopales que l'on donne habituellement le nom de *droit de regard*.

Ce droit de regard a été accordé à la Colombie par le concordat du 31 déc. 1887, art. 15; à la Serbie, par le concordat du 24 juin 1914 (mis en vigueur en novembre 1924; un autre concordat, pour la Yougoslavie tout entière, est en préparation); à la Lettonie (concordat du 30 mai 1922); à la Bavière (concordat du 29 mars 1924, art. 14); à la Pologne (concordat du 10 fév. 1925, art. 11). Le droit de regard a été également concédé au gouvernement français à l'occasion du rétablissement des rapports diplomatiques entre la France et le Saint-Siège en mai 1921. « La Secrétairerie d'État, dit une note du cardinal Gasparri écrite à cette date, devra désormais s'occuper de la promotion des évêques de France, et c'est au cardinal secrétaire d'État qu'il appartient d'interrroger S. E. l'Ambassadeur français si le gouvernement a quelque chose à dire au point de vue politique contre le candidat choisi. » En pratique, la démarche n'est pas faite à Rome par le cardinal secrétaire d'État auprès de l'ambassadeur de France; elle est faite à Paris, par le nonce, auprès du ministre des Affaires étrangères. De plus, les décrets de nomination ne sont pas officiellement publiés par la Secrétairerie d'État (ou par la Congrégation des Affaires extraordinaires, chargée de ces nominations, depuis la notification du 5 juillet 1925, dans les pays où existe le droit de regard), mais ils paraissent encore sous la rubrique des Actes de la Consistoriale.

F. CIMETIER.

RÉGINALD. — Né vers 1175 à Saint-Gilles, ville du Languedoc, Renault ou Regnault (dont on a fait Réginald), vint vers 1192 à Paris pour y étudier la théologie. Devenu professeur à l'Université de Paris et doyen du chapitre, il fit le pèlerinage de Terre sainte avant d'entrer dans l'ordre naissant de saint Dominique. Envoyé à Bologne, il s'adonna avec ardeur, dès son arrivée, au ministère de la prédication, fit de précieuses recrues pour son ordre et rentra, vers la fin de 1219, à Paris, où il ne tardait pas à mourir (février 1220). Maître distingué dans l'art oratoire, Réginald dut ses merveilleux succès aux sages conseils de sa direction et surtout au rayonnement de sa sainteté qui le faisait paraître comme le favori de la sainte Vierge. Pie IX a confirmé son culte.

J.-B. Eriau, *Un apôtre des étudiants au XIII^e^ siècle*, dans *Revue des Jeunes*, 10 février 1920, p. 265; L. Baunard, *Le bienheureux Réginald*, Paris, 1863.

J. BAUDOT.

REGNARD Jean-François naquit à Paris en 1655. Il passa la première partie de sa vie à voyager. En 1678 il fut emmené captif à Alger. Sa famille le racheta. Il visita la Flandre, la Hollande, la Suède, la Laponie et revint se fixer à Paris où il acheta une charge de trésorier général. En 1688 il donna au Théâtre-Italien sa première comédie, *Le Divorce*. Puis il publia coup sur coup une vingtaine de pièces dont les principales sont : *Le joueur* (1696), bonne comédie de caractère; *Le distrait* (1697), où se trouvent d'excellents traits comiques mais qui traîne en longueur; *Démocrite* (1700), *Le retour imprévu* (1700), *Les folies amoureuses* (1704), pièces où la galanterie tient trop de place; *Les Ménéchmes* (1705), une des comédies les plus osées de Regnard, mais d'une verve endiablée; *Le légataire universel* (1707), son chef-d'œuvre, mais un chef-d'œuvre d'une profonde immoralité. Regnard « ne vise qu'au rire », dit M. Lanson, « c'est un vaudevilliste qui a du style », et aussi un savoir-faire extraordinaire, de la verve, de l'esprit, de la fantaisie. Il ne sait pas observer et peindre, comme Molière, les mœurs de son temps; il n'a aucun souci de morale, aucune curiosité intellectuelle : cependant son théâtre demeure parce qu'il dégage une gaieté irrésistible. « Qui ne se plaît avec Regnard, disait Voltaire, n'est pas digne d'admirer Molière. » Le trait est un peu fort, mais il marque d'une façon assez juste le mérite de Regnard. Regnard a laissé également des relations de voyage, dont la plus connue est son *Voyage de Laponie*, et un roman, *La Provençale*, qui fut publié en 1731. Regnard était mort en 1709.

Léon JULES.

RÉGNIER (Henri de) est né à Honfleur en 1864. Il fit ses études au collège Stanislas, à Paris, passa par l'École de Droit et se consacra définitivement à la littérarure. Ses premiers recueils de poésies, *Les lendemains* (1885), *Apaisements* (1886), *Sites* (1887), *Épisodes* (1888), *Poèmes anciens et romanesques*, (1890), décelaient un admirateur des romantiques et des parnassiens touché par la grâce subtile de Verlaine et de Mallarmé. Il devint un des coryphées du « Symbolisme » et collabora à la plupart des revues, tant belges que françaises, qui favorisèrent ce mouvement : *Lutèce*, *La Wallonie*, *La Jeune Belgique*, *La Revue indépendante*, *La Vogue*, *L'art littéraire*, *Le Centaure*, *Le Mercure de France*, etc. Toutefois il avait trop de sens critique pour s'emprisonner à tout jamais dans une formule d'école. *Tel qu'un songe* (1892), *Les Jeux rustiques et divins* (1897), *Les Médailles d'argile* (1900), *La cité des eaux* (1902), sont bien d'un symboliste, mais d'un symboliste qui se souvient des disciplines du « Parnasse », et qui leur fait de plus en plus crédit. Avec *La sandale ailée* (1906) il semble pencher un peu vers les « Naturistes ». *Le Miroir des heures* (1910), *Vestigia flammæ* (1922), montrent le poète dans le plein épanouissement de son talent et la parfaite maîtrise de son art. Art très délicat, d'une souplesse extrême, d'une harmonie séduisante, mais qui ne place qu'en lui-même sa fin. « Je n'ai jamais cherché en écrivant, dit M. H. de Régnier, quoi que ce soit d'autre que le plaisir délicieux et toujours nouveau d'une occupation inutile. » Est-il bien sûr que cette occupation ait toujours été inutile? qu'elle n'ait, par contre-coup, nui à personne? Si délicieuse qu'elle soit — et j'avoue qu'elle l'est parfois — l'œuvre de M. H. de Régnier est tout imprégnée d'épicurisme, de paganisme et de libertinage. Cela est sensible particulièrement dans ses romans historiques : *La double maîtresse* (1900), *Le bon plaisir* (1902), *Les rencontres de M. de Bréot* (1904), etc., et dans ses romans de mœurs contemporaines : *Les vacances d'un jeune homme sage* (1904), *Le Passé vivant* (1905), *La peur de l'amour* (1907), *L'Amphisbène*, etc., œuvres d'un lettré érudit, d'un psychologue subtil, mais aussi d'un penseur hostile à l'idéal chrétien, à la morale chrétienne. M. H. de Régnier a donné des articles de critique au *Figaro*, au *Mercure*, *à la Revue des Deux Mondes*, à la *Revue*

de Paris. Il appartient à l'Académie française depuis 1911.

— Madame Henri de Régnier, fille du poète J. M. de Hérédia, a publié, sous le pseudonyme de Gérard d'Houville, des romans où s'étale « une liberté candide et audacieuse, digne des âges mythologiques » : *L'Inconstante* (1903), *Esclave* (1905), *Le temps d'aimer* (1908), *Le séducteur* (1914), *Jeune fille* (1916), *Tant pis pour toi* (1922). Dans la *Revue des Deux Mondes* et diverses autres revues, elle a également publié des poésies dont le dessin ferme, l'accent parfois classique, « certain style héroïque » avaient frappé Charles Maurras. Si ces poésies sont moins « audacieuses » que les romans du même auteur, elles ne sont pas d'une inspiration plus chrétienne ni plus chaste. Mme de Régnier est bien, comme l'a dit Maurras, une de ces romantiques impénitentes qui, « installées sur la gabarre de leur vieux maître (Baudelaire), cinglent, voiles ouvertes, d'un cœur où le pervers est loin de chasser le naïf, vers le fleuve de la « damnation » esthétique, « au fond de l'inconnu pour trouver du *nouveau* ».

Léon Jules.

RÉGNON (Théodore de). — Né à Saint-Herblain (Loire-Inférieure) le 11 octobre 1831, Th. de Régnon fut admis dans la Compagnie de Jésus, le 7 septembre 1852. Il y passa la plus grande partie de sa vie à enseigner les mathématiques, la physique et la chimie au collège de Vaugirard (Paris) et la physique à l'École Sainte-Geneviève, et longtemps on ne cite de lui qu'un article scientifique dans la *Revue des questions scientifiques* de Bruxelles et quelques articles dans les *Études*. Mais les décrets de 1880 lui donnent des loisirs et, dans les treize dernières années d'une studieuse retraite, il publie successivement : d'abord *Bannès et Molina* (1883), suivi plus tard, pour répondre à l'abbé Gayraud, de *Bannésianisme et Molinisme* (1890); ensuite *Nature de la Science métaphysique* (1885) et *La Métaphysique des causes* d'après saint Thomas et Albert le Grand (1886); enfin ses *Études de théologie positive sur la Sainte-Trinité* : la première série (1 vol.), exposition du dogme, parut en 1891 et la deuxième (1 vol.), théories scolastiques, en 1892; la troisième série (2 vol.), théories grecques des processions divines, n'a été publiée qu'après sa mort. Ces quatre volumes sont une œuvre de haute science et de profonde érudition. Le P. de Régnon mourut subitement la plume à la main, le 26 décembre 1893, sans avoir pu réaliser son rêve le plus cher, qui eût été une œuvre théologique sur le rôle universel de la sainte Vierge dans la distribution de la grâce.

D. Barbedette.

RÉHABILITATION ET PRÉSERVATION, —Les œuvres qui s'occupent des détenus et des libérés de l'un et l'autre sexe, sont nombreuses. On en nommera ici quelques-unes seulement : la *Société générale des Prisons*, 14, place Dauphine, Paris (1er), qui a pour but d'étudier toutes les questions pénitentiaires et toutes les questions de patronage des libérés; la *Société générale pour le patronage des libérés*, 174, rue de l'Université, Paris (7e), qui procure du travail aux libérés bien disposés et facilite, sur leur demande, leur rapatriement, leur engagement dans l'armée ou leur expatriation; l'*Union des Sociétés de patronage de France*, 14, place Dauphine, Paris (1er), qui a pour but de grouper, tout en respectant leur autonomie, les sociétés de patronage des libérés et les comités de défense des enfants traduits en justice, de manière à faire profiter chacune de ces œuvres de l'expérience de toutes les autres et à faciliter le placement des libérés, le sauvetage des enfants, le rapatriement des uns et des autres; l'*Œuvre des liberées de Saint-Lazare*, 14, place Dauphine, Paris (1er), direction laïque qui a pour but de préserver la femme et la jeune fille en danger de se perdre, de visiter les détenues et de préparer leur relèvement, de fournir à la libérée les moyens de se relever, de placer en nourrice ou en apprentissage les enfants de ses protégées; l'*Œuvre du Refuge du Bon Pasteur*, 71, rue Denfert-Rochereau, Paris (14e), qui date du XVIIe siècle, fut reconstituée en 1819 et est tenue par les Dames de Saint-Thomas de Villeneuve : elle s'occupe de ramener au bien les jeunes filles tombées dans le désordre, particulièrement celles qui sont traitées dans les infirmeries de Saint-Lazare, de les recueillir gratuitement au Bon-Pasteur ou dans d'autres refuges, de les aider à se placer ou à retourner dans leurs familles; l'*Asile de Notre-Dame de Bon-Conseil*, à Clichy (Seine), dirigé par les Sœurs de Marie-Joseph; l'*Asile des Petites Préservées*, à Paris-Auteuil; le *Refuge de Notre-Dame de Charité*, dit *Saint-Michel*, à Chevilly (Seine); l'*Œuvre du Refuge de Sainte-Anne*, à Châtillon-sous-Bagneux (Seine), dirigée par les religieuses dominicaines; les nombreuses *Maisons du Bon-Pasteur d'Angers*, qui abritent plus de 50 000 jeunes filles, en danger de se mal conduire ou désireuses de revenir à la vertu; bien d'autres maisons tenues par diverses congrégations religieuses de Notre-Dame de Charité, etc. Toutes ces œuvres sont extrêmement utiles et méritent d'être généreusement soutenues.

J. Bricout.

REIMARUS Hermann-Samuel est un exégète déiste. Strauss le présente comme « le père de la critique historique contemporaine ». Pour nous, il représente l'un des blasphémateurs les plus audacieux du Christ et l'un des adversaires les plus résolus de l'Église. Il a ouvert la voie à la critique la plus destructrice des Livres saints.

C'est à Hambourg que presque toute la vie de Reimarus s'est passée. Il y est né le 22 décembre 1694; il y fut professeur de langues orientales de 1727 à 1768. Un an avant sa mort survenue le 1er mars 1768, il fit peut-être à Hambourg la connaissance de Lessing, qui venait d'y être nommé professeur.

A sa mort, Reimarus n'avait publié que quelques ouvrages : il y défendait la religion purement naturelle. Tout son *credo* se réduisait à deux vérités : l'existence d'un créateur sage et bon et l'immortalité de l'âme. Les miracles et les prophéties étaient impossibles; les mystères et les dogmes étaient une invention humaine.

Mais Reimarus avait longtemps travaillé à la rédaction d'un ouvrage intitulé : *Apologie ou défense des adorateurs de Dieu selon la raison*. Cet ouvrage considérable comprenait quatre mille pages environ; Reimarus y attaquait la religion juive et la religion chrétienne avec une telle violence que, prévoyant le mal que son écrit pourrait faire aux âmes chrétiennes, il n'avait pas osé l'éditer et avait même exprimé le vœu qu'il ne fût utilisé que par quelques savants. Du reste, jamais le long pamphlet de Reimarus ne devait être imprimé en entier. Les seuls fragments qui en ont été publiés suffisent à en montrer la perversité. Le manuscrit complet se trouve à la bibliothèque de Hambourg.

C'est par une véritable supercherie que Lessing réussit à publier quelques parties de l'ouvrage de Reimarus. En 1770, Lessing avait quitté Hambourg pour Wolfenbüttel, où le duc de Brunswick lui avait confié le poste de bibliothécaire. Abusant de la permission qui lui était donnée d'imprimer, sans examen de la censure, ses « Documents d'histoire et de littérature tirés des trésors de la bibliothèque ducale de Wolfenbüttel », Lessing résolut de faire connaître les idées de Reimarus, dont le manuscrit lui avait été remis par les héritiers du professeur de Hambourg. En 1774, il éditait un premier fragment, qu'il prétendait avoir découvert dans la bibliothèque ducale, sou-

le titre suivant : *De la tolérance due aux déistes*. Aucun nom d'auteur n'était révélé. Le fragment paraissait rédigé par un inconnu. En 1777, Lessing donnait cinq autres fragments de cet « Inconnu de Wolfenbüttel » : 1° *Des déclamations de la chaire contre la raison*; 2° *De l'impossibilité d'admettre une révélation à laquelle tous les hommes puissent accorder une foi solide*; 3° *De l'impossibilité de trouver une religion dans l'Ancien Testament*; 3° *De l'impossibilité d'admettre le passage de la mer Rouge par les Hébreux*; 5° *Des récits évangéliques sur la résurrection de Jésus-Christ*. L'année suivante (1778), Lessing publiait un nouveau fragment de l'Inconnu : *Le dessein de Jésus et de ses disciples*. Les savants chrétiens même protestants s'étaient émus : le duc de Brunswick retira à Lessing le privilège de l'exemption de la censure. La publication de l'*Apologie* de Reimarus fut arrêtée.

On devine que Reimarus n'avait attaqué l'Ancien Testament et traité Moïse d'imposteur que pour mieux saper les bases du Nouveau Testament et rejeter le témoignage du Christ et de ses disciples.

Jésus avait le dessein de fonder un empire terrestre. Sans doute, il prêchait la conversion, mais ce n'était là qu'une préparation à la réalisation de ses conceptions politiques. Tout son but était de se concilier les Juifs et de devenir roi. Les miracles qu'on lui attribue n'étaient que des supercheries pour se gagner la faveur de la foule. Jésus crut enfin l'heure venue de la révolte contre les Romains; à l'occasion des fêtes pascales, il monte sur l'ânon; le peuple l'acclame; mais les chefs d'Israël le font arrêter; Jésus est condamné; il meurt, dans le désespoir, abandonné de tous.

Que vont faire ses disciples déçus? Ils ont recours à la fraude : ayant désappris le travail, il faut que leur vie désœuvrée continue et que des âmes charitables ne cessent de leur procurer des moyens de vivre. Ils dérobent le cadavre de Jésus, le cachent et annoncent qu'il est ressuscité et qu'il viendra pour un second avènement : de cette parousie, le Christ n'avait rien dit; mais il était commode d'entretenir les fidèles de Jésus dans cette attente. Cette parousie, que l'on annonçait imminente, ne se produisant pas, on la rejeta dans un avenir lointain.

Il fallait recomposer l'histoire, en vue de rendre les faits croyables : les disciples du Christ inventèrent des miracles de Jésus, imaginèrent qu'il avait établi l'Église et institué des sacrements.

Tout le « système » que Reimarus attribue au Christ et à ses apôtres n'est qu'une série d'impostures. Le christianisme est né du mensonge et repose sur ces fraudes.

On comprend que même des savants rationalistes se soient scandalisés de l'audace qui s'affiche dans ces *Fragments* du prétendu inconnu de Wolfenbüttel. Il suffira de citer le témoignage d'O. Schmiedel, rapporté par M. Fillion : « Les *Fragments* manifestent sur presque tous les points une intelligence si faible de l'histoire et de la religion, que la science a passé depuis longtemps à l'ordre du jour en ce qui les concerne. »

F. Vigouroux, *Les Livres saints et la critique rationaliste*, 5e éd., Paris, 1901, p. 404-435; L.-Cl. Fillion, *Les étapes du rationalisme*, 2e éd., Paris, 1911, p. 9-34; M.-J. Lagrange, *Le sens du christianisme d'après l'exégèse allemande*, Paris, 1918, p. 83-90.

P. Synave.

RÉINCARNATION. — La doctrine de la Réincarnation ou de la Métempsycose (de *méta* et *psuchè*), passage de l'âme, transmigration de l'âme d'un corps dans un autre, se rencontre déjà chez les Druides gaulois et les Druses du Moyen Age. Elle se maintient chez les Zoulous et les Groenlandais, les Indiens de l'Amérique du Nord et les Dayaks de Bornéo, les Karéens de la Birmanie et les indigènes de la Guinée, qui rejoignent en cela les innombrables adhérents des religions brahmanique et bouddhique. L'origine de cette doctrine doit sans doute se chercher dans la croyance de l'humanité en l'indépendance de l'âme vis-à-vis du corps, et sa survivance. Ajoutez à cette croyance la considération du renouveau des choses dans la nature et la tendance à supposer à l'âme dans sa survie un mode d'existence analogue à celui que nous lui connaissons au cours de son passage sur la terre.

Elle n'est pas primitive chez les Grecs. Xénophane la signale comme caractéristique chez Pythagore. Elle avait d'ailleurs dans son enseignement une forme assez élémentaire. « Selon les mythes pythagoriciens, nous dit Aristote, n'importe quelles âmes entrent dans n'importe quels corps. » *De Anima*, I, 3.

Hérodote, II, 123, veut que Pythagore ait emprunté cette doctrine aux Égyptiens. Mais le culte que les Égyptiens rendaient aux morts, culte qui occupait dans leur religion une place si capitale, et comme la première, consistait surtout à fournir au défunt les objets nécessaires ou utiles dans l'autre monde, pratique qui exclut plutôt l'idée de réincarnation. Le « Livre des Morts » connaît bien le privilège des âmes vertueuses de revêtir des formes variées d'animaux et même de plantes. Mais aucun texte, jusqu'ici déchiffré ne mentionne ce cycle régulier de pérégrinations « accompli par l'âme du défunt à travers tous les animaux de la terre, de la mer et des airs pour rentrer dans un corps d'homme au bout d'une période de trois mille ans », ce cycle dont nous parle Hérodote.

Il est plus probable que la doctrine des Réincarnations est venue à Pythagore de l'Orient par la Perse. Théodore Gomperz, *Les penseurs de la Grèce*, trad. Reymond, Paris, 1925, t. I, p. 134-144.

Platon a accueilli cette doctrine dans le *Phèdre*. L'âme a préexisté dans un autre monde, si bien qu' « apprendre, c'est se ressouvenir »; de même elle survivra à la dissolution du corps. « Une destinée perpétuellement bienheureuse attend les âmes des initiés, celles qui, s'étant purifiées par la mortification, ont réussi à n'être rien qu'âmes au moment de la mort. Une destinée misérable attend celles qui, s'étant pendant la vie farcies en quelque sorte de corporéité, quittent le corps impures et souillées. Ce sont ces âmes qui, lourdes de matière visible et terrestre, ayant horreur de l'Invisible, donnent lieu aux fantômes qu'on voit autour des tombes. Ce sont elles qui, dans leur impatience d'une nouvelle incarnation, s'individualisent dans l'espèce animale de laquelle les rapprochent leur genre de vie et leurs passions dominantes; méritant même de revenir à la forme humaine quand elles ont pratiqué, et sans lui donner la pensée pour fondement, une vertu de routine. Seules ont droit à la forme divine et au bonheur qu'elle comporte, les âmes complètement purifiées. » *Phèdre*, édition de l'association Guillaume Budé, Paris, 1926. Notice par Léon Robin, p. XXXIV-XXXV.

La doctrine des réincarnations pythagoriciennes passe surtout dans l'*Orphisme*. On désigne sous ce nom un mouvement religieux, aux origines complexes et obscures, où semblent se combiner les influences diverses de la Thrace, de la Crète, peut-être de l'Égypte. Nous ne commençons à le saisir dans sa réalité historique qu'au VIe siècle avant Jésus-Christ, et déjà son succès est très grand. J. Huby, *Christus*, Paris, 1925, p. 467.

La véritable patrie de la croyance à la réincarnation, c'est l'Orient, en particulier l'Inde. Là se trouve développée la doctrine des cycles indéfinis, qui est à peine indiquée dans les systèmes précédents. Le dogme de la transmigration des âmes ou du *Samsâra* est un des enseignements essentiels du védisme et du

brahmanisme. L'âme humaine est destinée à passer par toute une série de changements d'états, tantôt esprit, tantôt tigre ou moucheron. Chacun de ces états est déterminé par la valeur de nos vies antérieures. L'âme porte avec elle le bilan de ses existences passées, et ce *Karma* fixe la nature de ses réincarnations nouvelles. Transmigration douloureuse, car, à chaque étape du voyage par l'univers visible, la somme des douleurs surpasse infiniment la somme des joies. Comment briser la chaîne forcée du Samsâra? Le *Yogha* (l'effort) seul peut assurer la délivrance. Le *Yoghi*, l'ascète, en abolissant sa personnalité active, obtient le retour de son âme dans l'Atman suprême, dans l'Ame des choses.

L'Origénisme a professé aussi une doctrine de la réincarnation. Sous ce nom est englobé un ensemble de doctrines non point professées formellement par Origène, mais présentées à titre d'hypothèses dans le *Periarchon*, et ensuite reprises et exagérées par des disciples aventureux, entre autres les moines palestiniens du VI^e^ siècle. Le V^e^ concile œcuménique, réuni en 553, a formulé contre l'origénisme quinze anathématismes, qui furent ratifiés par le pape Vigile. Est condamné « quiconque soutient la fabuleuse préexistence des âmes. » Est condamné « quiconque prétend que de la condition d'ange ou d'archange on peut déchoir à la condition d'âme, de la condition d'âme à celle de démon ou d'homme, et que de celle d'homme on peut revenir à celle d'ange ou de démon. »

De nos jours, le dogme de la réincarnation est entré dans le *credo* spirite.

Naître, mourir, renaître encore
Et progresser toujours :
Telle est la loi.

Ces mots, inscrits sur la table du dolmen qui sert de sépulture à Allan Kardec au Père-Lachaise, disent la foi spirite. L'âme humaine a déjà vécu dans des existences antérieures; elle doit passer, au sortir du corps, en d'autres existences où elle se purifiera jusqu'à ce qu'elle soit jugée digne d'être admise au séjour de la félicité. Il semble bien qu'Allan Kardec a emprunté cette idée à l'école ou à l'église Saint-Simonienne, où les constructions systématisées de Pierre Leroux et de Charles Fourier se mêlent aux fantaisies pseudo-scientifiques de Jean Reynaud et de Louis Figuier. Elle occupe une grande place dans le spiritisme français. La purification au cours d'une série d'existences remplace les sanctions éternelles, en même temps que les responsabilités encourues dans des existences précédentes rendraient compte de l'inégalité des conditions où naissent les hommes. Mais en pays anglo-saxon, on est peu enthousiaste de réincarnation. Comment donc, un blanc pourrait renaître avec un corps de nègre? Aussi laisse-t-on cet article du spiritisme d'Allan Kardec. Vérité en deçà de la Manche ou de l'Atlantique, erreur au delà.

C'est par le spiritisme, semble-t-il, que la croyance aux réincarnations est entrée dans le *Théosophisme* moderne. Seulement, sa fondatrice, Mme Blavatsky, a voulu lui donner une couleur hindoue : de là les notions et, peut-être plus encore, les vocables de *Karma* et de *Nirvâna* dont on se plaît à jouer. C'est tout un pseudo-indianisme à l'usage des profanes et des crédules. On insiste d'ailleurs beaucoup plus sur les transmigrations que sur la délivrance par l'absorption dans l'Atman.

En outre, les grands personnages de la religion théosophique ont le privilège de se rappeler leurs existences passées. Mme Blavatsky et son partenaire Olcott ont vécu il y a quelques milliers d'années au pays de l'Atlantide. Mme Annie Besant, qui a succédé à Mme Blavatsky, assure avoir été hindoue dans sa vie antérieure, avant d'être la réincarnation de la philosophe Hypatie et du penseur libre Giordano Bruno. Mais elle voulait mieux. En 1905, elle exhibait à Londres, en compagnie de Charles W. Leadbeater un jeune garçon qu'on présentait pour Pythagore réincarné. Puis, ce fut un jeune hindou Krishnamurti, désigné encore sous le nom d'Alcyone, véhicule de Bodhisattwa Maitre y a, le Très Saint ou le Christ. Celui-ci fut exhibé en pleine Sorbonne l'an 1911. Des rumeurs courent dans le public incriminant la moralité de M. Leadbeater. La Haute Cour de Madras, par un arrêt en date du 18 avril 1913, disqualifie M. Leadbeater en tant qu'éducateur de jeunes garçons et le condamne à rendre Alcyone à son père. Il faut croire que dans les milieux théosophiques on se refait vite une « respectability ». Au mois de décembre dernier (1926), des affiches sur les murs de Paris annonçaient la venue prochaine du nouveau messie, le Krishnamurti d'avant-guerre. Les journaux d'ailleurs nous faisaient savoir qu'il se préparait à sa mission en Angleterre en jouant au tennis. Puis on apprenait qu'il avait un instant touché la France et s'était embarqué pour l'Amérique. Quelle sera la fin de cette répugnante histoire?

En mars 1924, on mandait de Colorado-Springs que la Cour de l'État venait d'accorder à M. Patrick Butler l'autorisation de changer son nom en celui de M. Patrick Ramsès. M. Butler a fait connaître à la cour qu'il avait pu, grâce aux communications des esprits, se faire adopter dans la famille — assez ancienne, on en conviendra — du roi Ramsès II qui régna sur l'Égypte un millier d'années avant l'ère chrétienne. N'aurait-il pas vécu lui-même jadis sous les traits de quelque prince égyptien?

Il y a peu de temps, en février 1926, un habitant d'une paroisse de Paris disait à son vicaire : « Certainement sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus doit en être au moins à sa cinquième incarnation pour s'être sanctifiée si vite. »

Disons que la réincarnation est une doctrine de simplification pour résoudre d'une façon rudimentaire et sensible certaines difficultés philosophiques et théologiques. Elle les recule d'ailleurs plus qu'elle ne les résout. Les hommes naissent divers en conséquence de leurs vies antérieures. Mais s'ils étaient égaux et identiques à l'origine, comment sont-ils devenus différents, surtout dans des systèmes où la liberté humaine n'existe guère? Tous les hommes, en la série de leurs existences expiatrices, finiront par se purifier totalement. Mais si à chaque stade ils peuvent mettre obstacle à leur purification, comment atteindront-ils nécessairement la pureté parfaite?

Surtout, nul n'a conscience, quoi qu'il dise, de ces existences antérieures. Dire que l'homme naît avec l'oubli de ses vies passées, c'est vraiment une assertion trop commode. Et puis quelle valeur morale peut avoir une sanction que nous ignorons, de fait, être une sanction, une sanction dont nous ignorons l'objet?

La doctrine des Réincarnations, qui ne donne que des solutions apparentes et rudimentaires aux difficultés qu'elle prétend résoudre, est une affirmation gratuite.

Lucien Roure, *Le Merveilleux spirite*, Paris, 1922, p. 264-268; *Au pays de l'occultisme*, Paris, 1925, p. 52-56.

En ces derniers temps, elle est devenue un thème à romans-feuilletons. *Réincarné* : voir *Études* du 5 octobre 1921, p. 58-65.

Lucien Roure.

1. REINE, vierge de Bourgogne qui souffrit de cruelles tortures pour la foi, durant la persécution de Dèce, vers 250. Elle fut ensuite décapitée dans l'ancienne ville d'Alise, à laquelle on a ajouté son nom dans la suite. Sa fête est célébrée le 7 septembre dans les diocèses d'Autun, Dijon, Nevers et Sens.

J. Baudot.

2. REINE et **RENFROIE** (*Regina et Ragenfredis*). — La première de ces deux saintes appartenait à une illustre famille du Hainaut; elle épousa Aldebert, comte d'Ostrevant, et eut pour fille Renfroie ou Reginfrède. Devenue veuve, elle fonda l'abbaye de Denain, dont sa fille fut nommée abbesse; Reine prit elle-même le voile et sanctifia ses derniers jours sous le gouvernement de sa propre fille (VIII[e] siècle). Elle est honorée le 1[er] juillet.

J. BAUDOT.

REITZENSTEIN **Richard**, né le 2 avril 1861, à Breslau. Professeur de philologie, Reitzenstein a commencé son enseignement dans sa ville natale; puis il donna ses cours à Rostock, à Giessen, à Strasbourg, à Fribourg-en-Brisgau; il est actuellement titulaire de la chaire de philologie à l'université de Gœttingue.

Reitzenstein appartient à l'école des historiens de la religion que l'on appelle « philologico-historique ». La méthode, employée par cette école, consiste à rechercher les ressemblances de style qui peuvent se trouver dans les écrits des différentes religions et à conclure à leur dépendance. Le grave inconvénient de cette méthode, qui doit pourtant avoir sa place légitime dans toute critique historique, est de trop appuyer sur les critères de forme, d'insister outre mesure sur les similitudes littéraires qui existent entre des documents religieux divers, et de ne pas accorder assez d'attention aux divergences fondamentales d'interprétation auxquelles un même mot peut donner lieu, suivant qu'il est engagé dans telle conception ou dans telle synthèse religieuse. Les abus de la méthode philologico-historique ont été particulièrement sensibles dans l'étude des origines du christianisme.

Reitzenstein a surtout développé ses idées dans son ouvrage qui porte le titre de *Religions à mystères hellénistiques*, paru à Leipzig, en 1910. L'auteur voudrait retrouver l'origine du mystère chrétien dans les mystères païens, et notamment dans ceux de l'hermétisme, en lesquels il reconnaît par ailleurs une influence de la religion égyptienne. Il a également cherché à montrer que le mônachisme chrétien a subi une influence néo-pythagoricienne et gnostique (*Historia monachorum et Historia Lausiaca*, Goettingue, 1916). Dans l'un de ses derniers ouvrages, *Le mystère iranien de la Rédemption*, 1921, Reitzenstein recherche, dans la doctrine iranienne de l'*Anthropos* ou du Fils de l'Homme, l'origine du mystère de la Rédemption.

On trouvera les notions essentielles sur les théories de Reitzenstein dans l'article de M. le chanoine E. Jacquier sur *Les Mystères païens et saint Paul*, dans le *Dict. apolog.*, fasc. XVI, et dans l'article du P. Allo sur *Les dieux sauveurs du paganisme gréco-romain*, dans la *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, janvier 1926, p. 5-34.

P. SYNAVE.

RELATIVITÉ (**THÉORIE DE LA**). — La théorie de la Relativité a été inaugurée par le physicien allemand Einstein dans un premier mémoire datant de 1905; il l'a considérablement développée à partir de 1912. Cette théorie bouleverse les notions fondamentales sur lesquelles reposaient jusqu'alors la mécanique et la physique. Mais elle était motivée par un désaccord profond, que l'expérience venait de signaler, entre les principes de la mécanique classique et les lois de l'électromagnétisme.

1. Pour expliquer la propagation des ondes électromagnétiques, utilisées par la télégraphie sans fil, et dont la lumière est un cas particulier, les physiciens avaient supposé l'existence d'un milieu doué de propriétés quasi-matérielles, l'éther, remplissant l'espace et pénétrant la matière. La terre, dans son mouvement, n'entraînait pas ce milieu avec elle; le phénomène de l'aberration de la lumière venue des étoiles s'opposait à cette hypothèse.

Par conséquent un rayon lumineux, lancé dans ce milieu immobile, ne pouvait pas avoir la même vitesse dans toutes les directions relativement à un observateur en mouvement. La vitesse relative du rayon lumineux par rapport à l'observateur devrait diminuer, si les deux mouvements étaient de même sens; augmenter, s'ils étaient de sens contraire. Ainsi l'exige la loi de composition des vitesses, et c'est une des lois fondamentales de la mécanique classique.

Or la théorie de l'électromagnétisme contredit cette loi. Quel que soit le mouvement d'un observateur, la vitesse de l'onde électromagnétique par rapport à lui est constante; elle est la même dans tous les sens. Ce fait étrange a été vérifié par des mesures nombreuses et très précises, spécialement par les célèbres expériences de Michelson et de Morley, qui se sont succédé et ont été perfectionnées depuis 1881. Elles montrent qu'un rayon lumineux, lancé par un observateur terrestre, se propage avec la même vitesse, quelle que soit sa direction; cette vitesse n'est pas modifiée par le mouvement propre de la terre.

C'est ce qu'on appelle l'*isotropie* de la vitesse de l'onde électromagnétique.

Jusqu'ici toutes les tentatives faites pour résoudre le conflit, et concilier l'électromagnétisme avec la mécanique classique, ont échoué.

2. Dans sa théorie nouvelle, Einstein abandonne la mécanique ancienne; il ne la considère que comme une approximation, très suffisante, il est vrai, pour la pratique, mais n'exprimant pas les véritables lois de la nature. Il admet au contraire, comme un fait expérimental, l'isotropie de l'onde électromagnétique; il part du principe suivant, qu'on appelle *Principe de relativité :*

Les lois des phénomènes physiques, et en particulier la vitesse de la lumière, sont les mêmes pour tous les observateurs, quel que soit leur état de mouvement.

Tel est le principe qui a guidé Einstein dans la construction de la théorie de la Relativité.

Il faudrait bien des calculs pour en donner une idée, même abrégée. Voici du moins quelques explications.

La vitesse d'un mobile a pour mesure le quotient de la mesure de la distance franchie, par la mesure du temps employé à la franchir.

La vitesse du rayon lumineux présentant une anomalie inexplicable dans l'ancienne mécanique, il devenait nécessaire de réviser les notions de distance et de temps.

Dans la mécanique classique, la distance de deux points déterminés est considérée comme une réalité absolue, la même pour tous les observateurs. Ceux-ci, quels que soient leurs mouvements, doivent trouver pour cette distance la même valeur, pourvu qu'ils opèrent sans erreurs, et apportent à leurs observations les corrections nécessitées par leur mouvement propre. Pour tous les observateurs, le même corps a les mêmes dimensions. L'espace est le même pour tous : il est absolu.

Le temps lui aussi est absolu. Tous les observateurs devront trouver la même valeur pour l'écoulement d'une même durée.

Mais il faut abandonner ce caractère absolu donné par l'ancienne mécanique à l'espace et au temps. En réalité, les mesures que peuvent prendre les observateurs varient avec leurs mouvements. Elles ont un caractère de relativité.— Il s'agit toujours des mesures corrigées.

Einstein a donné les formules de cette relativité. Ces formules remarquables révèlent l'existence d'une

grandeur absolue, composée d'espace et de temps, l'*Intervalle d'Univers*.

Qu'est-ce que l'Intervalle d'Univers?

Deux événements, ou si l'on veut, deux phénomènes qui se produisent dans la nature visible, sont séparés l'un de l'autre par une distance dans l'espace et par une différence de temps dans la durée. Ce qu'on appelle Intervalle d'Univers de ces deux événements, est une grandeur composée de cette distance spatiale et de cette différence de temps. Seul l'Intervalle d'Univers a un caractère absolu, seul il a la même valeur pour tous les observateurs; tandis que la distance dans l'espace et l'écart dans le temps varient avec les mouvements des observateurs.

L'espace et le temps doivent disparaître, disent les relativistes; *seule leur union a une individualité.*

Tel est le premier aspect que présente la théorie de la Relativité.

En faire la critique en quelques lignes est impossible. On peut dire que le point vraiment paradoxal et mystérieux de cette théorie, c'est la relativité du temps. Celle de l'espace en est une simple conséquence, et n'offre aucune difficulté sérieuse, comme on va le voir.

Mais la relativité du temps, telle qu'elle ressort de la théorie d'Einstein, est déconcertante pour le bon sens. *Il n'y a pas*, dit-elle, *de temps absolu, dans l'écoulement duquel la succession des événements s'inscrive nécessairement suivant un ordre déterminé, le même pour tous les observateurs. Car on peut réaliser des cas, où pour un premier observateur l'événement A est antérieur à l'événement B; pour un second observateur, B sera antérieur à A; pour un troisième, A et B seront simultanés.*

Chaque observateur a sa durée propre, bien réelle, et c'est en fonction de cette durée qu'il mesure les temps qui lui sont étrangers. Or la mesure d'un même écart temporel, séparant deux événements, varie avec le mouvement de l'observateur, au point de renverser parfois l'ordre de succession de ces deux événements. Ainsi l'exigent les formules d'Einstein. Ajoutons tout de suite, pour rassurer un peu le bon sens, que ce renversement de l'ordre de succession ne peut avoir lieu, quand un des événements est de nature à influencer l'autre : les formules d'Einstein respectent, heureusement pour elles, l'ordre de la cause et de l'effet.

De la relativité du temps, celle de l'espace découle immédiatement.

En effet, si un observateur cherche à mesurer les dimensions d'un objet mobile, en appliquant sur cet objet une règle graduée, il devra lire *en même temps* les deux divisions de la règle qui coïncident avec les deux extrémités de l'objet. Il faut qu'il y ait simultanéité entre les deux coïncidences, puisque l'objet est mobile et que la règle ne l'est pas; si l'observateur mettait une seconde d'intervalle entre les deux lectures, la mesure prise par la règle graduée serait évidemment faussée.

Or la simultanéité des lectures, étant réalisée par un observateur, ne sera pas valable pour un autre, mobile par rapport au premier; car *la simultanéité est relative*. Cet autre observateur, en mesurant de son côté la même dimension de l'objet, trouvera une autre valeur. L'objet a pourtant sa dimension propre, bien réelle; mais sa mesure variera avec les différents mouvements des observateurs, puisqu'ils ne peuvent appliquer, *tous en même temps*, leurs règles graduées sur l'objet.

De là vient la relativité de l'espace. Elle n'a rien de mystérieux en elle-même : le mystère est dans la relativité du temps.

Il est utile de noter que ces conclusions étranges découlent des propriétés de l'onde électromagnétique. Ce sont des signaux électromagnétiques qui sont utilisés pour régler nos horloges les plus précises; la relativité du temps qu'elles mesurent est la conséquence inéluctable de l'isotropie de l'onde électromagnétique. C'est naturellement sur cette constance de la vitesse de la lumière, que porte l'effort critique des contradicteurs d'Einstein. Mais il faut avouer qu'ils n'ont pas réussi à éclaircir la question.

Quant aux physiciens relativistes, ils ne sont pas arrêtés par les premières étrangetés de leur théorie. Car en la poussant plus loin dans la même voie, ils ont constitué une synthèse puissante des lois fondamentales de la mécanique et de la physique. Ce premier succès les encourage à bon droit.

La loi de la gravitation, qui règle le cours des astres, et qu'aucune théorie n'avait encore expliquée, a trouvé à son tour dans la Relativité une expression nouvelle, inattendue. C'est la partie la plus curieuse et la plus savante de l'œuvre d'Einstein.

Depuis Newton, on pensait que les astres se mouvaient dans l'espace sous l'action de forces attractives que les masses matérielles exerçaient les unes sur les autres.

Pour Einstein, il n'y a pas de forces d'attraction à distance. Ses calculs l'ont amené à construire un monde extraordinaire, l'*Espace-Temps*, dans lequel les astres suivent, *en vertu de leur inertie*, des lignes naturelles, dont la caractéristique est d'être les plus longues possible. Les orbites curvilignes, que nous observons dans l'espace à trois dimensions des astronomes, ne sont que les projections de ces lignes mystérieuses. Il nous est impossible de nous faire une image sensible de ces lignes, ni de l'Espace-Temps à quatre dimensions, dans lequel elles sont tracées.

Il y a là une géométrie transcendante, d'une nature absolument abstraite. Elle doit être considérée, ce semble, comme un symbole, exprimant en langage géométrique, des équations algébriques. Mais les théorèmes de cette géométrie ont la propriété féconde d'exprimer les lois fondamentales de la mécanique et de la physique nouvelles. Ces deux sciences s'unissent et se confondent dans cette géométrie.

C'est ainsi que, complétant la construction de l'Espace-Temps, et généralisant plus encore cette géométrie déjà généralisée, le professeur allemand Weil, et l'astronome anglais Eddington y ont fait apparaître les lois de l'électricité.

De leur côté, Einstein et l'astronome hollandais de Sitter ont montré que l'espace à trois dimensions, dont nous avons la perception sensible, n'était pas rigoureusement euclidien. Ce serait un espace de Riemann, dans lequel il n'existe pas de droites parallèles. Cet espace est fermé, quoique illimité. Impossible de nous en faire une image. Pour le voir, il faudrait que l'observateur se place dans une quatrième dimension.

S'agit-il vraiment en tout cela de la réalité objective du monde, tel qu'il existe en soi indépendamment des observateurs, monde qui préexiste aux mesures qu'ils en font?

Non. Car cette conception de l'univers n'est qu'un assemblage des mesures prises par les observateurs, et ces mesures dépendent des propriétés mystérieuses de la lumière. Rien ne prouve que cet assemblage exprime exactement la réalité. L'Espace-Temps géométrique, que les relativistes admettent comme représentation du monde, n'est qu'une construction symbolique, traduisant en langage quelque peu imagé, des équations algébriques abstraites. La réalité des choses est cachée derrière, plus mystérieuse à mesure qu'on en approche, comme en approche sans doute Einstein. La clef qui nous la ferait découvrir, ne serait-ce pas l'intelligence du mystère du Temps?...

3. Que deviendra la théorie de la Relativité? Après un premier et brillant essor, il semble qu'elle marque un temps d'arrêt. Les laborieux calculs, qui furent nécessaires dès ses débuts, se compliquent encore quand on avance, et deviennent inextricables. La dynamique du point matériel a été constituée; où en est-on de la dynamique des systèmes?

Quoi qu'il en soit, on ne peut guère revenir en arrière. La mécanique ancienne s'est révélée insuffisante pour expliquer la nature. La théorie de la Relativité, au contraire, a déjà réalisé une synthèse impressionnante; l'harmonie de ses constructions répond au légitime besoin d'ordre, qui dirige les recherches des physiciens dans l'étude du monde; et cette première réussite peut faire croire qu'on se rapproche de la réalité des choses.

Il ne faut pas nous troubler, si nous constatons que cette marche en avant multiplie les mystères qui nous entourent. L'intelligence humaine n'est pas de force à saisir la totalité du réel. La réalité suprême, raison de tout ce qui existe, dépasse le créé; nous ne la connaissons que dans un miroir et en énigme. Il faudrait la voir face à face pour avoir toute l'explication du monde.

Nous ne comprendrons bien la nature, qu'en la contemplant en Dieu.

L. Pouquet.

RELIGIEUX, RELIGIEUSES. — I. La vie religieuse. II. Législation canonique. III. Nomenclature des instituts religieux. IV. Pour méditation ou prédication.

I. LA VIE RELIGIEUSE. — I. Origines. II. Évolution. III. Persécutions récentes. IV. Tendances actuelles.

I. Origines. — C'est Jésus-Christ lui-même qui, en appelant les douze à la « vie apostolique », c'est-à-dire à la vie de total renoncement à soi-même et au monde en vue du royaume de Dieu et de l'Évangile, en même temps qu'à la plénitude du sacerdoce, a fondé la vie religieuse. Celle-ci n'est pas autre chose que le christianisme intégralement vécu par l'observation, non seulement des préceptes, mais encore des conseils qui, librement voués sous une forme ou sous une autre, établissent l'homme ici-bas dans l'état de perfection. Or la perfection absolue résulte de la conformité de la créature avec la sainteté de Dieu par l'exemption du péché, la réalisation des vertus et l'union qui s'accomplit par la charité. Sans elle, nous dit saint Paul, le reste n'est rien. L'effort de la vie religieuse consistera donc tout entier à acquérir la charité dans sa plénitude à l'égard de son double objet, Dieu et le prochain.

De la première communauté religieuse, le Christ fut tout à la fois le supérieur, le professeur, le maître des novices, le modèle. Le collège apostolique fut le premier institut religieux de clercs. Il s'augmenta d'un certain nombre de recrues faites avec le conditionnel : « Si tu veux », Matth., xix, 21. Pour les apôtres, il y eut un impératif : « Suis-moi », dit en passant Jésus à Lévi, fils d'Alphée, assis au bureau de péage. Lévi se leva et le suivit. Marc., ii, 14. Le premier évangile, ix, 9, lui donne le nom plus connu de Matthieu. Saint Luc, v, 27, précise que ce publicain quitta tout pour suivre Jésus. « Suivez-moi, et je ferai de vous des pêcheurs d'hommes. » Et Pierre et André son frère, laissant leurs filets, aussitôt le suivirent. S'avançant plus loin, il vit deux autres frères, Jacques, fils de Zébédée, et Jean son frère, dans une barque, avec leur père, réparant leurs filets, et il les appela. Eux aussi, laissant à l'heure même leur barque et leur père, le suivirent. Matth., iv, 19; Marc., i, 17. Il appela ceux que lui-même voulut, et ils vinrent à lui. Il en établit douze pour les avoir avec lui et pour les envoyer prêcher. Marc., iii, 13, 14.

Aujourd'hui encore le postulant prend l'initiative de sa demande de prise d'habit et le novice fait spontanément profession, tandis qu'en ce qui regarde les clercs l'appel à la tonsure comme l'appel aux ordres vient directement de l'évêque, de l'abbé ou du supérieur général qui représentent authentiquement le Christ auprès des élus. Il y a pour eux, dans toute la force du terme, vocation, ainsi que ce fut le cas pour Aaron. Hebr., v, 14.

Docteurs et modèles en ascèse, tout comme le Christ, les apôtres et leurs successeurs sont tout à la fois les supérieurs hiérarchiques au for externe et les directeurs au for interne, par eux-mêmes ou par leurs délégués, des clercs et des religieux. L'exemption ne va pas à l'encontre de ce fait : dans la personne de Pierre, dans la personne du pape, l'évêque suprême et universel, c'est toute l'Église hiérarchique qui se trouve résumée.

Les chanoines et les clercs réguliers continuent parmi nous la tradition apostolique de la vie commune. Ils se réfèrent, par delà les siècles, malgré les hiatus, aux membres des communautés apostoliques, les saints de Jérusalem et d'Alexandrie (lectio v, Bréviaire romain, 25 avril, fête de saint Marc) qui avaient reçu l'imposition des mains.

Les instituts religieux laïques rejoignent à travers les âges, en passant par les moines et les Pères du désert, les stylites, les ermites, les ascètes primitifs et les vierges consacrées vivant dans leurs familles ou dans le monde, ceux des membres de ces communautés qui n'avaient pas reçu l'imposition spéciale des mains qui fait les évêques, les prêtres, les diacres. Ceux-ci mariés quittaient leur femme pour le royaume de Dieu ou, comme saint Jean élus vierges, devaient garder la chasteté parfaite, et, à l'exemple des apôtres, faire profession, profession au moins implicite et annexée à la réception même des ordres, de la triple désappropriation qui est à la base de la vie religieuse, celle des sens, des biens temporels et de la volonté propre par la soumission à la hiérarchie, la vie en commun et le célibat.

Nous mentionnerons rapidement les textes du Nouveau Testament qui concernent plus particulièrement la vie religieuse : « Soyez parfaits comme votre Père du ciel est parfait », Matth., v, 48. « Bienheureux les pauvres en esprit », Matth., v, 3; Luc., vi, 20. « Si quelqu'un veut venir après moi, qu'il renonce à lui-même et prenne sa croix et me suive », Matth., xvi, 24; Marc., viii, 34; Luc., ix, 23. Puis, au chapitre xix de saint Matthieu, les versets 3-13, 16-23 et 27-30. Dans saint Paul, tout le chapitre vii de la Ire Épître aux Corinthiens, particulièrement les versets 6-8, 25, 35, 38. Dans les Actes des Apôtres les chapitres ii, 42-47; iv, 32-37; v, 1-12.

On trouvera les textes des Pères, des théologiens et des conciles dans dom Paul Benoît, *La vie des clercs dans les siècles passés*. Saint Bernard, *Apol. ad Guillem.*, c. x, *P. L.*, t. clxxx, col. 912, résume toute la tradition antérieure lorsqu'il écrit : « L'ordre religieux a existé le premier dans l'Église, ou plutôt, c'est par lui qu'a commencé l'Église, les apôtres en ont été les premiers maîtres. » Saint Thomas de son côté enseigne : « C'est aux disciples de Notre-Seigneur que remonte l'origine de tout ordre religieux. » *Sum, theol.*, IIa IIæ, q. clxxxviii, a. 7. Et encore : « Les apôtres firent profession de ce qui se rapporte à l'état de perfection quand ils quittèrent tout pour suivre Jésus-Christ. » *Ibid.*, q. lxxxviii, a. 14, ad 3um. Plus près de nous le bienheureux Bellarmin, *De monachis*, c. v, n. 25, affirme de même que « les apôtres ont été véritablement les premiers religieux

du christianisme, *monachi christiani;* en effet ils instituèrent la vie cénobitique où tout était mis en commun; de plus c'est leur exemple qui donna naissance aux divers établissements religieux. » Il y a d'ailleurs unanimité dans l'Église pour voir dans l'épiscopat l'état de perfection institué par Notre-Seigneur, état dont les vœux de religion ne sont qu'une imitation sous le contrôle de la hiérarchie.

II. Évolution. — Comme Lamech dans l'Ancien Testament fut le premier polygame, le diacre Nicolas et les nicolaïtes, les premiers, semble-t-il, prescrivirent contre la tradition de la vie apostolique. Et la Bible a pris soin de conserver leur nom aux uns et aux autres. Gen., iv, 19; Act., vi, 5; Apoc., ii, 6, 15. L'Église a usé de tolérance envers les prévaricateurs, puis respecté les coutumes locales. De cette tolérance on continue d'user dans l'Église catholique envers les diacres et les prêtres des rites orientaux unis, tandis qu'en Occident le sous-diaconat, et non plus seulement le diaconat, doit être considéré comme un analogue de la profession solennelle sur le point précis de la chasteté parfaite. Le nouveu Code, can. 134, continue à considérer la vie commune des clercs comme un idéal tout à fait désirable. Et l'obéissance fait encore l'objet d'une promesse solennelle à la fin de la cérémonie de l'ordination des prêtres.

Il y eut pour la polygamie tolérance aussi de la part de Dieu à l'époque des patriarches. Au commencement il n'en était pas ainsi. Et le Christ rétablit le mariage dans sa dignité première. En regard des obligations religieuses annexées à la réception des ordres, au cours des âges, la prescription n'est pas pour autant acquise : saint Eusèbe de Verceil, que l'Église loue dans la iv^e^ leçon de son office, au 16 décembre, pour avoir statué que ses clercs embrasseraient la vie monastique afin qu'il y eût dans les mêmes hommes et dans la même église le mépris des choses temporelles et la charge des âmes propre aux lévites, saint Augustin, saint Martin, saint Patrice, saint Philippe Néri, saint Vincent de Paul, le vénérable Holzhauser ont été les mainteneurs, conformément à la tradition apostolique et aux conseils évangéliques, de la vie commune et des institutions de perfection au sein du clergé. Il y eut bien des fluctuations, sans doute. C'est ainsi qu'après le ix^e^ siècle, le plus fervent, celui où presque tout l'Occident se retrouve dans son cadre ascétique primitif, en sorte que les clers isolés sont l'exception et les Capitulaires ne donnent à choisir qu'entre la règle canoniale pour les clercs et la règle de saint Benoît pour les moines, il y a la crise du x^e^, le siècle de fer, pendant lequel la simonie et le concubinage, favorisé par le pécule que sanctionne la règle de saint Chrodegang, vont désorganiser l'Église. Parti de Cluny, le mouvement de réforme aboutit à quelque chose d'inachevé. Le statut canonique du clergé d'Occident n'est plus désormais qu'un compromis. Ce clergé, aux siècles suivants, est redevenu célibataire. Mais il reste propriétaire.

Monachisme avant saint Benoît. — Le monachisme eut une influence considérable sur les modifications qui furent introduites, au cours des siècles, dans la vie des clercs afin de les ramener à un genre d'existence plus conforme à la perfection qu'exige leur état. Le début du monachisme chrétien doit être daté du jour où saint Antoine, après vingt années de retraite solitaire dans une citadelle en ruines près du Nil, en sortit pour organiser et guider les nombreux aspirants qui s'étaient retirés dans le voisinage, et lui demandaient instamment d'être leur maître dans la vie monastique, vers 305. Presque simultanément, pendant que saint Antoine devenait le fondateur de la vie érémitique ou semi-érémitique dont le principe dominant est l'individualisme et l'esprit de rivalité en ascétisme, les anachorètes s'efforçant de se surpasser l'un l'autre en austérités, en vertus, Pacôme établissait en Haute-Égypte un genre de vie monacale cénobitique et écrivait la première règle monastique, vers l'an 315. La description du monastère pacômien par un témoin, Palladius, est celle d'une colonie agricole et industrielle, active, bien organisée, se suffisant à elle-même et dans laquelle les exercices religieux, alternant chaque jour avec le travail, ne l'empêchaient pas, le travail étant un élément très important de cette vie.

Bien qu'il y eût des moines avant saint Basile dans les parties de l'Asie Mineure où l'on parlait le grec, son nom est associé, et avec juste raison, aux débuts de la vie monastique grecque. Il établit, vers 360, son monastère près de Néocésarée, dans la province du Pont. Son interprétation, pleinement conforme aux exigences de la vie en commun, du monachisme, réalise un progrès par rapport à l'organisation de saint Pacôme. Saint Basile se déclare contre la supériorité théorique de la vie érémitique sur la vie cénobitique. Un autre trait nouveau des idées du législateur fut son rejet de l'ascétisme excessif; il énonça le principe que le travail est de plus grande valeur que les austérités, et tira la conclusion que le jeûne ne devait pas être pratiqué à un tel point qu'il fût préjudiciable au travail. Ses moines s'efforceraient de faire du bien à leurs semblables. Afin de mettre des œuvres de charité à leur portée, il attacha aux monastères de son observance des hôpitaux ou hospices pour les malades et les pauvres, qui sont à l'origine de l'ordre des Hospitaliers, en particulier de l'ordre de Saint-Lazare de Jérusalem. Des orphelinats furent aussi établis, séparés, mais voisins des monastères et sous la direction des moines. De jeunes garçons furent également admis dans les monastères, pour y recevoir l'éducation, mais non pas nécessairement dans le but de devenir moines. La règle de saint Basile lui a survécu, et garde aujourd'hui encore, dans ces mêmes contrées qui la virent naître, de nombreux disciples.

Dans l'Europe occidentale, la vie monastique fut importée directement d'Égypte à Rome et en Italie, sans doute par deux moines égyptiens qui accompagnèrent saint Athanase en 339, et la firent connaître. La traduction latine de la vie d'Antoine, faite en 380, servit grandement sa cause. En Gaule, le premier monastère fondé semble avoir été celui de Ligugé, par saint Martin, vers 360. La vie monastique y trouve sa principale expression littéraire dans les écrits de Jean Cassien, dont les *Institutions* et les *Conférences* furent composées pour guider les premiers abbés de Lérins et diriger son propre monastère de Marseille. Un des traits caractéristiques du monastère de Lérins marque un nouveau point de départ dans l'histoire de la vie monastique; c'est la culture assidue des études théologiques, si bien que Lérins devint une école fameuse de controversistes et aussi comme une pépinière d'évêques qui occupèrent, pendant tout le v^e^ siècle, les principaux sièges de la Gaule centrale et méridionale. A Marmoutier, une autre fondation de saint Martin se fera bientôt comme une spécialité de la copie des manuscrits. La règle et la vie de saint Colomban, qui fonda lui-même, ou dont les disciples fondèrent les grands monastères de l'Europe centrale et de Neustrie, Luxeuil, Saint-Gall, Bobbio, entre autres, reflètent l'esprit et la tradition de la vie cénobitique en Irlande et portent témoignage de son extrême rigueur. Saint Colomban naquit peut-être l'année même de la mort de saint Benoît (547), le

vrai père des moines d'Occident, et, par eux, de l'Europe.

Le monachisme bénédictin. — Nous avons jusqu'ici pris pour guide, après dom Paul Benoît, dom Butler. Sa division : le Monachisme avant saint Benoît, le Monachisme bénédictin, s'impose. « Considérée seulement au point de vue philosophique, a écrit Viollet-le-Duc, *Dictionnaire de l'Architecture*, I, 242, la *Règle de saint Benoît* est peut-être le plus grand fait historique du Moyen Age. »

L'idée de saint Benoît fut de former une communauté de moines, astreints à vivre ensemble de la vie commune, jusqu'à leur mort, sous une règle et dans le monastère de leur profession, par laquelle ils promettent la conversion de leurs mœurs, la stabilité et l'obéissance, constituant ainsi une famille dont le supérieur, vérifiant son titre d'abbé, est véritablement le père. Jusqu'à lui, quoique les moines fussent tenus pour liés irrévocablement à la pratique de la vie monastique avec ou sans vœux, si bien que l'abandon de cette vie était regardé comme une apostasie, ils n'étaient pas cependant attachés particulièrement à un monastère ou à une communauté, et il leur était permis de passer assez facilement d'une maison à l'autre. La contribution la plus spéciale et la plus tangible de saint Benoît au développement de la vie monastique fut l'introduction du vœu de stabilité qui favorisa l'esprit de famille.

Quant au but poursuivi, le législateur du Cassin a eu soin de bien préciser lui-même ce qu'il avait l'intention de faire : « Nous allons instituer, écrit-il au prologue de la Règle, une école du service du Seigneur, *Dominici schola servitii*, dans laquelle nous espérons ne rien établir de dur ni de pénible. » Bien qu'au XX^e^ siècle une vie selon la lettre de la Règle de saint Benoît puisse paraître austère, elle ne semblait de son temps qu'une forme aisée de vie monastique quand on la comparait, soit avec les règles monastiques déjà existantes et les traditions admises, soit avec les commandements ordinaires de l'Église : le régime imposé par saint Benoît, en ce qui concerne le jeûne et la pénitence, ne demandait pas plus que ce qui était ordinairement exigé des chrétiens vivant dans le monde. La discrétion, « mère des vertus » (Cassien, 2^e^ conf., et Règle de saint Benoît, c. LXIV), est sa caractéristique au même titre que l'esprit de religion avec lequel on devra accomplir les moindres actes.

Le service de Dieu tel que l'entendait saint Benoît comprenait la conversion des mœurs, c'est-à-dire la recherche pour chaque moine de la plus haute perfection dont le rendaient capable ses dons naturels et surnaturels, le travail manuel et la lecture pieuse, plutôt qu'intellectuelle, *lectio divina*, entre quoi étaient réparties les heures du jour qui n'étaient pas passées à l'oratoire, et la prière. Cette prière était avant tout la prière en commun, la célébration de l'office canonial au chœur, l'*Opus Dei*. Rien ne devait être placé avant « l'Œuvre de Dieu », au point de vue de l'estime qu'on lui devait; non en ce sens que les bénédictins n'existeraient que pour l'office du chœur. Saint Benoît donne simplement ici à la piété de l'Église la place traditionnelle que l'individualisme des siècles plus rapprochés de nous lui a fait perdre. On ne passait pas de son temps plus de quatre heures au chœur. La liturgie de saint Benoît était, comme d'ailleurs la liturgie romaine, d'une simplicité qui, de nos jours, paraîtrait puritaine. Ses moines n'étaient ni prêtres ni clercs; il y avait seulement deux ou trois prêtres, peut-être un seul dans la communauté, juste assez pour célébrer la messe et administrer les sacrements. Chaque monastère bénédictin fut d'abord une entité séparée, autonome et renfermée en elle-même, n'ayant aucun lien organique avec les autres monastères. Il n'y avait aucune forme spéciale d'œuvre que leur organisation dût entreprendre. Des travaux de diverses sortes seront donnés à faire aux moines, mais ils sont secondaires et aucun d'eux ne fait partie essentielle de leur vocation bénédictine.

Tels furent les bénédictins primitifs, tel fut le grain de sénevé qui se développa pour devenir cet arbre si grand, si varié, si complexe de l'Ordre de Saint-Benoît. Tels les hommes destinés par Dieu à jouer un rôle si considérable en réparant les ruines religieuses, sociales, matérielles dans lesquelles gisait l'Europe au moment des invasions barbares et en convertissant, christianisant, instruisant les nations neuves qui allaient constituer la nouvelle grande société politique chrétienne. Combien les idées bénédictines ont dépassé tout ce que saint Benoît avait pu concevoir! Malgré cela, on reconnaît d'un commun accord que, dans l'ensemble et dans ses grands courants, l'histoire bénédictine a été conforme à la pensée de son fondateur et en a été le développement normal et non une contrefaçon.

De tous les changements qui furent apportés à la vie bénédictine, le plus vital, celui qui eut des résultats de la plus grande importance, ce fut le passage des moines à l'état clérical et par contrecoup l'abandon définitif du travail manuel comme principale occupation, le développement de la liturgie, le prodigieux accroissement des services religieux, messes, offices de dévotions surérogatoires ou de fondation, si bien que les moines, qui étaient loin d'être tous aptes à l'étude, passaient la plus grande partie de leur temps à l'église.

Ce passage à l'état clérical fut la conséquence de l'établissement des bénédictins, chassés en 581 ou 589 du Cassin par les Lombards, à Rome et de l'élévation au pontificat de saint Grégoire le Grand. Le développement de la liturgie fut l'œuvre surtout de saint Benoît d'Aniane, l'homme qui, après saint Benoît de Nursie, influença le plus profondément le cours de la vie et des pratiques monastiques. Il eut le projet qui ne réussit qu'en partie de son vivant (817) et fut anéanti par sa mort, de créer l'identité complète d'observance dans toutes les abbayes de l'empire franc. Ce projet fut réalisé au milieu du X^e^ siècle par l'Ordre de Cluny. L'idéal de Cluny comportait, outre la splendeur de l'office divin qui devenait à peu près la seule occupation des moines, l'existence d'un grand monastère central avec des maisons dépendantes, des centaines, dispersées dans plusieurs pays et formant une vaste hiérarchie féodale. Le supérieur de chaque maison, si importante qu'elle fût, était nommé par l'abbé de Cluny; la profession de chaque membre, même au fond de l'Angleterre et de l'Espagne, était faite en son nom et avec sa sanction. Cette centralisation, en son temps, comme aussi l'exemption, sauva l'Église : les papes de cette époque, entre autres saint Grégoire VII, qui fut tout d'abord moine de Cluny sous le nom d'Hildebrand, s'appuyèrent sur les bénédictins au cours de la Querelle des investitures et de la lutte du Sacerdoce et de l'Empire.

La suprématie de Cluny fut mise en échec au commencement du XII^e^ siècle par les cisterciens. Mais longtemps encore, et jusqu'aux temps modernes, l'interprétation clunisienne de la vie bénédictine fut, dans ses lignes essentielles, la théorie admise parmi les moines noirs *propter chorum fundati*. Les moines blancs marquèrent un retour à la notion de chaque monastère considéré comme une famille douée du principe de fécondité, mais conservèrent l'organisa-

tion hiérarchique de l'Ordre qui avait comme pôle Cîteaux et son abbé en vue de maintenir dans la confédération en tout une uniformité absolue. La note dominante fut un retour à l'observance littérale de la Règle de saint Benoît, avec restauration du travail manuel, réaction contre le ritualisme et les complications de Cluny, et une certaine tendance, sur divers points, à exagérer les austérités et à en revenir à des éléments du monachisme prébénédictin.

On constate d'ailleurs que l'histoire entière de la vie religieuse en Occident, monastique ou autre, en dehors des sphères bénédictines, et aussi à un certain degré à l'intérieur de ces sphères, a été pour une grande part une réaction contre saint Benoît, une série d'efforts pour restaurer les éléments du monachisme plus ancien qu'il avait écarté après en avoir fait une expérience personnelle. Pendant plus de quatre siècles toutefois, de 650 jusqu'à près de 1100, les idées de saint Benoît eurent une prépondérance presque universelle dans le monde religieux de l'Europe occidentale. Mais, à la fin du x^e^ siècle et pendant le xi^e^, revint assez fortement le goût pour la vie érémitique, peut-être à cause de l'exemple des moines grecs, qui, à cette époque, arrivaient en grand nombre en Sicile et en Italie méridionale. Cette tendance produisit les ordres des camaldules, vers 975, en Italie, et des chartreux (1084), en France. Les vallombrosiens (1038), près de Florence, gardèrent la vie cénobitique, mais éliminèrent tout élément de vie bénédictine qui n'était pas consacré à la contemplation pure. La tendance érémitique et contemplative se manifesta également dans l'ordre de Flore fondé par l'abbé Joachim († 1202) et chez les premiers carmes (1245). Ceux-ci venus d'Orient, à la faveur des croisades, subirent des persécutions du fait de leur exotisme, comme il appert des leçons du Bréviaire romain pour la fête de Notre-Dame du Mont Carmel, 16 juillet. L'apparition que cette fête commémore de la sainte Vierge à saint Simon Stock a été rarement comprise. En présentant au bienheureux le scapulaire, c'est-à-dire l'habit des moines d'Occident, Notre-Dame signifiait aux carmes : occidentalisez-vous dans votre costume et vos us monastiques. Le scapulaire devenu au xx^e^ siècle une sorte de médaille, le saint pontife Pie X, qui savait sans doute, et connaissait aussi la Manifestation, en 1830, à la rue du Bac, de l'Immaculée Conception à Sœur Catherine Labouré, s'autorisa de cette nouvelle intention de la sainte Vierge pour permettre qu'une médaille, qui rappelle par ses deux sujets la médaille miraculeuse, remplaçât le scapulaire.

Instituts médiévaux ou modernes. — Tous les ordres nouveaux créés depuis le xi^e^ siècle, les ordres hospitaliers, les ordres militaires, les ordres pour la rédemption des captifs, les grands ordres mendiants et les différents ordres et congrégations des temps modernes, tous sont des corps organisés avec un gouvernement centralisé : tantôt d'esprit démocratique et républicain, tantôt bureaucratique et oligarchique, tantôt fortement monarchique : mais toujours en opposition formelle avec le plan de saint Benoît, ou son absence de plan, pour le fonctionnement de son institut. Ces ordres médiévaux ou modernes, qu'ils soient des rejetons du tronc bénédictin, mendiants du Moyen Age ou congrégations modernes de clercs réguliers du type jésuite, et combien d'autres instituts d'hommes et de femmes, ont tous été caractérisés par l'accent posé, à des degrés variables, sur les pratiques d'austérité corporelle dans la manière de vivre et par un changement du centre de gravité de la vie spirituelle : la prière en commun de l'office canonial fait place à la culture de l'oraison mentale privée. Toute la subjectivité de la spiritualité moderne avec son introspection, son vif désir d'austérités volontaires, son analyse des motifs, ses méthodes de méditation, ses façons de marquer les progrès dans la vertu, son avancement *conscient* dans la perfection, même ses listes quotidiennes de défauts et d'actes de vertu et de mortification, comme sa préférence donnée à l'oraison isolée sur la prière collective de l'Église — qu'est-ce sinon un retour à l'individualisme du monachisme plus ancien d'Égypte, un abandon du pur idéal de saint Benoît?

Saint Dominique et saint François d'Assise. — On ne peut parler des ordres créés depuis la réforme bénédictine de Cîteaux sans faire une place prépondérante à saint Dominique et à saint François d'Assise.

Comme nous l'avons fait pour la vie commune des clercs et le monachisme, nous demanderons à quelqu'un de la maison ce qu'il faut penser de leurs familles religieuses au point de vue caractéristique.

Saint Dominique, écrit le P. M. Jacquin, *Le frère prêcheur autrefois et aujourd'hui*, p. 73, ne s'est pas contenté d'être le fidèle disciple de ceux qui l'avaient précédé; il a donné à son œuvre une marque propre et bien originale. Clerc et moine il veut de plus être apôtre, et ceci est la grande nouveauté, celle qui lui suscita des difficultés. La fusion harmonieuse de ces éléments divers en un tout pratiquement réalisable forme sa caractéristique et met à part, bien haut, la conception magnifique qu'il avait rêvée. A l'époque où il apparut, les prédicateurs ne manquaient certes pas; les conciles et les papes s'inquiétaient même de leur activité un peu turbulente. Sous différents noms, et depuis plus d'un demi-siècle, ils pullulaient sur les routes de la chrétienté, particulièrement dans le midi de la France et le nord de l'Italie. Vaudois, Humiliés, Pauvres catholiques proclamaient à tout venant la nécessité de la pénitence. Plusieurs, parmi eux, emportés par un zèle inconsidéré ou contaminés par les idées manichéennes, étaient tombés dans l'erreur, faussant les dogmes catholiques ou attaquant la hiérarchie. Presque tous ces évangélistes, orthodoxes ou hérétiques, étaient de simples laïques parlant sous l'inspiration du moment, abordant de préférence les sujets de morale pratique. Ces essais ne pouvaient prétendre à représenter dans l'Église la prédication traditionnelle. Celle-ci, de droit divin, appartenait aux maîtres de la doctrine, aux évêques. Seuls ils avaient qualité pour enseigner. Les prêtres qui le faisaient n'étaient que leurs délégués dans le ministère de la parole. Le sujet de leur enseignement était, en même temps que la morale, le dogme catholique; ils le proposaient dans sa teneur traditionnelle, le défendaient contre les erreurs ou les fausses interprétations, étaient à travers les siècles ses témoins autorisés. Prédication et hiérarchie se tenaient comme liées ensemble. La nouveauté était de paraître les dissocier en confiant d'une manière ordinaire, à un groupe religieux, cet office éminent. Sans doute il se rattacherait en fait à la hiérarchie, puisque les nouveaux Prêcheurs tiendraient leur mission du pape, chef suprême de l'Église, mais ils ne seraient plus limités à un diocèse, mandataires d'un évêque. Leur champ d'action serait vaste comme le monde et s'étendrait aussi loin que l'autorité souveraine du successeur de Pierre.

Ce caractère de l'apostolat des frères prêcheurs suffirait à les distinguer d'une autre société religieuse, née presque au même temps et à laquelle on les a fréquemment comparés, les frères mineurs. Sans vouloir confondre ceux-ci avec les groupes de Pénitents laïques, on peut dire néanmoins que l'Ordre franciscain, à ses origines, se rapproche de cette conception très simple. Lorsque François, avec ses trois premiers compagnons, s'essaie à un commencement de ministère, non pas encore de prédication proprement dite, mais d'exhortation, c'est à l'amour de Dieu, à la pénitence qu'il exhorte. Le programme même tracé par François à ses premiers compagnons, c'est d'aller par le monde pour dire à tous, plus par l'exemple que par la parole, de faire pénitence de leurs péchés. Annoncez simplement, leur dit-il, la pénitence. Un texte de la vie de Frère Ægidius nous peint cette méthode de prédication de la pénitence.

Quand François eut donné l'habit à Ægidius, il le prit

avec lui et le conduisit dans la Marche. Le bienheureux François, écrit l'historien, ne prêchait pas encore au peuple. Néanmoins, quand il passait par les villes et les bourgades, il exhortait les hommes à faire pénitence; et Frère Ægidius répondait : « Ce qu'il vous dit est très bien, croyez-le... » En 1210, François et ses compagnons, déjà au nombre de douze, viennent à Rome se présenter à Innocent III, pour faire approuver leur petite règle ou forme de vie. Le pape y consent et détermine le but de l'association naissante : la prédication de la pénitence. « Frères, dit-il, allez avec le Seigneur, prêchez la pénitence à tout le monde. Lorsque le Dieu tout-puissant vous aura fait croître en nombre et en grâce, faites-nous le savoir; nous nous y conformerons et nous vous accorderons alors avec plus de sécurité quelque chose de mieux encore. » D'ailleurs, cet enseignement rudimentaire François le confiait, indifféremment aux clercs ou aux laïques de son Ordre. Peu à peu ce groupement quasi amorphe au début s'organise par la volonté des papes. Sous leur action, la cléricature se développe chez les Mineurs, le gouvernement se précise, l'étude prend une plus large place. L'exemple des Prêcheurs n'est pas non plus sans exercer une influence notable sur ce développement. La pression des circonstances aussi bien que les nécessités organiques d'un être qui veut vivre et se développer donnèrent à l'œuvre franciscaine, non pas toutefois sans quelques luttes intérieures, la physionomie qu'elle a gardée. Si les deux Ordres-frères de saint Dominique et de saint François ont pris, avec le temps, un air de parenté très marquée, il ne faut pas oublier que leur conception originelle était absolument distincte quant au but et aux moyens essentiels de l'atteindre.

Il y a une autre différence importante entre les deux Ordres-frères au sujet de la pauvreté, qui pour saint François fut une fin, qu'il rechercha pour elle même, tandis que saint Dominique en adapta la pratique à l'élément propre de son institut : l'apostolat doctrinal. La pauvreté franciscaine constituait d'ailleurs une nouveauté dans l'Église. Jusqu'au fils de Pierre Bernardone les réguliers possédaient en commun. L'amour héroïque de saint François pour Dame Pauvreté l'amena à renoncer pour lui et ses compagnons à tout revenu comme à toute propriété et à tout attendre au jour le jour de l'aumône, considérant que s'adressait à lui le conseil de l'Évangile qui semblait n'avoir été donné par Notre-Seigneur que pour une circonstance particulière, puisque le collège apostolique avait une bourse commune : « Ne prenez ni or, ni argent, ni aucune monnaie dans vos ceintures, ni sac pour la route, ni deux tuniques, ni chaussures, ni bâton. » Matth., x, 10; Luc., xv, 22 et xxii, 35-36; Joan., xii, 6 et xiii, 29.

Saint Ignace. — La fondation de la Compagnie de Jésus par saint Ignace marque le dernier stade de l'évolution de la vie religieuse. Le nom seul de Compagnie, celui de Général donné à son supérieur, évoque l'idée d'une milice volante prête à se porter partout où il y a un combat à soutenir, fût-ce en ordre dispersé, pour la cause du Christ et de son Église. Il y avait eu, au Moyen Age, des ordres militaires qui transposèrent à leur usage la règle de saint Benoît et les coutumes de Cîteaux, sans abandonner pour autant le chœur, l'ascèse traditionnelle, armure jugée trop encombrante pour l'ordre condidéré en lui-même. Ce n'est pas à dire qu'Ignace de Loyola manquât d'estime pour les offices de l'Église. Les *Exercices spirituels* qu'il reçut de l'abbé du Montserrat Cisneros, auxquels il a seulement ajouté, les recommandent. Mais il fallait aller au plus pressé et puis de bonne heure se firent jour dans la Compagnie deux courants de spiritualité. La vérité oblige à remarquer que, dans l'éducation si soignée des jésuites, il y eut bientôt une lacune. A l'heure actuelle, malgré de récentes directions et de louables efforts, est loin d'être comblée chez les fils de saint Ignace la lacune liturgique, qui est celle de la plupart des clercs réguliers et des instituts de femmes fondés par eux. Elle recommence de nos jours à se faire plus vivement sentir.

A partir de saint Ignace on verra de plus en plus les instituts religieux se différencier d'après leurs dévotions propres, à la manière des servites caractérisés dès le xiii^e^ siècle par la dévotion aux douleurs de Notre-Dame, se spécialiser d'après le principe de la division du travail et se doubler d'une communauté de femmes. Contemplatifs, charitables, enseignants, missionnaires, ils affirmeront des buts de plus en plus précis. Ils paraîtront souvent se confondre pour tout ce qui est l'extérieur avec le clergé séculier et dissimuleront parfois sous une activité extérieure débordante ce qui fait le fond même de la vie religieuse : la pratique des conseils et la recherche de la perfection. La vie religieuse sera alors professée selon la formule des troix vœux : pauvreté, chasteté, obéissance, auxquels parfois on en ajoutera un quatrième, plus nettement spécifique des fins qu'on se propose.

Aux grands ordres déjà ont succédé les congréga tions. Après que la Réforme, la commende, le Joséphisme et enfin la Révolution de 1789 les auront presque complètement ruinés, elles prendront de plus en plus de place.

Au xix^e^ siècle, dom Guéranger restaurera en France l'ordre monastique, moins selon la manière des Mauristes, que selon l'idéal de splendeur du culte, cher à Cluny, conseillera Lacordaire et l'abbé Hurault de la Collégiale de Nantes. Dom Gréa tentera une reconstitution, sur le plan ancien, de l'ordre canonial, qu'ont maintenu de leur côté les prémontrés et qu'ont adapté les chanoines de l'Immaculée Conception.

III. Persécutions récentes. — Les rois de France — bornons-nous ici à notre pays — n'avaient pas manqué de sévir à l'occasion contre les religieux : qu'on se rappelle la condamnation des Templiers, la suppression de la Compagnie de Jésus, et aussi l'ordonnance du 24 mars 1768, qui, en vingt ans, fit disparaître neuf congrégations et, pour parler d'eux seuls, fit perdre aux fils de saint François 3756 religieux profès. Mais ce fut bien autre chose après 1789.

1° *De l'article 7 à la loi de 1904.* — C'est au moment où la Congrégation pousse en tout sens, parfois un peu follement et sans être émondée, sans qu'une idée d'ensemble préside à la montée et à la distribution de la sève, alors aussi que, suivant le mot à l'emporte-pièce de Drumont, sévit « la maladie de la pierre », la fièvre de la bâtisse parmi les réguliers, à l'occasion du procès fait aux assomptionnistes propriétaires du journal *La Croix* et de la revue *Le Pèlerin*, à la faveur enfin des débats parlementaires sur l'affaire du Bon-Pasteur, que se déclanche la persécution depuis longtemps décidée par les Loges. Elles préparèrent les lois révolutionnaires du 19 février 1790 concernant les réguliers et du 18 août 1792 sur les associations séculières, et depuis ne désarmèrent jamais. On le vit lors de la Commune : exécutions et scènes de pillages atteignirent surtout les religieux et rappelèrent les plus mauvais jours du temps des grands ancêtres.

Avec le premier Empire commence pour les congrégations ce régime détestable qui s'appelle le régime de la tolérance. Nous disons qu'il fut détestable parce qu'il ne réglementa rien d'une façon ferme et qu'il mit les religieux sous la dépendance des fantaisies d'un pouvoir qui, tantôt libéral, tantôt arbitraire, retirera d'une main ce qu'il aura donné de l'autre, et, suivant les nécessités de la politique du moment, laissera tomber un jour un sourire, le lendemain un geste de menace. Cette tolérance fut un grand mal pour les religieux. Elle les endormit dans une quiétude trompeuse et permit à leurs adversaires d'étayer leur doctrine et leur campagne sur des apparences de légalité et de justice.

En droit, les congrégations, sous le régime napoléonien, resteront sous le statut de 1792. Mais comme le pouvoir a changé de maîtres, que ceux-ci sont plus libéraux et plus intelligents que les anciens, et que la réconciliation nationale est à l'ordre du jour, du moins dans les premières années du régime, ce pouvoir fera quelques concessions. Il ne donnera pas la liberté d'association; il préférera la distribuer au compte-gouttes et vivre sur une équivoque probablement volontaire.

En fait, la Restauration, la Monarchie de Juillet, la République conservatrice de Thiers et de Mac-Mahon suivront les mêmes principes avec quelques différences dans l'application. Principes d'autant plus faciles que le beau rôle semblera se trouver du côté de l'État, et que celui-ci, aux réclamations des religieux, pourra toujours répondre qu'après tout il se montre vis-à-vis d'eux bon prince, puisque aucun statut nouveau fondamental n'a dérogé au statut ancien, c'est-à-dire à la vieille loi révolutionnaire de 1792. Il est profondément regrettable que les hommes d'état catholiques qui seront, à certaines heures, les maîtres de la France jusqu'en 1880, n'aient jamais osé présenter ou résoudre le problème des associations religieuses tel qu'il aurait dû l'être, c'est-à-dire franchement, par l'établissement d'un statut rigide et définitif. Il est plus regrettable encore que les religieux ne l'aient pas sollicité eux-mêmes. Peut-être les uns et les autres n'ont-ils pas osé le faire, de peur de tout perdre en voulant tout gagner. Hélas! le calcul était faux. Pour n'avoir pas voulu ou pu établir eux-mêmes ce statut nécessaire alors que les pouvoirs publics leur étaient favorables, leurs adversaires l'établiront, eux, quand viendra leur heure. La loi de 1901 nous dira dans quel esprit... L'on nous opposera la loi de 1825 qui a réglemeté les congrégations de femmes, et l'article de la constitution de 1848 qui a sanctionné le droit d'association... Législation insuffisante et trouble qui n'abrogera ni en droit, ni en fait, les lois révolutionnaires. Si les congrégations, pendant le XIXe siècle, ont souffert d'un malaise constant, même sous les régimes les plus libéraux, on doit l'attribuer à cette faute de tactique. Vouloir en rendre uniquement responsable l'esprit voltairien du siècle serait n'envisager qu'un côté de la question. En politique, on gagne toujours aux situations nettes; M. Combes nous l'a bien montré! — P. Rimbault, *Histoire politique des Congrégations religieuses françaises* (1790-1914), p. 71-73.

En 1793, on comptait en France 23 000 religieux et 37 000 religieuses; au déclin du XIXe siècle, ils sont 35 000 religieux (dont 4 000 prêtres; les prêtres séculiers sont alors 50 000) et 125 000 religieuses qui instruisent 2 millions d'enfants, hospitalisent ou soignent 200 000 malades, infirmes ou vieillards, et recueillent 100 000 orphelins.

Et la France donne aux missions 14 000 prêtres ou religieux (sur 21 500 dans le monde entier) et 34 000 religieuses.

Certaines congrégations ont pris les proportions d'une armée. Les frères des Écoles chrétiennes, qui n'étaient que 800 en 1793, se chiffrent par 20 000 en 1899. Les filles de la Charité montent à 28 000 avec plus de 1 000 maisons en France et 2 000 à l'étranger. Lse petitees sœurs des Pauvres, qui datent d'hier, ont dépassé 4 000, avec 300 maisons.

Dès 1879, le fameux article 7 de la loi Ferry visait les congrégations non autorisées, pour leur interdire l'enseignement. Le Sénat s'étant mis en travers, le ministère maçonnique passa outre et frappa quand même en aggravant le coup. Par un décret du 23 mars 1880, il ordonna la dissolution de toutes les congrégations d'hommes non autorisées, Cet ukase draconien, qui sévit jusqu'aux colonies, souleva les plus violentes protestations au sein même de la magistrature : 386 magistrats brisèrent leur carrière, 159 avocats généraux subirent la révocation plutôt que de prêter les mains à cette iniquité. Le gouvernement s'obstina : mais il dut faire appel à la force. Les portes des couvents furent crochetées ou défoncées et l'on vit ces humiliantes interventions de l'armée, en de honteuses opérations policières contre des religieux et des moines. En cinq mois, le ministère de l'Intérieur avait déjà vidé et fermé 261 établissements et mis sous scellés les chapelles par centaines. De fait, 30 congrégations, comptant 358 couvents ou monastères, étaient atteintes; et 10 000 religieux, jésuites, dominicains, carmes, bénédictins, franciscains, assomptionnistes, etc., furent expulsés de leurs propres maisons.

Une seconde attaque, avec les lois scolaires de 1886, enleva aux congréganistes près de 20 000 écoles qui furent sécularisées; c'était leur instrument d'apostolat, leur raison d'être et leur gagne-pain.

Les lois fiscales de Brisson, lois de finances du 28 décembre 1880, art. 3, et du 29 décembre 1884, art. 9, tendent à pressurer l'avoir des congrégations sous le poids énorme d'impôts d'exception dits « d'accroissement », puis « d'abonnement ». Elles émanent du Grand-Orient : les rapports officiels du Conseil de l'Ordre (13 janvier 1891), les lettres de Brisson au Président (16 janvier), le compte rendu de la séance du 26 janvier, reconnaissent et avouent cette paternité. *Bulletin du G. O.*, 1890, p. 822.

Cet impôt brutal et incohérent, dont la perception extrêmement complexe et laborieuse, suscitait partout d'innombrables procès, avait mauvais air; il étalait trop cyniquement sa malhonnêteté. On le modifia en 1895 : loi de finances du 16 avril 1895, art. 3. On lui substitua une taxe annuelle, d'un jeu plus souple, d'une allure plus discrète surtout, mais non moins lourde, avec de rigoureuses sanctions, amendes, double droit pour défaut de paiement ou déclarations inexactes. Elle s'appliquait aux congrégations non autorisées comme aux autres. En réalité les religieux payaient 7 fois et demi plus d'impôts que les sociétés financières et industrielles. C'était la confiscation à peine déguisée. Après un premier sursaut de fière opposition, les congrégations finirent par capituler, faute d'entente, découragées par des conseillers naïfs et téméraires, légistes férus de légalité ou amis maladroits qui s'imaginaient les sauver en brisant leur résistance. Entre temps, en 1889, tous les religieux avaient été astreints à trois années de service militaire.

On en vint bientôt aux mesures radicales :

Loi du 1er juillet 1901. — Loi Waldeck-Rousseau sur les contrats d'association et les congrégations, complétée par les décrets du 16 août 1901 et du 28 novembre 1902.

Loi du 4 décembre 1902. — Créant le délit d'ouverture d'établissement congréganiste non autorisé.

Loi du 17 juillet 1903. Sur la compétence du tribunal liquidateur.

Loi du 7 juillet 1904. — Relative à « la suppression de l'enseignement congréganiste », et complétée par les décrets du 2 janvier 1905 et 17 juin 1905.

Combes a succédé à Waldeck-Rousseau. Il a fait rejeter en bloc les demandes d'autorisations formulées par les congrégations en conformité avec la loi de 1901. A la Chambre : 12 mars, les congrégations enseignantes; 24 mars, les congrégations prédicantes; 26 mars, les chartreux « congrégation commerçante »; 26 juin, les congrégations de femmes. Au Sénat : 4 juillet, les salésiens de don Bosco.

Déjà en vertu de la loi de 1901, art. 14, plus de 3 000 écoles libres avaient été fermées. Pour fermer les autres, il fallait une loi nouvelle interdisant l'enseignement à tout congréganiste, même autorisé. C'est ce que fit la loi du 7 juillet 1904, votée après de longs débats à la Chambre, du 29 février au 28 mars 1904. Plus de 10 000 établissements congréganistes furent fermés.

L'exécution, comme on le voit, répondit au programme du gouvernemènt maçonnique qui était un programme de « suppression ». Seule, semble-t-il, la chute du cabinet Combes, en janvier 1905, empêcha

l'extinction progressive des congrégations hospitalières, tolérées jusqu'au jour seulement où, selon le mot du président du Conseil, sur le terrain de l'assistance « l'État pourra dire avec certitude qu'il a pourvu à tous les besoins ». Les contemplatives, elles, sont ajournées; elles attendent leur tour qui n'est pas venu encore : les paniques ont néanmoins vidé précipitamment certains cloîtres, 45 carmels entre autres sur 120.

Les congrégations, qui n'avaient pas réussi à faire bloc en 1895, en face des lois fiscales, se retrouvèrent plus désemparées encore en 1901, en face de la loi d'association. Elles ne s'étaient pas préoccupées assez des agissements des Loges. Elles n'ont pas vu venir, elles n'ont pas prévu; elles n'ont pas su parer le coup, ou bien elles se sont crues suffisamment garanties par leur passé, par leurs services et par l'opinion. La moitié des congrégations existantes étaient frappées : 745 sur 1 517. Les unes prirent les devants et s'expatrièrent, rachetant à ce prix la liberté qu'elles ne trouvaient plus en France : exode lamentable de moniales, de saintes filles désaccoutumées de la rue, poussées tout à coup hors du cloître, perdues, effarées dans les foules, qui s'acheminèrent, durant de longs mois, vers les gares de frontière, pour aller se terrer misérablement, au hasard des offres précipitées de vente ou de location, à l'étranger. La Belgique surtout leur fut hospitalière, vaste camp de concentration qui devint fatalement un vaste camp de misère. D'autres estimèrent se tenir dans la légalité en se sécularisant sur place... Misère de l'exil pour plusieurs qui possédaient un petit pécule, misère cent fois pire de la sécularisation pour la plupart qui n'avaient rien... De leur côté, les prêtres appartenant à des congrégations d'hommes se virent traqués partout par la police, et une circulaire de M. Waldeck-Rousseau enjoignit aux préfets « d'exercer la plus grande vigilance sur les expédients par lesquels les membres de congrégations dissoutes s'efforçaient de pénétrer dans les rangs du clergé paroissial, au détriment des prêtres séculiers » : toujours cette note d'hypocrisie! On a vu bientôt, à la rupture du Concordat, ce que valait cette sollicitude pour le clergé séculier... C'est l'époque honteuse des prétoires encombrés de sœurs et de religieux, des assauts livrés aux monastères, des portes défoncées, des bagarres sanglantes, des scènes ignobles de révolution et d'anarchie, soulignées par les nobles protestations d'officiers écœurés, pères ou frères quelquefois des expulsées, qui brisèrent leur épée pour ne pas la déshonorer à cette vile besogne. Parmi celles-là qui succombèrent sous les coups combinés de la loi, de la magistrature, de la police et de la force armée, quelques-unes seulement firent tête à l'orage obstinément et sont encore debout : telles les Petites sœurs de l'Assomption, poursuivies et condamnées, à Saint-Étienne en 1902, à Paris en 1903, que ni les menaces, ni les poursuites, ni les alertes perpétuelles, ni les perquisitions, ni les amendes, ni la prison à Nevers, ni les évictions brutales de la Guillotière, de la Croix-Rousse et d'Oullins, n'ont pu réduire et qui ont vu se dresser menaçant, à Paris, pour les défendre, pour barrer la route à la loi sauvage, le peuple des faubourgs.

... Dans les pays civilisés, ni les lois, ni les mœurs n'admettent que le meurtrier hérite de sa victime. La IIIe République, sans doute, n'a pas repris, à un siècle de distance, les procédés de la grande Révolution; elle n'a fait massacrer ni les moines, ni les religieuses, mais elle a tué les congrégations par le refus ou le retrait de l'autorisation, c'est-à-dire de l'existence légale, et elle s'est arrangée pour hériter de leurs biens. Le terme juridique de *liquidation* couvrit cette opération malhonnête (loi du 29 mars 1910 relative à « la liquidation des biens congréganistes »)... On ne trouve pas d'acquéreurs pour les immeubles volés. Ils deviennent la proie des marchands de biens, des juifs, qui les rachètent à vil prix. Ces rapaces se sont disputé entre eux le butin. Ils ont la partie belle, car les honnêtes gens se sont écartés avec dégoût, sauf nécessité d'assurer la continuité des œuvres catholiques, des enchères où se consommait cette gigantesque rapine. Les ventes sont bâclées et le produit en est dévoré d'avance par des frais exorbitants de procédure, droits, timbre, taxations, vacations, honoraires, et surtout dilapidation... En 1912, sous la poussée de l'opinion publique et de la presse, le Gouvernement dut livrer ses liquidateurs à une commission d'enquête... Mais pendant que les vautours, âpres à la curée, se gavent des dépouilles des congrégations jusqu'à en crever, puisque les excès de Duez l'ont conduit au bagne, alors que l'État bénévole puise, les yeux fermés, dans les caisses du Trésor, pour faire les avances d'honoraires scandaleux, afin que ces messieurs n'attendent pas, les victimes, les invalides, les infirmes, les religieux malades, les vieux frères, les sœurs trop âgées à qui la loi, par pitié, n'avait pas osé refuser une maigre pension viagère, attendaient le morceau de pain qu'on leur avait promis... En février 1913, on annonce le dépôt d'un projet de loi qui, en déterminant l'emploi des reliquats d'actif, apporterait une solution à cette question des pensions. Il était vraiment temps d'y songer, douze ans après le vote de la loi! Encore un peu et les choses se seraient arrangées d'elles-mêmes par la mort des ayants droit.

Détresse des âmes et tristesse des choses! Les cœurs gémissent et les pierres protestent : remplois scandaleux de couvents abandonnés, profanations sacrilèges, affectations inconvenantes par centaines. Lycées de filles, par exemple, installés dans les couvents comme de vilains coucous dans les nids de fauvettes, vingt-deux rien qu'en province (Chiffres donnés à la Chambre en mars 1911). La Ligue de l'Enseignement, succursale du Grand-Orient, a élu domicile dans le vaste immeuble qui s'élève aujourd'hui sur les ruines de l'Abbaye-aux-Bois. La Grande Loge de France (rite écossais) a remplacé les franciscains dans leur couvent de Puteaux. La chapelle a été cédée à un cinéma... Que de fois l'écho de ces sacrilèges est-il allé rejoindre, dans l'exil ou dans leur retraite de misères, les proscrits, pour ajouter à leur épreuve une douleur de plus, une amertume, une sainte colère de honte et d'indignation!

...La loi de 1901 n'était qu'un article du plan juif et maçonnique. Elle ne visait pas le milliard fantôme, honnête entre tous, que grevait un service public incomparable de charité et de dévouement, utile et bienfaisant au pauvre monde. Il représentait, en fin de compte, peu de chose; si bien qu'à se le partager, les 160 000 moines et religieuses de France seraient retombés, du coup, de leur fortune présumée, et soi-disant promise aux retraites ouvrières, dans la misère, car 6 000 francs par tête, 180 francs de rente, c'est un maigre pécule qui ne mène pas loin. Dans l'esprit de ses patrons, elle n'avait qu'un but : détruire les congrégations, éteindre des foyers de vie surnaturelle, supprimer des centres puissants d'activité catholique. Le reste importait peu.

Rêve fou, semblait-il, impossible à réaliser dans un pays comme la France! Tâche formidable et de longue haleine, en tout cas, et qui réclamait autre chose que de l'audace et de l'astuce. Il y fallait des concours qui s'achètent et des complicités qui se paient... Le milliard y a passé. On a fait, comme on dit, une opération blanche. Il n'en est rien resté que des miettes, mais le coup a réussi.

Mgr Landrieux, évêque de Dijon, *La leçon du Passé*.

C'était surtout l'éducation chrétienne des enfants et des jeunes gens qui était visée.

2° *Au cours de la guerre et après.* — Il y avait un délai de dix ans pour la liquidation des établissements congréganistes. Sur 3 218 établissements de femmes, 2 817 durent fermer parce qu'enseignants. En 1914, la liquidation devait être complète, mais la guerre survint. Le 2 août 1914, le ministre de l'Intérieur, Jean-Louis Malvy, ordonnait la suspension de toutes les opérations effectuées en vertu des lois de 1901 et 1904.

Les congréganistes rentrent faire ce qu'ils croient être leur devoir. Ils le font magnifiquement. 8 928 sont mobilisés, 1464 tombent au champ d'honneur. Ils obtiennent 4 722 citations, 2 418 croix de guerres, 220 légions d'honneur, 346 médailles militaires. (Cf. *Documentation Catholique*, 3 décembre, 1921; Jean Guiraud, *Clergé et Congrégations au service de la France*, Paris, 1917; Frédéric Rouvier, *En ligne*, Paris, 1919; Georges Goyau, dans *Revue des Deux Mondes*, 1er décembre 1916.)

De nombreuses congréganistes femmes sont également citées, décorées, parfois paient de leur vie leur dévouement. Le Gouvernement les laisse rentrer en France pour soigner nos blessés. A l'armistice, on ne rapporte pas la circulaire Malvy. La tolérance de fait est maintenue; d'autant que l'Alsace-Lorraine est rendue à la mère patrie et que les pays rhénans occupés ont un statut légal tout différent du nôtre en

ce qui regarde les congrégations et les rapports de l'Église et de l'État.

Le Bloc National, élu par beaucoup de voix catholiques, continue cette politique, mais n'ose pas rapporter les lois de 1901 et 1904. Il est battu le 11 mai 1924. Le ministère Herriot se constitue le 15 juin. Le 17 juin il se présente devant les Chambres, disant dans son programme : « Nous sommes décidés... à appliquer la loi sur les congrégations dans sa lettre et dans son esprit. » Et ce n'est pas une phrase en l'air : les mêmes paroles ou des paroles équivalentes ont été répétées le 21 septembre, à Hyères, par M. René Renoult; le 5 octobre, à Tours, par M. Camille Chautemps; le 2 novembre, à Valence, par M. François-Albert, et même plusieurs autres fois à la Chambre des députés. Après les paroles, des actes : à Alençon, à Évian, à Bourbon-l'Archambault, à Paris même, des menaces ont été officiellement faites à des pauvres religieuses — car il est bon de noter que jusqu'ici on n'a pas vu attaquer les congrégations d'hommes — par des envoyés plus ou moins qualifiés ou avoués. Déjà plus de 50 communautés ont été enquêtées. Et trop souvent au cours des enquêtes, l'odieux et le ridicule le disputent au mensonge et à la malhonnêteté...

A la suite de la déclaration ministérielle du 17 juin, qui rouvrait la guerre contre les congrégations, se fondait la *Ligue des Droits du Religieux Ancien Combattant*. Le 4 août, elle déposait ses statuts à la Préfecture de Police (*Journal officiel* du 7). Elle a pour devise : « Égaux comme au front. »

La *DRAC* n'est pas une association de religieux, mais une ligue des Droits du Religieux Ancien Combattant, droits revendiqués par toutes les personnes, à quelque parti, à quelque confession qu'elles appartiennent, sincèrement éprises de la *Justice pour tous*.

But. Les religieux A. C. revendiquent le droit de s'associer librement : moins que jamais, après leur conduite pendant la guerre, ils ne sauraient supporter que les vœux du religieux soient considérés comme une tare, et en défendant tous les religieux, ils défendent leur honneur propre.

Des lois d'exception, DRAC n'en veut plus. Elle les considère comme inexistantes, bien loin de les croire intangibles. Elle n'admet pas qu'on les applique. Non seulement elle s'associe au cri de fierté d'un illlustre religieux Ancien Combattant, le P. Doncœur, S. J. : « Nous ne partirons pas; » elle dit encore : « Nous réclamons contre le retour de l'arbitraire, la protection d'un statut légal, dont nous n'avons pas à fixer les modalités, mais qui reconnaisse aux religieux comme aux autres citoyens le droit de s'associer, de posséder et d'enseigner » : « Reconnaissance des libertés individuelles des Religieux A. C. et de leurs droits civiques. » (Art. 2 des Statuts de DRAC.)

Recrutement. Qui peut être membre de DRAC? Tous ceux qui veulent soutenir cette revendication de justice équitable : hommes, femmes, jeunes gens, prêtres et laïques, aussi bien que religieux. Seuls, cependant, peuvent être membres actifs, participer aux assemblées générales et y voter, les Anciens Combattants.

Une ligue sœur de DRAC et formée à peu près à la même date, la PAC, ou Ligue des Prêtres Anciens Combattants, s'associe à ses efforts en plein accord de principes et d'esprit.

Même accord entre DRAC et la *Fédération Nationale catholique*, qui, sur un terrain plus large, appelle tous les catholiques, alors que DRAC, sur un terrain plus restreint de revendications exclusivement civiques, fait appel même aux non-catholiques.

Moyens. La ligue DRAC se propose d'éclairer et d'émouvoir l'opinion par tous les moyens de propagande : Bulletin mensuel, communiqués de presse, tracts, affiches, pétitionnements, réunions et conférences. Elle se tient à la disposition des communautés pour consultations juridiques, renseignements et toutes démarches utiles. Enfin, le jour où les persécuteurs recourraient aux mesures violentes, DRAC ira jusqu'au bout des droits qu'assure en conscience la légitime défense.

Les ressources pécuniaires indispensables pour mener des campagnes d'éducation de l'opinion et de revendications auprès des pouvoirs publics sont obtenues par les cotisations, dont l'échelle, qui varie de 5 à 1000 francs, répond à toutes les possibilités.

Des groupes en province, déjà nombreux, étendent la puissance de la ligue par le nombre des adhérents et l'influence de rayonnement local qu'ils peuvent exercer.

Siège social. La Ligue des droits du religieux Ancien Combattant, DRAC; la Ligue des Prêtres Anciens Combattants, PAC; la Fédération Nationale Catholique, F. N. C., ont leur siège social, 36, rue du Montparnasse, Paris (6e).

Situation canonique. La Fédération nationale catholique (voir ce mot) a l'approbation unanime des cardinaux, archevêques et évêques de France, et a reçu à diverses reprises des témoignages de la bienveillance du Saint-Siège. Les Ligues DRAC et PAC ont, en regard du droit, une position assez mal définie. Elles furent plusieurs fois attaquées, particulièrement au début, comme aussi à la suite de certains pèlerinages, qui ont fait sensation, à la tombe du soldat inconnu inhumé sous la dalle du haut-lieu de l'Arc de Triomphe, dont les obsèques furent purement laïques et dont « le culte nouveau » n'a pas encore été approuvé par l'Église.

Les groupes locaux ont à s'entendre avec l'Ordinaire. Dans la brochure *DRAC et l'Épiscopat*, la Ligue des Droits du Religieux Ancien Combattant « tient à proclamer quel prix elle attache à cet auguste patronage et quelle reconnaissance elle éprouve pour les éminents prélats qui ont daigné le lui accorder. »

État actuel des congrégations. — Il reste aujourd'hui, en instance d'autorisation :

a) 6 congrégations d'hommes, dont 5 au Sénat;

b) 287 congrégations de femmes, dont 25 à la Chambre;

c) 28 congrégations de femmes qui, refusées comme enseignantes, purent formuler une nouvelle demande d'autorisation comme exclusivement hospitalières ou charitables : l'une d'elles portée devant la Chambre;

d) 10 congrégations de femmes déjà autorisées, mais qui, s'étant transformées, ont présenté une nouvelle demande d'autorisation;

e) 20 congrégations de femmes, autorisées elles aussi, mais ayant modifié leurs statuts ou créé des établissements particuliers : une nouvelle autorisation, non spécialement sollicitée, pourrait devenir nécessaire.

Au total : 351 congrégations en instance d'autorisation, avec 1 489 établissements. (Rapport Bouffandeau : Budget de 1914, ministère de l'Intérieur, p. 24. Chambres : annexe n° 3 485.)

Pour être complet, ajoutons les projets de lois déposés par le ministère Poincaré sur le bureau de la Chambre, les 20 et 27 décembre 1922, tendant à autoriser les congrégations suivantes : Pères Blancs, Missions africaines de Lyon, Société missionnaire des Franciscains français, Société des missionnaires du Levant (Capucins), Institut missionnaire des Frères des écoles chrétiennes.

On le voit, des congrégations, officiellement, il ne reste en France « que des débris ». Et ces débris eux-mêmes sont menacés. Si l'on ne s'arrête, on pourra bientôt dire : *Etiam periere ruinæ*. Dès le 26 septembre

1924, il y eut une lettre de protestation des cardinaux à M. Herriot. A cette protestation, le cardinal Maurin a ajouté un acte. A la séance de rentrée solennelle des Facultés catholiques de Lyon, il a prononcé les paroles suivantes dont l'authenticité est garantie par la *Semaine religieuse* de Lyon, du 26 novembre 1926 :

... Grâce à Dieu, Mesdames et Messieurs, nous assistons aujourd'hui à un véritable réveil de l'opinion, au groupement des forces catholiques. Dans d'importantes réunions tenues un peu partout, on est heureux d'entendre des milliers de voix, protester contre les lois d'exception, demander impérieusement leur abrogation. Les pouvoirs publics et le Parlement restent sourds. Lorsque les droits de la conscience sont ainsi méconnus et violés, faudra-t-il toujours s'en tenir à de retentissantes mais vaines déclarations? Un certain nombre de religieux, anciens combattants, estiment qu'après avoir exposé leur vie pour le salut de la France, celle-ci, qui devrait être pour eux une mère, ne saurait indéfiniment les regarder comme des fils maudits, comme des citoyens d'une zone inférieure, marqués d'un stigmate, et privés d'une partie de leurs droits, parce qu'ils veulent mener un genre de vie conforme à leurs aspirations religieuses. Et alors, si la loi du 1er juillet 1901 n'est pas amendée, si celle du 7 juillet 1904 n'est pas abrogée, ils me déclarent être prêts à se faire eux-mêmes justice, à reprendre une liberté qu'on leur a iniquement ravie. Devant un cas de conscience aussi douloureux, que dois-je faire? Ces religieux puis-je les condamner, puis-je les inviter à ne pas exécuter leur dessein? Dieu m'en préserve. Je vais même plus loin; mais ici, bien entendu, je parle exclusivement en mon nom personnel, mes vénérés Collègues étant, dans leur diocèse respectif, juges de l'opportunité ou de la non-opportunité d'une aussi grave mesure; à mon tour, je me retourne vers ces religieux et je leur dis : « Avez-vous mûrement réfléchi aux conséquences de l'acte que vous allez poser, aux difficultés et tribulations qu'il pourra vous occasionner? Êtes-vous fermement résolus, sans user toutefois de moyens violents, à ne pas revenir en arrière, à ne vous laisser arrêter ni par les menaces, ni par des condamnations qui, pour être légales, n'en seraient pas moins injustes, comme les lois mêmes que les juges ont mission d'appliquer? » C'est oui : eh bien! je suis moi-même prêt à marcher avec vous dès le mois d'octobre prochain, à ne pas reculer, au besoin, devant le titre de Fondateur de Congrégation Enseignante, bien que je n'ignore rien des responsabilités que ce titre me ferait encourir, ni des sanctions pénales auxquelles il m'exposerait...

De son côté le P. J. Duchamp, S. J., dans sa brochure *La Restitution aux congréganistes du droit d'enseigner* (36, rue du Montparnasse, Paris-VIe), invoque des considérations analogues à celles du cardinal Maurin que nous avons dû laisser en suspension :

...Dans l'ensemble des lois laïques qui ont, depuis 50 ans, déchristianisé la France, il n'y en eut pas de plus funestes que les lois de 1901 et de 1904 complétant l'œuvre de mort des lois de 1886; à tel point qu'on dirait vraiment que leur progression toujours plus hostile et plus audacieuse ait atteint son objectif essentiel le jour où elles frappèrent les congrégations enseignantes... Le sort de l'enseignement libre est intimement lié à celui des congrégations enseignantes... Dans l'enseignement primaire surtout, faute de ressources, de personnel, on a dû fermer bien des écoles, et la situation ne peut rapidement qu'empirer... L'enseignement libre qui ne pourra, sans les congréganistes, atteindre son plein développement, a encore besoin d'eux, comme d'un rempart. Concentrant sur eux les premiers coups, combien de fois déjà ne l'ont-il pas protégé! Maintenant le voici à découvert, luttant bientôt pour sa propre existence contre les projets de l'*École unique*, en attendant le monopole.

On s'empressera de rassurer les catholiques, de leur garantir solennellement la liberté d'enseignement inscrite dans la Constitution. On la supprimera tôt ou tard. En 1880, les décrets ne visaient immédiatement que les jésuites et quelques autres turbulents; le gouvernement ne manqua pas de protester de ses intentions bienveillantes à l'égard des autres congrégations et surtout à l'égard de la Religion qu'on ne faisait que protéger contre les factieux. Six ans après on laïcisait toutes les écoles de France. En 1901 même tactique. Les congrégations non autorisées se voyaient retirer le droit d'enseigner; on couvrait les autres de fleurs. Elles aussi eurent leur tour en 1904. Et maintenant qu'il n'y a plus de congréganistes à chasser de l'école libre, sous le biais menteur de l'École unique, c'est l'école libre elle-même que l'on veut supprimer.

Le meilleur moyen de n'être pas vaincu dans ce suprême combat, c'est de ne pas le laisser s'engager sur le peu de terrain qui nous reste, mais de le porter sur celui qu'on nous a ravi. Revendiquons immédiatement pour les religieux les droits dont on les a injustement privés.

C'est fait. D'ores et déjà des frères Maristes enseignent en costume, et un projet de loi a été déposé en juin 1927 par M. Groussau, l'abbé Bergey et un certain nombre de leurs collègues, qui prévoit un nouveau statut juridique pour les congrégations.

IV. Tendances actuelles. — La persécution, les entraves légales, la loi sur les associations, la séparation de l'Église et de l'État, les ruines morales et matérielles accumulées par la guerre ont eu cet effet de susciter la création de nouvelles formes de vie religieuse sans vœux connus, sans habit distinctif, pour les élites chrétiennes de l'un et l'autre sexe, mais surtout de provoquer, à la faveur de la camaraderie des tranchées ou des formations sanitaires, entre membres de l'un et l'autre clergé, des réflexions profondes et salutaires, des échanges d'idées des plus féconds. La vie commune dans le clergé séculier dont *Prêtre et Apôtre*, après le *Prêtre aux armées*, ainsi que le *Messager du Cœur de Jésus* ont longuement entretenu leur lecteurs, s'est organisée à Ham, au diocèse d'Amiens, à Miramas, paroisse relevant de la métropole d'Aix-en-Provence. Les Fils de la Charité, précisant le premier idéal des Frères de Saint-Vincent de Paul, ont pourvu les paroisses les plus déshéritées de Paris d'un clergé régulier. A travers les divers diocèses, des prêtres qui restent disséminés et soumis pour toute leur activité extérieure à la juridiction de l'Ordinaire, ont tous les avantages de la vie religieuse, notamment la dépendance à l'égard d'un véritable supérieur, sous la forme d'un tiers ordre jésuite et selon les formules de spiritualité devenus classiques depuis le XVIe siècle. Il suffira d'écrire, pour tout ce qui les concerne, personnellement à Mgr de la Celle, évêque de Nancy.

Les filles de saint-Benoît, qui doivent leur existence à Mlle Belgodère, bien connue à Nîmes et à Montpellier, sont destinées par dom Gaspard Lefebvre, l'éditeur du *Missel quotidien et vespéral*, à répandre, à vulgariser par des œuvres extérieures les « Principes fondamentaux » condensés dans son volume *Liturgia*. Elles ne portent pas l'habit monastique. Il y a déjà quelques groupements répartis dans diverses villes de France.

La Compagnie de Saint-Paul qui dirige à Milan, Rome, Jérusalm et à Paris, 21, rue Blanche, l'Opera Cardinal Ferrari, comporte une section de prêtres, une section masculine et une section féminine. C'est cette triple collaboration, sous le même toit, de véritables religieux et religieuses, les uns clercs, les autres simples laïques : jeunes gens, vierges chrétiennes que rien ne signale à l'attention, puisque leur tenue à la fois modeste et élégante est celle des personnes de la meilleure condition de l'un et l'autre sexe, qui fait tout à la fois l'originalité et l'audace de l'idée nouvelle. Le but de la Compagnie de Saint-Paul est d'établir et diriger, s'il plaît à Dieu, de grandes institutions, *non de bienfaisance, mais d'assistance sociale*. « Elles seront les nouveaux vestibules du temple et *les nouveaux catéchuménats* où le peuple, épuisé par l'incrédulité, corrompu par le vice, exténué par ses innombrables besoins, trouvera un asile de bonté. Dans les maisons de la Compagnie, *comme dans les*

abbayes du Moyen Age, on exercera toutes les œuvres de miséricorde, spirituelles et temporelles que Jésus-Christ a enseignées, sous des formes et avec des méthodes adaptées aux exigences nouvelles. »

Comme la Compagnie de Saint-Paul, de don Giovanni Rossi, et les Filles de Saint-Benoît, les Frères et les Sœurs de Saint-Jean, au sujet desquels on pourra écrire au Prince Abbé Vladimir Ghika à Auberive (Haute-Marne), et dont la spiritualité est à l'imitation de la maison où saint Jean reçut la sainte Vierge, aussi bien que plusieurs des organisations de perfection sacerdotale dont nous avons parlé, marquent un retour aux origines, à l'esprit des primitives communautés de Jérusalem et d'Alexandrie, à « la vie apostolique », aux sources liturgiques et bénédictines. La tendance actuelle du jeune clergé français vers la vie commune, il est pour le moins curieux de le constater, coïncide avec certaines traditions mystiques que Corneille de la Pierre a consignées au chapitre xx de son Commentaire sur l'Apocalypse, qui annoncent qu'un pape *Pastor angelicus*, dont la devise suit immédiatement, dans la prophétie attribuée à saint Malachie, celle qui correspond au pontifical actuel : *Fides intrepida*, ramènera les clercs du monde entier aux exigences et aux conditions de « la vie apostolique » : *Ab initio autem non fuit sic*, Matth., xix, 8.

I, II, IV. — Dom Paul Benoît, *La vie des clercs dans les siècles passés*, Paris; Hippolyte Leroy, S. J., *Jésus Christ. Sa vie, son temps*, Paris, 1905, 9e et 10e leçons; L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, t. I, II, Paris, 1907; P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne. Des origines de l'Église au Moyen Age*, Paris, 1919; dom Cuthbert Butler, *Le Monachisme bénédictin, Études sur la vie et la règle bénédictines*, Traduit de l'anglais par Charles Grolleau, Paris, 1924, et *Sancti Benedicti regula monachorum*, Édition critique et pratique tout à la fois, Fribourg-en-Brisgau, 1912; dom Hébrard, *Saint Benoît, essai psychologique d'après la Règle bénédictine et les Dialogues de saint Grégoire*, Paris, 1922, et *Essai sur la discrétion bénédictine*, Abbaye Saint-Martin de Ligugé, 1913; dom Guéranger, *Notions sur la Vie religieuse et monastique*, Tours et Paris, 1920; dom Germain Morin, *L'idéal monastique et la vie chrétienne des premiers jours*, Paris, 1914; Louis Sempé, S. J., *Le clergé séculier et l'état religieux*. Discussion sous forme de dialogue, Toulouse, 1925; *La vie contemplative. Son rôle apostolique*, par un religieux chartreux, Abbaye de Ligugé; dom Lambert Beauduin, *La piété de l'Église. Principes et faits*, Abbaye du Mont César, Louvain, 1914; M. Jacquin, O. P., *Le Frère Prêcheur autrefois et aujourd'hui*, Paris, 1911; Compagnie Saint-Paul, Parisiis, 1926; L. de Guibert, art. *Ascétique et Mystique*, dans le *Dict. prat. des conn. relig.*

III. — P. Rimbault, *Histoire politique des congrégations religieuses françaises* (1790-1914), Paris, 1916; Mgr Landrieux, *La leçon du passé. Nos congrégations, nos écoles*, Paris; A. Belanger, *S. J., Les Méconnus. Ce que sont les religieux. Ce qu'ils font. A quoi ils servent*. Paris, 1901; L. Crouzil, J. Bricout, *Associations et congrégations. Enseignement* (Histoire, législation française), dans le *Dict. prat. des conn. relig.*; dom Fr. Josaphat Moreau, *DRAC, son histoire son but, son organisation, et les publications, tracts, affiches de la DRAC*; Action populaire, *Guide d'Action religieuse*, 1908, surtout 1909; *Revue juridique de l'Action populaire*, Paris, n° 4, 5 : *Le congréganiste devant la loi pénale* ; les *Questions actuelles*, la *Documentation catholique*.

Camille Risser.

II. LÉGISLATION CANONIQUE. — I. Notions préliminaires. II. Constitution des instituts religieux. III. Gouvernement des instituts religieux. IV. Les étapes de la vie religieuse. V. Obligations et privilèges des religieux. VI. La sortie d'un institut religieux. VII. Législation des sociétés religieuses. VIII. Sanctions pénales.

I. Notions préliminaires. — 1° L'*état religieux* est un état stable de vie commune dans lequel les fidèles s'engagent à observer non seulement les préceptes communs, mais encore les conseils évangéliques, par les vœux d'obéissance, de chasteté et de pauvreté. C. 487.

2° Le Code appelle *religion* une société approuvée par l'autorité ecclésiastique légitime, dans laquelle les membres émettent des vœux publics, conformément aux lois particulières de cette société, et tendent ainsi à la perfection évangélique. Ces vœux peuvent être perpétuels ou temporaires, mais dans ce dernier cas ils doivent être renouvelés quand le temps est écoulé. C. 488. Nous emploierons dans le même sens le terme *Institut religieux*.

3° Un institut dans lequel on émet des vœux solennels est un *ordre;* si l'on n'y prononce que des vœux simples, il s'appelle *congrégation* ou *congrégation religieuse*. Il ne faut pas confondre cette expression avec le terme *congrégation monastique* qui désigne le groupement d'un certain nombre de monastères indépendants, v, g., les congrégations bénédictines du Mont-Cassin, de Solesmes, etc.

4° Un institut religieux est dit *exempt* s'il est soustrait à la juridiction de l'Ordinaire du lieu; il est de *droit pontifical* s'il a reçu du Saint-Siège l'approbation ou du moins le décret de louange; il est de *droit diocésain* tant que, érigé par les Ordinaires, il n'a pas encore reçu ce décret de louange.

5° Par *religion cléricale*, on entend un institut dont la plupart des membres sont prêtres. Nous dirons également *institut de clercs*. Dans le cas contraire, l'institut est dit *laïque*. Le terme *religieux* s'applique à tous ceux qui ont fait des vœux dans un institut religieux; on les appelle *religieux à vœux simples* si cet institut est une congrégation; *réguliers* si cet institut est un ordre. Le terme *sœurs* désigne des religieuses à vœux simples; celui de *moniales* s'applique aux religieuses à vœux solennels, et aussi (à moins que le contraire ne résulte de la nature des choses ou du contexte) aux religieuses appartenant à un institut à vœux solennels (v. g. carmélites, visitandines) mais dont les vœux sont simples dans certains pays (v. g. en Belgique, en France, aux États-Unis) par suite d'une décision du Saint-Siège. Nous appellerons ces dernières *moniales à vœux simples*. En vertu d'un décret du 23 juin 1923, les moniales de France et de Belgique peuvent demander au Saint-Siège l'autorisation d'émettre à nouveau la profession solennelle.

6° Toute maison d'institut religieux s'appelle *maison religieuse*. Le terme *maison régulière* désigne la maison d'un ordre; l'expression *maison formée* signifie que dans la maison religieuse dont il s'agit il y a au moins six religieux profès. S'il s'agit d'un institut de clercs, quatre au moins de ces six religieux doivent être prêtres. Une *province* est le groupement sous un même supérieur de plusieurs maisons religieuses, constituant une partie d'un même institut.

7° Par *supérieurs majeurs*, on doit entendre : l'abbé primat, l'abbé supérieur d'une congrégation monastique, l'abbé d'un monastère indépendant, même affilié à une congrégation monastique, le supérieur général d'un institut religieux, le supérieur provincial, leurs vicaires et tous ceux qui possèdent une autorité semblable à celle des provinciaux. C. 488.

Ces définitions données, le Code détermine que toutes les règles et constitutions particulières des instituts religieux sont abrogées en ce qu'elles ont de contraire au Code, mais maintenues si elles ne lui sont pas contraires. C. 489. Ni les indults, ni les privilèges ne sont révoqués, à moins que ce ne soit dit expressément. Tout ce qui est dit dans le Code des religieux est applicable aux religieuses, à moins que la nature des choses ou le contexte n'exigent le contraire. C. 490.

Enfin, le Code fixe comme il suit les *règles de pré-*

séance : les religieux ont la préséance sur les laïques; les instituts de clercs sur les instituts laïques; les chanoines réguliers sur les moines; les moines sur les autres réguliers; les congrégations de droit pontifical sur les congrégations de droit diocésain. Dans chaque catégorie, on suivra les règles générales de préséance (voir HIÉRARCHIE). Le clergé séculier a la préséance sur les laïques et les religieux, soit hors de leurs églises, soit même dans leurs églises s'il s'agit d'institut laïque; tout chapitre de cathédrale ou de collégiale a partout la préséance sur eux. C. 491.

II. CONSTITUTION DES INSTITUTS RELIGIEUX. — Érection et suppression d'un institut, des provinces, d'une maison.

I. ÉRECTION ET SUPPRESSION D'UN INSTITUT RELIGIEUX. — 1° *Érection.* Les évêques, mais non les vicaires capitulaires ni les vicaires généraux, peuvent fonder des congrégations religieuses, mais ils ne doivent en fonder ou en laisser fonder qu'après avoir consulté le Saint-Siège. S'il s'agit de tertiaires vivant en commun, il faut en outre que le supérieur général du premier Ordre les agrège à son institut. Une congrégation de droit diocésain, même si avec le temps elle s'est répandue dans plusieurs diocèses, reste diocésaine et pleinement soumise selon le droit à la juridiction des Ordinaires, tant qu'elle n'a pas reçu l'approbation pontificale ou au moins le décret de louange. — Ni le nom ni l'habit d'un institut déjà constitué ne peuvent être pris par ceux qui ne lui appartiennent pas légitimement, ou par un nouvel institut. C. 492.

2° *Suppression.* — Une fois légitimement fondé, un institut religieux, même seulement de droit diocésain, n'eût-il même qu'une seule maison, ne peut être supprimé que par le Saint-Siège, à qui seul il appartient de statuer sur la destination des biens, la volonté des donateurs devant toujours rester sauve. C. 493.

II. ÉRECTION, SUPPRESSION OU TRANSFORMATION DES PROVINCES. — Dans un institut religieux de droit pontifical, le Saint-Siège seul peut diviser l'institut en provinces, unir ensemble des provinces déjà établies, modifier leurs limites, en fonder de nouvelles, en supprimer, détacher d'une congrégation monastique des monastères indépendants et les unir à une autre. Lorsqu'une province disparaît, c'est au chapitre général, et hors le temps du chapitre, au supérieur général avec son Conseil (à moins de disposition contraire des Constitutions) qu'il appartient de statuer sur les biens, en sauvegardant les lois de la justice et la volonté des fondateurs. C. 494.

III. ÉRECTION ET SUPPRESSION D'UNE MAISON RELIGIEUSE. — 1° *Érection.* — Aucune maison religieuse ne sera établie si l'on ne peut juger prudemment que ses propres revenus, ou les aumônes ordinaires, ou d'autres ressources, assureront à ses membres le logement et l'entretien convenables. C. 496. Une congrégation de *droit diocésain* ne peut établir de maisons dans une autre diocèse qu'avec le consentement de l'Ordinaire du lieu où se trouve la maison mère, et de l'Ordinaire du lieu où elle veut s'établir. L'Ordinaire du lieu dont elle émigre ne refusera pas son consentement sans motif grave. Lorsqu'une congrégation de droit diocésain a des maisons dans plusieurs diocèses, il faut le consentement de chacun des Ordinaires pour modifier ses constitutions. Encore ne doit-on pas toucher aux points soumis à l'appréciation du Saint-Siège par une congrégation en instance d'approbation. C. 495. — Il faut une autorisation du Saint-Siège, et le consentement écrit de l'Ordinaire du lieu, pour ériger une maison religieuse exempte (formée ou non), un monastère de moniales, ou n'importe quelle maison religieuse dans les pays soumis à la Propagande. Dans tous les autres cas la permission de l'Ordinaire suffit. — La permission d'établir une nouvelle maison comporte : 1. *pour les instituts de clercs :* la faculté d'avoir une église ou un oratoire public annexé à la maison religieuse, à la condition que son emplacement ait été spécialement approuvé par l'Ordinaire du lieu; la faculté d'exercer le saint ministère, en observant les règles du droit; 2. *pour tous les instituts :* la faculté d'exercer les œuvres pies qui leur sont propres, en observant les conditions déterminées dans l'acte d'autorisation. Pour construire et ouvrir une école, un hospice ou un autre édifice de ce genre séparé de la maison religieuse même exempte, une permission spéciale et écrite de l'Ordinaire est nécessaire et suffisante. Pour convertir à d'autres usages une maison déjà établie, les mêmes autorisations que pour en établir une sont exigées par le Code, à moins qu'il ne s'agisse d'un changement qui, respectant les lois de la fondation, ne concerne que le régime intérieur et la discipline religieuse. C. 497.

2° *Suppression.* — Une maison religieuse (formée ou non) appartenant à un institut religieux *exempt* ne peut pas être supprimée sans l'autorisation du Saint-Siège. Si elle appartient à une congrégation *de droit pontifical* mais non exempte, elle peut être supprimée par le supérieur général avec le consentement de l'Ordinaire du lieu. Enfin, si la congrégation est *de droit diocésain,* elle peut être supprimée par la seule autorité de l'Ordinaire du lieu, après avis du supérieur de la congrégation, sauf si la maison à supprimer constitue tout l'institut. En cas de conflit entre le supérieur et l'Ordinaire, les deux parties peuvent recourir au Saint-Siège et le recours est suspensif. C. 498.

III. GOUVERNEMENT DES INSTITUTS RELIGIEUX. — *I. GOUVERNEMENT EXTÉRIEUR ET DISCIPLINAIRE DES RELIGIEUX.* — 1° Tous les religieux sont soumis au *souverain pontife* comme à leur supérieur suprême et sont tenus de lui obéir même en vertu de leur vœu d'obéissance. Tous les instituts religieux de droit pontifical (à l'exception des jésuites) ont un *Cardinal Protecteur.* Ce cardinal, à moins que le contraire ne soit déclaré expressément dans des cas particuliers, n'a juridiction ni sur l'institut, ni sur ses membres. Il ne peut pas s'immiscer dans la discipline intérieure et dans l'administration des biens; son rôle consiste uniquement à promouvoir par ses conseils et son appui le bien de l'institut. C. 499.

2° Les religieux sont également soumis à l'*Ordinaire du lieu,* à l'exception de ceux qui ont obtenu du Saint-Siège le privilège de l'exemption; cependant les Ordinaires des lieux ont certains pouvoirs, de par le droit, même sur les exempts. Les moniales qui, d'après leurs constitutions, sont sous la juridiction de *supérieurs réguliers,* ne sont soumises à l'Ordinaire du lieu que dans les cas expressément définis par le droit. Mais lorsqu'elles doivent demander une autorisation à l'Ordinaire du lieu, elles doivent le plus souvent demander aussi celle du supérieur régulier auquel elles sont soumises. Aucun institut d'hommes ne peut, sans un indult spécial de Rome, avoir des congrégations de femmes qui lui soient soumises, ni garder comme lui étant spécialement confiés le soin et la direction des religieuses de ces congrégations. C. 500.

3° Les *supérieurs* et les *chapitres,* conformément aux constitutions et au droit commun, ont sur ceux qui leur sont soumis un pouvoir *dominatif.* Mais dans les instituts de clercs exempts, ils ont aussi la *juridiction ecclésiastique* au for interne et au for externe. C. 501, § 1. Au lieu que la juridiction (voir ce mot) est une participation au pouvoir public de l'Église, le pouvoir dominatif (que la plupart des canonistes appellent *domestique*) n'est que l'exercice de l'autorité *privée* du supérieur s'exerçant directement sur la *volonté*

des inférieurs dont la *personne* leur est soumise par le vœu d'obéissance. Il est strictement défendu à n'importe quel supérieur de s'immiscer dans les causes relevant du Saint-Office (délits d'hérésie, de schisme, etc.). C. 501, § 2.

1. L'*Abbé-Primat* et l'Abbé *supérieur d'une congrégation monastique* n'ont pas toute la juridiction que le droit commun attribue aux supérieurs majeurs. Ils n'ont comme pouvoirs que ceux que leur attribuent les constitutions de la congrégation et les dispositions particulières du Saint-Siège. Le Code les déclare en outre compétents pour le renvoi d'un profès perpétuel (c. 655) et pour juger en appel des sentences portées par les abbés locaux (c. 1594, § 4). C. 501, § 3.

2. Le *supérieur général* d'un institut a pouvoir sur toutes les provinces, toutes les maisons, et tous les membres de l'institut. Il doit l'exercer suivant les Constitutions. Les *autres supérieurs* ont ce pouvoir dans les limites de leur charge. C. 502.

3. Indépendamment des conditions d'âge ou autres prescrites par les constitutions de chaque institut, les qualités requises pour être nommé validement *supérieur majeur* sont : la naissance légitime; trente ans d'âge (quarante pour le supérieur général ou pour la supérieure d'un monastère de moniales); et dix ans au moins de profession religieuse dans ledit institut. C. 504. Les supérieurs majeurs ne peuvent être nommés à vie, sauf disposition contraire des constitutions. C. 505.

4. Le Code ne contient aucune prescription spéciale sur les qualités requises dans les *supérieurs mineurs locaux*. Ils ne doivent pas être nommés pour plus de trois ans : après ce premier triennat, ils peuvent être nommés de nouveau, si les constitutions le permettent, mais ils ne peuvent pas être supérieurs une troisième fois, immédiatement après, dans la même maison religieuse. C. 506. Voir SUPÉRIEURS.

5. *Chapitres d'élection.* — *a*) Dans les instituts d'*hommes*, avant de procéder à l'élection des supérieurs majeurs, tous et chacun des capitulants doivent promettre sous serment d'élire ceux qu'ils croient devant Dieu devoir élire. *b*) Dans les monastères de *moniales*, l'élection de la supérieure est présidée par l'Ordinaire du lieu (ou son délégué) assisté de deux prêtres scrutateurs, si les moniales lui sont soumises. Cette mission ne lui donne pas le droit d'entrer dans la clôture. Si les moniales ne sont pas soumises à l'Ordinaire du lieu, c'est au supérieur régulier de présider à l'élection, mais même dans ce cas l'Ordinaire doit être prévenu à temps du jour et de l'heure de l'élection, car il a le droit d'y assister en même temps que le supérieur régulier, et s'il assiste, soit en personne soit par son délégué, c'est lui qui préside à l'élection. On ne doit pas prendre comme scrutateurs les confesseurs ordinaires desdites moniales. *c*) Dans les *congrégations de femmes*, c'est à l'Ordinaire du lieu où se fait l'élection de présider à l'élection de la supérieure générale, lui-même ou par un délégué; et s'il s'agit de congrégations de droit diocésain, il lui est loisible de confirmer ou de casser l'élection suivant ce que lui dicte sa conscience. C. 506. Dans les élections faites par les chapitres, on se conformera au droit commun (voir BÉNÉFICES ET OFFICES) et de plus aux constitutions de chaque institut qui ne lui seraient pas contraires. Tous doivent s'abstenir de toute recherche directe ou indirecte de suffrages tant pour eux-mêmes que pour d'autres. La postulation ne peut être admise que dans un cas extraordinaire et à condition qu'elle ne soit pas défendue par les constitutions. C. 507.

6. *Obligations des supérieurs.* — Les supérieurs résideront chacun dans leur maison et ne s'en éloigneront que dans les conditions prévues par les constitutions. *Tout supérieur* doit faire connaître à ses sujets les décrets du Saint-Siège concernant les religieux et en assurer l'exécution. Les *supérieurs locaux* doivent veiller à ce que, au moins une fois par an, aux jours fixés, on lise les constitutions de l'institut, ainsi que les décrets dont le Saint-Siège prescrira la lecture publique, et à ce que, au moins deux fois par mois sans préjudice de la conférence hebdomadaire faite aux convers, une instruction catéchistique adaptée à la condition des auditeurs, soit faite aux convers et aux familiers, et aussi, surtout dans les instituts laïques, une pieuse exhortation à tous ceux de la famille. C. 509. — L'*abbé primat*, le *supérieur d'une congrégation monastique*, et le *supérieur général* de tout institut de droit pontifical, doivent tous les cinq ans, ou plus souvent si les constitutions l'exigent, envoyer à Rome une relation sur l'état de leur institut. Le document sera signé par eux et par leur conseil, et aussi, s'il s'agit d'une congrégation de femmes, par l'Ordinaire du lieu où la supérieure générale réside avec son conseil. C. 510. Une instruction du 8 mars 1922 (et une formule de rapport du 25 mars 1922) ont précisé cette obligation.

4° *Visite canonique.* — Les *supérieurs majeurs* des instituts religieux désignés à cet effet par les constitutions, doivent visiter par eux-mêmes (ou par d'autres s'ils sont légitimement empêchés) toutes les maisons qui leur sont soumises, au temps fixé dans les constitutions. C. 511. L'*Ordinaire du lieu*, en personne ou par un délégué, doit visiter tous les cinq ans : 1. chacun des monastères de moniales qui sont immédiatement soumis à lui-même ou au Saint-Siège; 2. chacune des maisons d'hommes ou de femmes des congrégations de droit diocésain; 3. les monastères de moniales qui sont soumis à des réguliers, pour ce qui concerne la loi de la clôture, et même pour tout le reste si le supérieur régulier n'a pas visité ces monastères depuis cinq ans; 4. chacune des maisons des instituts de clercs de droit pontifical même exempts, en ce qui concerne les églises, sacristies, oratoires publics, et confessionnaux; 5. chacune des maisons des instituts laïques de droit pontifical, non seulement en ce qui concerne les églises, sacristies, oratoires publics et confessionaux, mais aussi en ce qui concerne la discipline intérieure, dans les limites toutefois du canon 618 (voir plus bas). C. 512. — Le visiteur a le droit et le devoir d'interroger les religieux qu'il jugera nécessaire d'interroger et d'être renseigné sur ce qui constitue l'objet de la visite. Tous les religieux sont obligés de lui répondre selon la vérité, et il n'est pas permis aux supérieurs, de quelque manière que ce soit, de les détourner de remplir ce devoir, ou d'empêcher autrement le but de la visite. On peut en appeler des sentences judiciaires du visiteur, mais ses décisions non judiciaires ne donnent lieu qu'à un recours, et ce recours n'est pas suspensif. C. 513.

5° *Conseillers, Économes, Procureurs.* — Le supérieur général d'une congrégation monastique ou d'un institut religieux, les supérieurs provinciaux et locaux (au moins dans les maisons formées) doivent avoir des *conseillers* dont ils doivent prendre l'avis ou obtenir le consentement, conformément aux constitutions et aux saints canons. — Il doit y avoir aussi des *économes* pour l'administration des biens temporels : un économe général pour l'administration des biens de tout l'institut; un économe provincial pour la province; un économe local pour chaque maison. Tous s'acquitteront de leur office sous la direction du supérieur. Le supérieur ne peut pas remplir lui-même les fonctions d'économe général ou provincial; mais il peut en cas de nécessité remplir celles d'économe local, bien qu'il soit préférable de séparer les deux charges. Si les constitutions ne déterminent pas

comment sont choisis les économes, ils seront nommés par le supérieur majeur avec le consentement de son conseil. C. 516. — Tout institut religieux d'hommes de droit pontifical doit avoir un *procureur général* qui, désigné suivant les constitutions, traitera les affaires de son institut auprès du Saint-Siège. Ce procureur ne doit pas être changé, sans l'avis du Saint-Siège, avant l'expiration du temps prescrit par les constitutions. C. 517. Il doit résider à Rome.

6° Dans les instituts de clercs exempts, les supérieurs majeurs peuvent constituer des *notaires*, mais seulement pour les affaires ecclésiastiques de leur institut. C. 503.

N. B. — Les *titres purement honorifiques* d'emplois ou de dignités sont prohibés. On ne peut tolérer, si les constitutions le permettent, que les titres des fonctions majeures que les religieux ont réellement remplies dans l'institut. C. 515.

II. GOUVERNEMENT SPIRITUEL DES RELIGIEUX. — 1° *Confession.* — 1. *Des religieux.* Dans chacune des maisons d'un *institut de clercs*, il y aura, proportionnellement au nombre des religieux, plusieurs confesseurs légitimement approuvés, et munis du pouvoir d'absoudre même des cas réservés dans l'institut, s'il s'agit d'un institut exempt. Les supérieurs religieux ayant pouvoir d'entendre les confessions peuvent entendre les confessions de leurs sujets s'ils le leur demandent de leur propre mouvement et spontanément, mais ils ne le feront pas d'une manière habituelle sans un motif grave. Les supérieurs doivent se garder d'influencer sur ce point, en quelque manière que ce soit (par eux-mêmes ou par d'autres, par violence, ou par crainte, ou par des conseils importuns) la liberté de leurs sujets. C. 518. Dans les *instituts laïques*, il doit y avoir un confesseur ordinaire et un confesseur extraordinaire (voir ce qui sera dit des religieuses) : et si un religieux demande un confesseur spécial, le supérieur le lui accordera sans s'informer en aucune manière du motif de la demande, et sans témoigner le moindre mécontentement. C. 528. On doit observer les constitutions qui prescriraient ou conseilleraient aux religieux de se confesser à certaines époques à des confesseurs déterminés, mais si un religieux, même exempt, pour le repos de sa conscience, s'adresse à un confesseur approuvé par l'Ordinaire du lieu, bien que non compris dans la liste des confesseurs désignés, sa confession sera valide et licite, et tout privilège contraire est révoqué. Le confesseur peut absoudre le religieux même des péchés et censures réservés dans l'institut. C. 519. — Dans les instituts de clercs exempts, les confesseurs sont désignés par les supérieurs qui peuvent aussi leur donner la juridiction; dans les instituts laïcs exempts, ils sont proposés par les supérieurs à l'Ordinaire du lieu pour en recevoir la juridiction. Dans les instituts non exempts, c'est l'Ordinaire du lieu qui désigne librement les confesseurs. C. 875.

2. *Des religieuses.* Pour entendre validement et licitement les confessions de n'importe quelles religieuses et novices, les prêtres tant séculiers que religieux ont besoin d'une juridiction spéciale, sauf dans les cas prévus aux c. 522 et 523 (voir plus bas). Toute loi particulière et tout privilège contraire sont révoqués. Cette loi ne touche pas aux privilèges des cardinaux (voir CARDINAUX). C'est l'Ordinaire du lieu où se trouve la maison des religieuses qui confère cette juridiction d'après les règles du c. 525. C. 876.

a) A chacune des maisons de religieuses, on doit assigner un confesseur *ordinaire* pour recevoir les confessions de toute la communauté. Ce confesseur sera unique à moins que le grand nombre de religieuses ou une autre juste cause n'en réclame deux ou plusieurs.

b) Cependant, si une religieuse, pour le repos de son âme et pour un plus grand progrès dans les voies de Dieu, demande un confesseur ou un directeur spirituel *spécial*, l'Ordinaire le lui accordera facilement, mais il veillera à ce que cette concession n'entraîne pas d'abus. Si des abus se produisent, il les éliminera avec précaution et prudence, tout en sauvegardant la liberté de conscience. C. 520.

c) A chaque communauté de religieuses on donnera un confesseur *extraordinaire* qui se rendra au moins quatre fois par an à la maison religieuse, et auquel toutes les religieuses doivent se présenter, au moins pour recevoir la bénédiction. C. 521, § 1.

d) Les Ordinaires des lieux dans lesquels il existe des communautés de religieuses désigneront pour chacune de ces maisons quelques prêtres auxquels, dans des cas particuliers, les religieuses puissent facilement recourir pour la confession, sans qu'il soit nécessaire de s'adresser chaque fois à l'Ordinaire lui-même : c'est ce qu'on appelle les confesseurs *adjoints*. Si une religieuse demande un de ces confesseurs (extraordinaire ou adjoints), il n'est permis à aucune supérieure de s'informer, par elle-même ou par d'autres, directement ou indirectement, du motif de cette demande, de s'y opposer en paroles ou en actes, ou de témoigner en aucune manière de son mécontentement. C. 521, § 3 et 2.

e) Si, malgré ces facilités, une religieuse, pour la tranquillité de sa conscience, va trouver un confesseur approuvé pour les femmes par l'Ordinaire du lieu, la confession faite à ce confesseur *occasionnel* dans n'importe quelle église ou oratoire même semi-public est valide et licite, et tout privilège contraire est révoqué. La supérieure ne peut ni interdire cette manière de faire, ni faire à ce sujet d'enquête même indirecte, et les religieuses ne sont tenues de rien dire à leur supérieure. C. 522.

f) Enfin toutes les religieuses *gravement malades* (même s'il n'y a pas danger de mort) peuvent faire venir n'importe quel prêtre approuvé pour la confession des femmes et se confesser à lui toutes les fois qu'elles le veulent, tant que dure la gravité de leur état. La supérieure ne peut les en empêcher ni directement ni indirectement. C. 523

— Les confesseurs *ordinaires* et *extraordinaires* de religieuses, soit séculiers soit religieux (avec la permission de leur supérieur), doivent être des prêtres distingués par la probité de leur vie et leur prudence. Ils doivent de plus être âgés de quarante ans révolus (à moins qu'un juste motif, au jugement de l'Ordinaire, n'oblige à agir autrement) et n'avoir sur lesdites religieuses aucune autorité au for externe. Le confesseur ordinaire ne peut pas être nommé extraordinaire, ni (en dehors des cas prévus au c. 526) être nommé de nouveau confesseur ordinaire dans la même communauté, à moins qu'un an ne se soit écoulé depuis la cessation de ses fonctions. Le confesseur extraordinaire au contraire peut être nommé immédiatement confesseur ordinaire. Les confesseurs ordinaires et extraordinaires de religieuses ne doivent s'immiscer en aucune manière dans le gouvernement intérieur ou extérieur de la communauté. C. 524. Pour les maisons de religieuses immédiatement soumises au Saint-Siège ou à l'Ordinaire du lieu, c'est l'Ordinaire du lieu qui choisit leurs confesseurs ordinaires et extraordinaires; pour celles qui sont soumises à un supérieur régulier, c'est à ce supérieur de les présenter à l'Ordinaire, et c'est à l'Ordinaire de les approuver pour la confession desdites moniales, et s'il le faut, de suppléer la négligence du supérieur. C. 525.

Le confesseur extraordinaire peut rester en charge indéfiniment. Le confesseur ordinaire ne peut pas

remplir cet office dans la même communauté au delà de trois ans. Toutefois, l'Ordinaire peut le maintenir pour un second et même un troisième triennat dans les deux cas suivants : s'il ne peut pas faire autrement en raison de la pénurie de prêtres capables de remplir cet office, ou si la majorité des religieuses (y compris celles qui dans les autres questions n'ont pas droit de vote) demande, au scrutin secret, le maintien du confesseur ordinaire. Pour les religieuses non consentantes, on doit pourvoir autrement, si elles le veulent, à la liberté de leur conscience. C. 526.

L'Ordinaire du lieu, pour une raison grave, et en observant le canon 880, peut relever de son office un confesseur ordinaire ou extraordinaire de religieuses, même si le monastère est soumis à des réguliers et si le confesseur est lui-même régulier, et il n'est pas obligé de faire connaître à qui que ce soit (sauf au Saint-Siège, si Rome les lui demande) les motifs de sa décision. Il doit cependant avertir le supérieur régulier, si les moniales sont soumises à des réguliers. C. 527.

2° *Compte de conscience.* — Il est sévèrement interdit à tous les supérieurs religieux d'amener d'une manière quelconque leurs inférieurs à leur faire la manifestation de leur conscience. Il n'est cependant pas défendu aux inférieurs de s'ouvrir librement et spontanément à leurs supérieurs de leur état d'âme; il est même avantageux qu'ils s'adressent avec une confiance filiale à leurs supérieurs, en leur exposant, s'ils sont prêtres, même leurs doutes et les inquiétudes de leur conscience. C. 530.

3° *Service religieux.* — Dans les instituts *laïcs non exempts*, c'est à l'Ordinaire du lieu qu'il appartient de désigner le prêtre chargé du service religieux et d'approuver les prédicateurs. Dans les instituts *laïcs exempts*, c'est le supérieur régulier qui les désigne, l'Ordinaire n'intervenant que pour suppléer la négligence du supérieur. C. 529. Dans tous les instituts *de clercs*, c'est un droit et un devoir pour les supérieurs d'administrer le viatique et l'extrême-onction, par eux-mêmes ou par d'autres, aux malades de leur maison (profès, novices, ou autres personnes vivant jour et nuit dans la maison religieuse comme serviteurs, élèves, pensionnaires, hospitalisés, malades). Ce droit et ce devoir appartiennent au confesseur ordinaire (ou à celui qui le remplace) dans une maison de moniales; au curé du lieu, ou au chapelain nommé par l'Ordinaire, dans un autre institut laïc. C. 514. Pour les funérailles, voir SÉPULTURE.

4° *Organisation des études dans les instituts de clercs.* Voir le Code, c. 587-591.

III. ADMINISTRATION DES BIENS TEMPORELS. — Voir le Code, c. 531-537, et BIENS ECCLÉSIASTIQUES.

IV. LES ÉTAPES DE LA VIE RELIGIEUSE. — On peut admettre dans un institut religieux tout catholique qui, libre d'empêchement légitime et guidé par une intention droite, est apte à remplir les obligations de cet institut. C. 538. Avant de faire *profession*, le candidat à la vie religieuse passe successivement par le *postulat* et le *noviciat*.

I. LE POSTULAT. — 1° Dans les instituts à vœux *perpétuels*, les *femmes* sans exception, et s'il s'agit d'un institut d'hommes, les *convers*, doivent faire au moins six mois de postulat avant d'être admis au noviciat. Dans les instituts à vœux *temporaires*, le Code prescrit de s'en tenir aux constitutions pour ce qui regarde la nécessité et la durée du postulat. Le supérieur majeur peut prolonger le temps de postulat prescrit, mais pas au delà d'un autre semestre. C. 539.

2° Le postulat doit se faire soit dans la maison du noviciat, soit dans une autre maison de l'institut : la discipline doit y être soigneusement observée selon les constitutions, et les postulants placés sous la vigilance spéciale d'un religieux éprouvé. Les postulants auront un habit modeste et autre que celui des novices. Dans les monastères de moniales, les postulantes sont soumises à la clôture. C. 540.

3° Avant de commencer le noviciat, les postulants doivent faire une retraite d'au moins huit jours, et, en s'en tenant au jugement prudent de leur confesseur, une confession générale de leur vie passée. C. 541.

II. LE NOVICIAT. — 1° *Conditions d'admission.* — *a*) Une fois fait le postulat, dont il vient d'être question, et sous réserve des conditions supplémentaires exigées par le droit particulier de tel ou tel institut :

1. On ne peut pas admettre *validement* au noviciat : ceux qui ont appartenu, après apostasie, à une secte non catholique; ceux qui n'ont pas 15 ans accomplis; ceux qui entrent en religion sous l'influence de la violence, du dol, ou d'une crainte grave, ou que le supérieur reçoit sous la même influence; les personnes mariées, tant que dure leur mariage; ceux qui ont déjà fait la profession religieuse, même s'ils en sont actuellement déliés; ceux qui sont sous la menace d'une peine en raison d'un délit grave commis par eux et dont ils seraient ou pourraient être inculpés; un évêque, résidentiel ou titulaire, même s'il n'est encore que désigné par le souverain pontife; enfin les clercs qui, en vertu d'une disposition du Saint-Siège, ont prêté serment de se consacrer au service de leur diocèse ou des missions, tant que dure l'obligation de leur serment.

2. Par contre, seraient admis validement mais *illicitement* au noviciat : les clercs dans les ordres sacrés, qui n'auraient pas pris conseil de l'Ordinaire du lieu, ou auxquels cet Ordinaire refuserait son consentement pour ce motif que leur départ occasionnerait aux âmes un dommage grave qu'il est absolument impossible d'éviter autrement; ceux qui ont des dettes et ne peuvent pas les payer; ceux qui ont des comptes à rendre ou qui sont impliqués dans des affaires séculières qui peuvent faire craindre à l'institut des ennuis et des procès; les enfants qui doivent secourir des parents (père, mère, grand-père, grand'mère) dans la nécessité grave, et les parents dont le concours est nécessaire pour nourrir ou élever leurs enfants; ceux qui entrent dans l'institut en vue du sacerdoce, alors qu'ils sont sous le coup d'une irrégularité ou d'un autre empêchement canonique; enfin les Orientaux, pour les instituts latins, à moins qu'ils n'aient une permission écrite de la Congrégation pour l'Église orientale. C. 542.

b) C'est aux supérieurs majeurs, après le vote de leur conseil ou chapitre conformément aux constitutions de chaque institut, qu'il appartient d'admettre au noviciat, comme aussi à la profession temporaire ou perpétuelle. C. 543.

c) *Pièces à produire.* — Avant l'admission au noviciat, le Code exige la production d'un certain nombre de pièces :

1. Dans n'importe quel institut *tous* les aspirants doivent présenter un certificat de baptême et de confirmation.

2. Les *hommes* doivent en outre produire des lettres testimoniales de leur Ordinaire d'origine, et des Ordinaires de tous les lieux où ils ont demeuré plus d'une année moralement continue après l'âge de quatorze ans accomplis : tout privilège contraire est révoqué.

3. Ceux (ou celles) qui ont été dans un *séminaire*, un *collège*, ou dans un *postulat* ou *noviciat* d'un autre institut, doivent en outre fournir des lettres testimoniales données, suivant les cas, soit par le supérieur du séminaire ou collège, après avis de l'Ordinaire du lieu, soit par le supérieur majeur de l'institut.

4. Pour l'admission *des clercs*, le Code demande seulement leurs lettres d'ordination, les lettres testimoniales des supérieurs du séminaire, collège, postulat ou noviciat dans lequel ils auraient été, et les lettres testimoniales des Ordinaires dans les diocèses desquels ils ont demeuré plus d'une année moralement continue *après leur ordination*.

5. Pour un *religieux profès*, passant à un autre institut, en vertu d'un indult apostolique, il suffit d'un certificat donné par son supérieur majeur du premier institut.

6. Pour les *femmes*, on ne les recevra qu'après des enquêtes sérieuses sur leur caractère et leur conduite, et on leur demandera, s'il y a lieu, les lettres testimoniales prévues au n. 3.

7. En plus des certificats prescrits par le droit, les supérieurs, auxquels il appartient de recevoir les aspirants, peuvent en exiger d'autres qui leur paraîtraient nécessaires ou opportuns. C. 544.

— Ceux qui ont à donner des lettres testimoniales en vertu d'une prescription du droit doivent les donner non pas aux aspirants eux-mêmes, mais aux supérieurs religieux, et cela gratuitement, dans les trois mois qui suivent la demande. Ces certificats doivent être fermés par un sceau, et, s'il s'agit de ceux prévus au n. 3, donnés sous la foi du serment par le supérieur. Si, pour de graves raisons, ils jugent qu'ils ne peuvent pas répondre, ils en référeront dans le même délai au Saint-Siège. S'ils répondent qu'ils ne connaissent pas suffisamment l'aspirant, le supérieur religieux y suppléera par une enquête sérieuse et par un rapport digne de foi. S'ils ne donnent aucune réponse, le supérieur qui a demandé les lettres testimoniales avertira le Saint-Siège qu'il ne lui a pas été répondu. Ceux qui ont à donner des lettres testimoniales doivent y mentionner ce qu'ils ont appris, après une enquête sérieuse, même par des informations secrètes, sur la naissance, la conduite, l'intelligence, le caractère, la vie, la réputation, la condition, la science de l'aspirant; dire s'il est l'objet d'une enquête judiciaire; s'il est sous le coup d'une censure, d'une irrégularité, ou d'un autre empêchement; si sa famille a besoin de lui, et enfin, s'il y a lieu, pour quel motif il a été renvoyé ou est parti de lui-même d'un séminaire, d'un collège, ou d'un postulat ou noviciat d'un autre institut. C. 545. Tous ceux qui auront reçu les susdites informations sont strictement obligés de garder le secret sur les renseignements reçus et les personnes qui les ont transmis. C. 546.

d) *Dot.* — 1. Dans les monastères de *moniales*, la postulante doit apporter la dot fixée dans les constitutions ou déterminée par une coutume légitime. Cette dot doit être versée au monastère avant la prise d'habit, ou du moins son versement doit être assuré par un acte valable devant la loi civile. Dans les instituts à vœux simples, on se conforme pour la dot à ce que prescrivent les constitutions. Pour exempter en tout ou en partie de la dot prescrite, il faut un indult du Saint-Siège, s'il s'agit d'un institut de droit pontifical, ou une permission de l'Ordinaire du lieu, s'il s'agit d'un institut de droit diocésain. C. 547.

2. La dot devient irrévocablement la propriété du monastère ou de l'institut à la mort de la religieuse, même si elle n'avait émis que des vœux temporaires. C. 548.

3. Après la première profession de la religieuse, la dot doit être placée en fonds sûrs, licites, et productifs. Ce placement sera fait par la supérieure et son conseil, avec le consentement de l'Ordinaire du lieu et du supérieur régulier dont dépendrait la maison. Il est absolument interdit de l'employer en quelque manière que ce soit avant la mort de la religieuse, pas même pour construire une maison ou pour payer des dettes. C. 549.

4. Les dots doivent ête administrées prudemment et honnêtement dans le monastère ou dans la maison de la résidence habituelle de la supérieure générale ou provinciale. Les Ordinaires des lieux veilleront avec soin à la conservation des dots des religieuses, et s'en feront rendre compte, surtout à l'occasion de la visite canonique. C. 550, 535.

5. Lorsqu'une religieuse professe quitte son couvent pour quelque cause que ce soit, on doit lui restituer intégralement sa dot, sans les fruits ou intérêts échus. Toutefois, si elle quitte pour passer à un autre institut, en vertu d'un indult apostolique, on remettra à cet institut les fruits de la dot, pendant la durée du noviciat, en tenant compte de ce qui est dit au c. 570, § 1, et la dot elle-même lorsque la religieuse y aura fait profession. Si la religieuse quitte pour passer à un autre monastère du même Ordre, c'est la dot elle-même qui est due à ce monastère à partir du jour où la religieuse quitte le premier couvent. C. 551.

e) *Examen canonique.* — Chez les religieuses même exemptes, la supérieure doit avertir l'Ordinaire du lieu, au moins deux mois d'avance, de l'admission prochaine au noviciat et à la profession (temporaire ou perpétuelle, simple ou solennelle). L'Ordinaire du lieu, ou un prêtre député par lui, si l'Ordinaire est absent ou empêché, doit, au moins trente jours avant le noviciat et avant la profession (temporaire ou perpétuelle, simple ou solennelle), interroger soigneusement (et gratis), sans toutefois entrer dans la clôture, la religieuse, pour savoir si elle agit en pleine connaissance de cause et en pleine liberté. S'il apparaît clairement que sa volonté est droite et tout à fait libre, l'aspirante pourra être admise au noviciat (ou la novice à la profession). C. 552.

2° *La formation des novices.* — Le noviciat commence par la prise d'habit, ou de toute autre manière fixée dans les constitutions. C. 553.

a) *La maison de noviciat* doit être érigée suivant les constitutions. Pour cette érection, il faut une permission du Saint-Siège dans les instituts de droit pontifical. Si l'institut est divisé en provinces, on ne peut pas établir plusieurs maisons de noviciat dans la même province, à moins de raison grave et d'un indult spécial du Saint-Siège. Les supérieurs ne doivent placer dans les maisons de noviciat et d'études que des religieux exemplaires par leur zèle pour l'observation de la règle. C. 554,

b) Indépendamment des conditions indiquées plus haut pour la validité de l'admission au noviciat, le noviciat, pour être valide, doit être fait *après l'âge de 15 ans révolus*, durant *une année entière et continue*, et *dans la maison du noviciat*. Si les constitutions exigent un temps plus long de noviciat, ce temps supplémentaire n'est pas nécessaire à la validité de la profession, à moins que les constitutions ne le disent expressément. C. 555.

Le noviciat est *interrompu* — et il faut le recommencer entièrement — lorsque le novice, renvoyé par le supérieur, a quitté la maison; ou lorsque de lui-même il a quitté la maison sans permission avec l'intention de ne pas revenir; ou lorsque, même avec la permission du supérieur et l'intention de revenir, il est resté, pour quelque motif que ce soit, plus de trente jours (continus ou divisés) hors de la maison. Si l'absence a été de plus de quinze et moins de trente jours (même non continus), et que pendant ce temps le novice soit resté, hors de la maison, sous l'obéissance de son supérieur (soit qu'il ait eu sa permission soit qu'un cas de force majeure l'ait retenu au dehors), il faudra *suppléer* ces jours d'absence, mais non pas

recommencer le noviciat. — Si même l'absence était inférieure à 15 jours, les supérieurs pourraient exiger que ces jours d'absence soient supplées, mais ce ne serait pas nécessaire à la validité du noviciat. Les supérieurs ne doivent donner à un novice la permission de rester en dehors du noviciat que pour un motif juste et grave. Lorsqu'un novice est transféré d'un noviciat dans un autre du même institut, son noviciat n'est pas interrompu. C. 556.

Pendant tout le noviciat, les novices doivent porter l'habit prescrit pour eux par les constitutions, à moins que des circonstances locales spéciales n'imposent d'agir autrement. C. 557.

Dans les instituts où il y a deux classes de membres (v. g. religieux de chœur et convers) le noviciat fait pour l'une n'est pas valable pour l'autre. C. 558.

c) Le *maître des novices* doit être agé de 35 ans au moins, avoir au moins 10 ans de profession religieuse (on compte à partir de la première profession), et se distinguer par sa prudence, sa charité, sa piété, et sa régularité. S'il s'agit d'un institut de clercs, il doit en outre être prêtre. Si, en raison du nombre des novices ou pour une autre juste cause, on juge utile de lui adjoindre un *socius* (dépendant immédiatement de lui en tout ce qui a trait au gouvernement du noviciat), ce *socius* doit avoir au moins 30 ans d'âge et 5 ans de profession religieuse, avec les autres qualités nécessaires et opportunes. Tous deux doivent être exempts de tout office et charge qui pourrait être un obstacle au soin et à la direction des novices. C. 559. Ils seront nommés conformément aux constitutions, et si elles prévoient la durée de leur emploi, ils ne devront pas être révoqués pendant ce temps sans un motif juste et grave. Ils sont l'un et l'autre rééligibles. C. 560.

d) La *formation des novices* et la *direction du noviciat* relèvent uniquement du maître des novices. Personne autre, sous quelque prétexte que ce soit, n'a le droit de s'en mêler, à l'exception des supérieurs auxquels les constitutions le permettent et des visiteurs. Mais en ce qui concerne la discipline de toute la maison, le maître des novices, tout comme les novices, est soumis au supérieur. Le novice est soumis à l'autorité du maître des novices et du supérieur de l'institut, et est tenu de leur obéir. C. 561. Le maître des novices a l'obligation grave d'employer tous ses soins à exercer les novices à la discipline religieuse, conformément aux constitutions et aux prescriptions du c. 565. Il doit, dans l'année du noviciat, faire sur la conduite de chaque novice un rapport au chapitre ou au supérieur majeur, conformément aux constitutions. C. 562 et 563. Le noviciat doit être autant que possible séparé de la partie de la maison où se tiennent les profès, de manière que, sans un motif spécial et la permission du maître ou du supérieur, les novices n'aient aucune communication avec les profès, et *vice versa*. On affectera un lieu séparé aux novices convers. C. 564.

L'année de noviciat doit tendre, sous la direction du maître, à former l'âme des novices par l'observance de la règle et des constitutions, par de pieuses méditations et des prières assidues, par la connaissance de ce qui a trait aux vœux et aux vertus, par des exercices opportuns en vue d'extirper les germes du mal, de comprimer les passions, d'acquérir les vertus. Les convers doivent en outre recevoir une sérieuse instruction religieuse, dans des conférences spéciales qu'on leur fera au moins une fois par semaine. Pendant cette année de noviciat, les novices ne seront pas employés à prêcher, à confesser, ou à remplir quelque emploi extérieur de l'institut; ils ne poursuivront pas non plus d'études proprement dites (lettres, arts ou sciences). Quant aux convers, ils ne pourront être employés qu'en sous-ordre, dans la maison religieuse elle-même, et seulement dans la mesure où ces emplois ne les empêcheront pas de prendre part aux exercices établis pour eux au noviciat. Dans les instituts religieux où les constitutions prévoient deux ans de noviciat, une instruction spéciale (3 nov. 1921) réglemente cette seconde année du noviciat.

e) *Confession des novices.* — Dans les instituts *de femmes*, les novices sur ce point sont assimilées aux professes. On se conformera donc aux prescriptions du droit sur les confesseurs de religieuses (c. 520-527; voir plus haut). Pour les instituts d'*hommes*, sans préjudice de la liberté accordée aux religieux par le c. 519 (voir plus haut), on observera les règles suivantes :

1. On donnera aux novices, suivant leur nombre un ou plusieurs confesseurs *ordinaires*. Dans les instituts de clercs ces confesseurs ordinaires doivent demeurer dans la maison même du noviciat; dans les instituts laïques, ils doivent au moins venir souvent au noviciat pour entendre les confessions.

2. Le maître des novices et son *socius* ne doivent pas confesser les novices, à moins que ceux-ci ne le demandent spontanément, pour une raison grave et urgente, dans un cas particulier. C. 891.

3. En plus des confesseurs ordinaires, on doit désigner des confesseurs *supplémentaires* que les novices puissent aller trouver librement en des cas particuliers, et le maître des novices doit veiller à ne pas témoigner de déplaisir quand les novices usent de cette liberté.

4. Enfin quatre fois par an au moins, on doit donner aux novices un confesseur *extraordinaire* que tous viendront trouver, au moins pour recevoir sa bénédiction. C. 566.

3° *Obligations et privilèges.* — *a*) Les novices jouissent de tous les *privilèges* et de toutes les grâces spirituelles concédés à l'institut; s'ils meurent, ils ont droit aux mêmes suffrages que les profès. Pendant leur noviciat, ils ne peuvent pas être promus aux ordres. C. 567.

b) Si un novice renonçait de quelque manière que ce soit à ses bénéfices ou à ses biens, ou leur imposait une charge quelconque (hypothèque, servitude, etc.), cette renonciation ou cette charge serait non seulement illicite, mais nulle de plein droit. C. 568. Avant la profession de vœux simples (temporaires ou perpétuels) le novice doit, pour tout le temps qu'il sera lié par ses vœux simples, céder à qui il voudra l'administration de ses biens, et — à moins de dispositions contraires des constitutions — disposer librement de l'usage et de l'usufruit de ces biens. Cette cession et disposition devra être faite dans les mêmes conditions par le profès de vœux simples à qui surviendrait quelque bien : soit que, par défaut de biens, il ne l'ait pas faite durant son noviciat, soit que, l'ayant faite, ces nouveaux biens l'obligent à la refaire. Dans les congrégations religieuses, tout novice doit faire son testament, avant sa profession de vœux temporaires, pour léguer librement ses biens présents ou futurs. C. 569.

c) A moins qu'une certaine somme pour la subsistance de l'aspirant et l'habit religieux ne soit exigible au début du postulat ou du noviciat en vertu des constitutions ou d'une convention expresse, on ne peut rien exiger pour les dépenses du postulat ou du noviciat. Tout ce que l'aspirant a apporté et qui n'a pas été consommé par l'usage doit lui être restitué s'il quitte l'institut avant d'avoir fait profession. C. 570.

4° *Fin du noviciat.* — Le novice peut librement quitter l'institut, comme aussi les supérieurs ou le chapitre, suivant les constitutions, peuvent le ren-

voyer pour n'importe quel juste motif, sans être obligés de lui manifester les motifs de renvoi. Une fois le noviciat achevé, si le novice est jugé apte il doit être admis à faire profession; sinon, on doit le renvoyer. S'il reste quelque doute sur ses aptitudes, les supérieurs majeurs peuvent prolonger son temps de probation, mais pas au delà de six mois. — Avant de faire ses vœux, le novice doit faire une retraite d'au moins huit jours. C. 571.

III. LA PROFESSION RELIGIEUSE. — 1° *Conditions requises pour les différentes professions.* — *a*) Pour la validité de n'importe quelle profession religieuse, il faut : 1. que celui qui la fait ait l'*âge* légitime (16 ans révolus pour la profession temporaire, 21 ans révolus pour la profession perpétuelle, solennelle ou simple); 2. qu'il y soit *admis* par le *supérieur légitime* désigné par les constitutions; 3. que le *noviciat* ait été fait validement (voir plus haut, c. 555); 4. que la profession se fasse *librement* (sans violence, dol ou crainte grave); 5. qu'elle soit formulée en termes *exprès*; 6. qu'elle soit *reçue* par le *supérieur légitime* désigné par les constitutions ou par celui qu'il s'est substitué.

b) La profession *perpétuelle* (solennelle ou simple) n'est valide que si elle a été précédée de la profession temporaire dans les conditions que nous allons indiquer.

c) Cette profession *temporaire* est imposée par le Code à *tous* les ordres (d'hommes et de femmes) et à toutes les congrégations dans lesquelles on prononce des vœux perpétuels. Les jésuites et les religieuses du Sacré-Cœur sont seuls exceptés. Une fois le noviciat achevé, le novice doit, dans la maison même du noviciat, faire la profession simple. Cette profession est régulièrement de trois ans. Cependant si le novice ne devait pas avoir, après 3 ans, l'âge requis pour la profession perpétuelle, il ferait des vœux pour toute la durée du temps qui l'en sépare. Si les constitutions prescrivent des professions *annuelles*, on doit les observer. Le supérieur légitime peut proroger la durée de la profession temporaire en faisant renouveler au religieux sa profession, mais pas au delà d'un second triennat. C. 574.

Une fois achevé le temps de la profession temporaire, le religieux doit faire sa profession perpétuelle (simple ou solennelle, suivant les constitutions) ou rentrer dans le monde; mais il peut aussi, pendant la durée de sa profession temporaire, être renvoyé par le supérieur légitime, si on ne le croit pas digne de faire ses vœux perpétuels. Pour la première profession temporaire, le conseil ou chapitre a voix délibérative; mais il n'a que voix consultative pour la profession perpétuelle (simple ou solennelle). C. 575.

d) Pour la profession religieuse, on observera le *rite* prescrit dans les constitutions. On dressera par écrit un *acte* de la profession, signé du profès et au moins de celui devant qui elle a été émise, et on le conservera dans les archives de l'institut. De plus, s'il s'agit de profession solennelle, le supérieur qui le reçoit doit en avertir le curé de la paroisse dans laquelle le profès a été baptisé. C. 576.

e) *Rénovation des vœux.* Lorsque les vœux sont arrivés à leur terme, il faut sans retard les renouveler. Cependant les supérieurs peuvent permettre pour une juste raison que la rénovation des vœux temporaires soit anticipée, mais pas de plus d'un mois. C. 577.

2° *Effets de la profession religieuse.* — *a*) Les profès de *vœux temporaires* jouissent des mêmes indulgences, privilèges, et grâces spirituelles, que les profès de vœux solennels ou de vœux simples perpétuels, et s'ils meurent ils ont droit aux mêmes suffrages. Ils sont tenus, comme les autres profès, d'observer les règles et constitutions, mais, là où existe l'obligation du chœur, ils ne sont pas tenus à la récitation privée de l'office divin, à moins que les constitutions ne le prescrivent expressément, ou qu'ils n'aient reçu le sous-diaconat. Ils ne sont ni électeurs ni éligibles, à moins de disposition contraire expresse des constitutions; mais le temps requis pour avoir voix active ou passive doit se calculer à partir de la première profession, si les constitutions ne précisent pas. C. 578.

b) La profession *simple* (temporaire ou perpétuelle) rend illicites les actes contraires aux vœux, mais ne les rend pas invalides, à moins que le contraire ne soit expressément déclaré. C. 579. Le profès de vœux simples, à moins de disposition contraire des constitutions, conserve la propriété de ses biens et la capacité d'en acquérir d'autres. Mais tout ce qu'il acquiert par son industrie, ou ce qui lui est remis en considération de son institut, devient la propriété de l'institut. Nous avons vu plus haut (c. 569) qu'il devait céder à un autre l'administration de ses biens, et disposer de leur usage et usufruit. Il peut modifier cette cession ou disposition, non pas arbitrairement (à moins que les constitutions ne le lui permettent), mais avec la permission du supérieur général, ou, s'il s'agit de moniales, de l'Ordinaire du lieu (et du supérieur régulier, si le monastère dépend de réguliers), et à condition que la modification ne soit pas faite, au moins pour une partie notable des biens, en faveur de l'institut. Lorsque le profès quitte l'institut, dette cession et disposition n'a plus de valeur. C. 580. Il est interdit aux profès de vœux simples dans les congrégations religieuses : de se dépouiller par acte entre vifs, à titre gratuit, de la propriété de leurs biens, comme aussi de modifier le testament qu'ils ont fait avant leur profession sans la permission du Saint-Siège, ou en cas d'urgence, sans la permission du supérieur majeur, ou du moins (si on ne peut recourir au supérieur majeur) du supérieur local. C. 583. Un profès de vœux simples, dans les soixante jours qui précèdent sa profession solennelle (auparavant, ce serait invalide) doit renoncer à tous les biens qu'il possède, en faveur de qui il veut, mais conditionnellement « si je fais profession solennelle ». Sur ce point, les indults particuliers accordés par le Saint-Siège restent en vigueur. Aussitôt la profession solennelle émise, le profès prendra toutes ses dispositions pour que sa renonciation produise son effet même devant la loi civile. C. 581.

c) La profession *solennelle* rend les actes contraires aux vœux non seulement illicites, mais encore invalides, s'ils sont susceptibles d'annulation. C. 579. Après la profession solennelle, tous les biens qu'acquiert un régulier, de quelque manière que ce soit, deviennent la propriété de son ordre, de sa province, ou de sa maison (suivant les constitutions) ou du Saint-Siège si l'ordre en question est incapable de posséder. C. 582.

d) Un profès de vœux *perpétuels* (simples ou solennels) perd *ipso jure* le diocèse qu'il avait dans le monde. C. 585.

e) Après *n'importe quelle profession* religieuse, les bénéfices paroissiaux sont vacants après un an; les autres, après trois ans. C. 584.

3° *Convalidation d'une profession nulle.* — *a*) Une profession nulle pour un empêchement *externe* n'est pas convalidée par les actes suivants, mais il faut ou que le Saint-Siège accorde une *sanatio*, ou que la profession soit de nouveau émise dans les conditions exigées par le droit, une fois la nullité connue et l'empêchement disparu. *b*) Si la profession est nulle pour un défaut purement *interne* de consentement, elle est convalidée par la seule émission du consentement, à condition que l'institut n'ait pas de son côté

révoqué son consentement. *c*) S'il y a des raisons sérieuses de penser qu'une profession religieuse a été invalide, et que le religieux refuse soit de la renouveler, soit d'en demander la *sanatio ad cautelam*, on doit en référer au Saint-Siège. C. 586.

V. Obligations et privilèges des religieux. — *I. Obligations.* — 1° Les religieux sont tenus à toutes les *obligations communes des clercs* (c. 124-142) à moins que le contexte ou la nature des choses n'indique le contraire. Voir au mot Clercs. C. 592.

2° Les religieux, aussi bien les supérieurs que les autres, doivent tous et chacun non seulement observer fidèlement et intégralement les *vœux* qu'ils ont émis, mais encore modeler leur vie sur les *règles* et les *constitutions* de leur institut et tendre ainsi à la perfection de leur état. C. 593.

3° Dans n'importe quel institut, la *vie commune* doit être exactement gardée, même en ce qui regarde la nourriture, le vêtement et le mobilier. Tout ce qu'un religieux (même supérieur) acquiert pour l'institut (suivant les précisions données plus haut) doit être versé au compte de la maison, de la province ou de l'institut, tout l'argent et tous les titres doivent être déposés dans la caisse commune. Le mobilier des religieux doit être en rapport avec la pauvreté qu'ils ont vouée. C. 594.

4° *Exercices de piété.* — Les supérieurs veilleront à ce que tous les religieux fassent une retraite chaque année, s'approchent au moins une fois par semaine du sacrement de pénitence, et, à moins d'empêchement légitime, assistent chaque jour à la messe, vaquent à l'oraison mentale, et s'acquittent avec soin de leurs autres devoirs de piété prescrits par les règles et les constitutions. Les supérieurs doivent promouvoir parmi leurs sujets la communion fréquente et même quotidienne. Les religieux bien disposés doivent être laissés libres de communier souvent et même tous les jours. Ce n'est que lorsqu'un religieux a été cause dans la communauté d'un scandale grave ou a commis une faute extérieure grave depuis sa dernière confession, qu'un supérieur peut lui interdir l'accès de la sainte Table jusqu'à ce qu'il se soit approché de nouveau du sacrement de pénitence. S'il existe des instituts (à vœux simples ou solennels) dont les règles, constitutions ou calendriers fixent les jours de communions, ces indications sont directives et non préceptives. C. 595.

5° Tous les religieux doivent porter l'*habit* particulier de leur institut soit dans la maison, soit hors de la maison, à moins qu'au jugement du supérieur majeur (ou, en cas d'urgence, du supérieur local) une cause grave n'en excuse. C. 596.

6° *Clôture.* — *a*) Dans les *maisons de réguliers* (hommes ou femmes), même non formées, canoniquement érigées, on doit observer la clôture papale. — Est soumise à la loi de la clôture papale toute la maison habitée par la communauté, avec les jardins et vergers réservés aux religieux, à l'exception non seulement de l'oratoire public ou église et de la sacristie contiguë, mais aussi de l'hôtellerie, s'il y en a une, et du parloir qui doit se trouver, autant que possible, près de la porte d'entrée. Une inscription bien visible doit signaler les parties soumises à la loi de la clôture. C'est au supérieur majeur ou au chapitre général, suivant les constitutions, ou à l'évêque s'il s'agit d'un monastère de moniales, qu'il appartient de fixer avec précision ou de modifier pour des motifs légitimes les limites de la clôture. C. 597.

b) Dans la clôture des *réguliers (hommes)* on ne doit admettre aucune femme, sous aucun prétexte, quel que soit son âge, sa famille ou sa condition. Le droit n'excepte de cette loi que les femmes des souverains et chefs d'État avec leur suite. C. 598. Lorsqu'à une maison de réguliers est annexé un pensionnat ou une œuvre de l'institut religieux, on réservera autant que possible à l'habitation des religieux au moins une partie séparée de l'édifice, et elle sera soumise à la clôture. Même dans les lieux situés hors de la clôture et réservés aux élèves externes ou internes ou aux œuvres de l'institut, on n'admettra pas de personnes de l'autre sexe sans un juste motif et la permission du supérieur. C. 599.

c) Dans la clôture des *moniales*, en dehors des personnes autorisées par le droit, personne ne peut pénétrer sans une permission du Saint-Siège, quel que soit son âge, son sexe, sa condition, sa famille. Sont exceptés : 1. L'Ordinaire du lieu, ou le supérieur régulier, ou d'autres visiteurs délégués par eux, lorsqu'ils font la visite d'un monastère de moniales. Mais ils ne peuvent entrer dans la clôture que pour en faire l'inspection et ils doivent être accompagnés au moins par un clerc ou un religieux d'âge mûr; 2. Le confesseur ou celui qui le remplace peut aussi entrer dans la clôture, avec toutes les précautions prescrites, pour administrer les sacrements aux malades ou assister les mourants; 3. Les souverains et chefs d'État en exercice peuvent aussi entrer dans la clôture, ainsi que leurs femmes avec leur suite; et de même les cardinaux; 4. Enfin la supérieure peut permettre l'entrée de la clôture, avec toutes les précautions prescrites, aux médecins, chirurgiens, et autres personnes dont les services sont nécessaires. Elle devra auparavant obtenir l'approbation au moins habituelle de l'Ordinaire du lieu, mais s'il y a nécessité urgente et qu'elle n'ait pas le temps de demander l'approbation, celle-ci est présumée de droit. C. 600.

Aucune moniale ne doit, après sa profession, sortir du monastère, même pour peu de temps, sous quelque prétexte que ce soit, sans un indult spécial du Saint-Siège, sauf dans le cas d'un péril imminent de mort ou d'un autre mal très grave. Si le temps le permet, ce péril devra être attesté par écrit par l'Ordinaire du lieu. C. 601.

La clôture d'un monastère de moniales doit être telle qu'autant que possible les personnes du dehors ne puissent pas avoir vue dans la clôture, ni *vice versa*. C. 602.

La clôture des moniales, même soumises à des réguliers, est sous la vigilance de l'Ordinaire du lieu qui peut punir et corriger les délinquants, même réguliers, par des peines et des censures. La garde de la clôture des moniales qui lui sont soumises est également confiée au supérieur régulier qui peut aussi punir de peines les délinquants (moniales ou autres) qui seraient ses sujets. C. 603.

Il y a excommunication *latæ sententiæ* simplement réservée au Saint-Siège contre ceux qui violent la clôture des moniales, quel que soit leur sexe, leur condition, leur famille, en entrant dans leurs monastères sans la permission légitime; et contre ceux qui les y introduisent ou les y admettent. Si les coupables sont des clercs, ils doivent en outre être suspens pour un temps à fixer par l'Ordinaire selon la gravité de leur faute. La même peine frappe les moniales sortant illégitimement de la clôture, comme aussi les femmes qui violent la clôture des réguliers (hommes) et tous ceux qui les y introduisent ou les y admettent (quels qu'ils soient, supérieurs et autres, et quel que soit l'âge de la personne introduite). Si les coupables sont des religieux, ils doivent être privés de l'office qu'ils auraient, et de la voix active et passive. C. 2342.

d) Même dans les maisons des *congrégations religieuses*, qu'elles soient de droit pontifical ou de droit diocésain, la clôture doit être observée. Aucune personne d'un autre sexe ne doit y être admise, à l'ex-

ception de celles dont il est question aux c. 598 et 600, et d'autres personnes que les supérieurs croiraient pouvoir admettre pour des causes justes et raisonnables. Le c. 599 s'applique aussi aux maisons des congrégations religieuses d'hommes ou de femmes. Dans des circonstances particulières, et pour de graves raisons, l'évêque peut protéger cette clôture par des censures, à moins qu'il ne s'agisse d'un institut de clercs exempt. En tout cas, il veillera toujours à ce qu'elle soit exactement gardée et à ce que tout abus soit corrigé. C. 604.

7° *Visites, sorties, correspondance.* — Tous ceux qui ont la garde de la clôture doivent veiller avec soin à ce que les visites du dehors ne troublent pas la discipline par des entretiens inutiles, et ne nuisent pas à l'esprit religieux. C. 605. Les supérieurs religieux auront soin de faire observer exactement tout ce que prescrivent les constitutions sur les *sorties*, les *parloirs* et les *visites*. Les supérieurs ne peuvent pas permettre à leurs sujets de demeurer hors d'une maison de leur institut, à moins qu'il n'y ait une raison juste et grave. Et, dans ce cas, l'autorisation ne doit être donnée que selon les constitutions, et pour un temps aussi court que possible. Voir également QUÊTES. Pour une absence de plus de six mois, excepté si c'est pour raison d'études, l'autorisation du Saint-Siège est toujours requise. C. 606. Les supérieurs et les Ordinaires des lieux doivent veiller sérieusement à ce que les religieuses ne sortent pas seules de leurs maisons, hors le cas de nécessité. C. 607.

Tous les religieux, hommes ou femmes, peuvent librement correspondre par *lettres* — sans que ces lettres envoyées ou reçues puissent être examinées par qui que ce soit — avec le Saint-Siège et son représentant dans le pays, avec le cardinal protecteur, avec leurs propres supérieurs majeurs, avec le supérieur de la maison s'il est absent, avec l'Ordinaire du lieu auquel ils seraient soumis, et aussi, s'il s'agit de moniales soumises à la juridiction de réguliers, avec les supérieurs majeurs de l'ordre. C. 611.

8° *Exercice du ministère.* — Les supérieurs doivent veiller à ce que ceux de leurs religieux qu'ils ont désignés, surtout dans le diocèse où ils demeurent, se mettent volontiers à la disposition des Ordinaires des lieux ou des curés, lorsque ceux-ci réclameront leur ministère pour le bien des populations, soit dans leurs propres églises ou oratoires publics, soit au dehors. Et, de même, les Ordinaires des lieux et les curés recourront volontiers aux religieux, surtout à ceux qui habitent le diocèse, pour l'exercice du saint ministère, et principalement pour l'administration du sacrement de pénitence. C. 608.

Si l'église auprès de laquelle réside une communauté religieuse est en même temps paroissiale, on observera, avec les adaptations nécessaires, le c. 415 qui détermine les rapports entre le curé et le chapitre. Voir t. I, col. 1249. On ne peut pas ériger de paroisse dans une église de religieuses à vœux solennels ou à vœux simples. Les supérieurs doivent veiller à ce que la célébration des saints offices dans leurs propres églises ne nuise pas à l'instruction catéchistique et à l'explication de l'Évangile qui doit être donnée à l'église paroissiale. C'est à l'Ordinaire du lieu qu'il appartient de juger si cette célébration nuit ou ne nuit pas, c. 609. Si l'Ordinaire du lieu, pour une cause publique, prescrit une sonnerie de cloches, des prières, ou une cérémonie solennelle, tous les religieux, même exempts, sont obligés d'obéir. Cette disposition laisse intacts les constitutions et les privilèges de chaque institut. C. 612. Voir aussi PRÉDICATION.

9° Dans les instituts religieux d'hommes ou de femmes où existe l'*obligation du chœur*, l'office divin doit être récité par la communauté dans toutes les maisons où il y a au moins quatre religieux obligés au chœur et présentement libres d'empêchement légitime, et même moins de quatre si les constitutions en ont ainsi décidé. La messe répondant à l'office du jour, selon les rubriques, doit aussi être célébrée chaque jour dans les instituts religieux d'hommes (tenus à l'office divin, Rép. 20 mai 1923), et même, autant que possible dans les instituts de femmes. Dans ces mêmes instituts d'hommes ou de femmes, les profès de vœux solennels absents du chœur, doivent, à l'exception des convers, réciter en leur particulier les heures canoniques. C. 610.

II. PRIVILÈGES. — 1° N'importe quel institut religieux n'a comme privilèges que ceux qui sont contenus dans le Code, ou qui lui ont été directement concédés par le Saint-Siège. Toute communication de privilèges est exclue à l'avenir. Les privilèges dont jouit un ordre régulier appartiennent aussi aux moniales dudit ordre, dans la mesure où elles en sont capables. C. 613.

2° Les religieux, même laïcs, et même les novices, jouissent des privilèges des clercs. Voir CLERCS. Seul le c. 118 est excepté. C. 614.

3° *Exemption.* — *a*) Les *réguliers*, hommes ou femmes, sans en excepter les novices, ainsi que leurs maisons et leurs églises, à l'exception cependant des moniales qui ne dépendent pas de supérieurs réguliers, sont exempts de la juridiction de l'Ordinaire du lieu, sauf dans les cas expressément indiqués dans le droit. C. 615. Les réguliers qui sont illégitimement en dehors de leur maison, même sous le prétexte d'aller trouver leurs supérieurs, ne jouissent pas du privilège de l'exemption. Les réguliers qui commettraient un délit en dehors de leur maison, et qui ne seraient pas punis par leur propre supérieur dûment averti, peuvent être punis par l'Ordinaire du lieu, même s'ils avaient quitté légitimement leur maison et qu'ils y fussent ensuite revenus. C. 616. Si, dans les maisons des réguliers ou d'autres religieux exempts ou dans leurs églises, des abus s'étaient glissés, et que le supérieur averti eût négligé d'y pourvoir, l'Ordinaire du lieu, est obligé d'en référer aussitôt au Saint-Siège. Une maison non-formée reste sous la vigilance particulière de l'Ordinaire du lieu, qui peut par lui-même prendre des mesures provisoires si des abus s'y produisent qui scandalisent les fidèles. C. 617.

b) Les *instituts à vœux simples* ne jouissent du privilège de l'exemption que s'il leur a été spécialement concédé. Toutefois, dans les instituts de droit pontifical, l'Ordinaire du lieu n'a pas le droit de faire aucun changement dans les constitutions, ni d'examiner la situation économique, sauf dans les cas envisagés aux c. 533-535. Dans ces mêmes instituts, l'Ordinaire du lieu n'a pas le droit non plus de se mêler du gouvernement intérieur et de la discipline, sauf dans les cas prévus par le droit. Néanmoins, dans les instituts laïques, il peut et doit lui-même s'informer si la discipline y est observée conformément aux constitutions, si la saine doctrine ou la probité des mœurs y a subi quelque atteinte, si la clôture a été violée, si les sacrements y sont reçus aussi fréquemment qu'il est prescrit et qu'il convient. Si les supérieurs, dûment avertis des abus graves qui se seraient produits, ne prennent pas les mesures opportunes, c'est à l'Ordinaire lui-même à y pourvoir personnellement; s'il s'agit d'affaires de grave importance qu'il faut régler sans retard, il rendra sur-le-champ sa décision, mais la fera connaître au Saint-Siège. C. 618.

c) Les religieux peuvent être punis par l'Ordinaire du lieu dans tous les cas où ils sont soumis à sa juridiction. C. 619.

d) Tout indult légitimement concédé par l'Ordinaire du lieu (v. g. une dispense du jeûne ou de l'abstinence) supprime l'obligation de la loi *commune* même

pour les religieux, quels qu'ils soient, demeurant dans le diocèse, mais laisse intacts les vœux et les constitutions propres de chaque institut. C. 620.

Pour les c. 621-624, voir QUÊTES, et pour le c. 625, l'article ABBÉ.

III. OBLIGATIONS ET PRIVILÈGES D'UN RELIGIEUX PROMU A UNE DIGNITÉ ECCLÉSIASTIQUE OU AU GOUVERNEMENT D'UNE PAROISSE. — Voir le Code, c. 626-631.

VI. LA SORTIE D'UN INSTITUT RELIGIEUX. — Un religieux peut quitter son institut soit pour entrer dans un autre, soit pour rentrer dans le monde. Dans ce dernier cas, son départ peut être volontaire ou forcé. De là les trois questions suivantes.

I. LE PASSAGE A UN AUTRE INSTITUT. — 1° Un religieux ne peut pas passer à un autre institut, même plus sévère, ni même d'un monastère indépendant dans un autre, sans l'autorité du Saint-Siège. C. 632.

2° Celui qui passe à un autre institut doit y faire le noviciat. Pendant la durée de ce noviciat, il reste lié par ses vœux, mais les droits et les obligations particulières qu'il avait dans l'institut qu'il a quitté sont suspendus, et il est obligé, même en vertu de son vœu d'obéissance, d'obéir aux supérieurs et au maître des novices lui-même du nouvel institut. — S'il ne fait pas profession dans l'institut auquel il est passé, il doit revenir au premier, à moins que dans l'intervalle ses vœux n'aient expiré. Celui qui passe à un autre monastère du même ordre n'a pas à faire de noviciat ni à émettre une nouvelle profession. C. 633.

3° Un profès de vœux solennels, ou un profès de vœux simples perpétuels, qui change d'institut sans être délié de ses vœux, doit, après le noviciat, et sans qu'il y ait lieu de lui faire faire la profession temporaire prévue au c. 574, être admis à la profession solennelle ou à la profession simple perpétuelle, ou revenir au précédent institut. Le supérieur a cependant le droit de prolonger son épreuve, mais pas plus d'un an après l'achèvement du noviciat. C. 634.

4° A partir du jour, soit de son passage à un autre monastère du même institut, soit de sa nouvelle profession dans un autre institut, le religieux perd tous les droits et obligations du premier institut ou monastère, et acquiert les droits et obligations du second; l'ancien institut ou monastère garde les biens qui lui étaient acquis, mais pour la dot et ses fruits ainsi que pour les autres biens personnels du religieux, on se conforme au c. 551; quant au nouvel institut, il a droit pour le temps du noviciat à une juste rétribution, mais seulement dans les conditions prévues au c. 570. C. 635.

5° L'émission des vœux simples légitimement faits dans une congrégation religieuse annule par le fait même la solennité des vœux faits antérieurement, à moins d'une mention contraire expresse dans l'indult pontifical. C. 636.

II. LA SORTIE VOLONTAIRE DE L'INSTITUT. — Cette sortie volontaire de l'institut peut être *légitime* ou *illégitime*. Ayant parlé ailleurs (voir APOSTATS) de la sortie illégitime, nous ne parlerons ici que de la sortie légitime.

1° Le profès de vœux *temporaires* peut librement quitter son institut à l'expiration de ses vœux; et de même l'institut, pour des motifs justes et raisonnables, peut ne pas l'admettre à renouveler ses vœux temporaires ou à faire la profession perpétuelle. Le défaut de santé cependant n'est pas un motif suffisant à moins qu'il ne soit prouvé d'une manière certaine que le religieux l'a frauduleusement caché ou dissimulé avant sa profession. C. 637.

2° Dans les instituts de droit pontifical, le Saint-Siège seul peut accorder à un religieux la permission de quitter pour toujours ou pour un temps son institut. Dans les instituts de droit diocésain, l'Ordinaire du lieu peut également donner cette autorisation. La permission de quitter pour un temps son institut s'appelle indult d'exclaustration; celle de le quitter pour toujours s'appelle indult de sécularisation. C. 638.

a) Celui qui a obtenu du Saint-Siège un indult d'*exclaustration* reste lié par ses vœux et soumis aux autres obligations de sa profession qui sont compatibles avec son état. Il doit cependant quitter l'habit religieux. Pendant la durée de l'indult, il n'est ni électeur ni éligible, mais il jouit des privilèges purement spirituels de son institut, et est soumis, même en vertu de son vœu d'obéissance, non pas aux supérieurs de son institut, mais à leur place à l'Ordinaire du territoire où il demeure. C. 639.

b) Celui qui, après avoir obtenu un indult de *sécularisation*, quitte son institut, est vraiment détaché de son institut; il doit en quitter l'habit, et est assimilé aux séculiers pour la messe, les heures canoniques, l'usage et la dispensation des sacrements; il n'est pas lié par les vœux, n'est plus tenu en vertu de sa profession de réciter l'office, et n'est plus soumis à aucune des règles et constitutions de l'institut. S'il était dans les ordres sacrés, il garderait évidemment les obligations qui résultent de son ordination. Si plus tard un indult pontifical lui permet de revenir dans l'institut, il doit recommencer le noviciat et la profession, et son rang parmi les profès sera alors déterminé par la date de sa nouvelle profession. C. 640.

3° Si un religieux dans les ordres sacrés n'a pas perdu son diocèse (nous avons vu qu'il ne le perd que par la profession perpétuelle, c. 585), et qu'il quitte son institut — soit parce qu'il ne renouvelle pas ses vœux temporaires, soit parce qu'il a obtenu un indult de sécularisation — il doit revenir dans son diocèse, et son propre évêque est obligé de le recevoir. Si au contraire il a perdu son diocèse (par la profession perpétuelle), il ne peut pas, une fois en dehors de son institut, exercer les ordres sacrés jusqu'à ce qu'il ait trouvé un évêque qui veuille bien le recevoir, ou que le Saint-Siège y ait autrement pourvu. Cet évêque peut le recevoir de deux manières : ou purement et simplement, et dans ce cas le religieux est par le fait même incorporé audit diocèse; ou à l'essai pour trois ans, et dans ce cas l'évêque pourra prolonger le temps de l'essai, mais pas au delà d'un nouveau triennat. Une fois le temps d'essai terminé, le religieux est également par le fait même incorporé au diocèse, à moins qu'il n'ait été renvoyé en cours d'épreuve. C. 641.

4° Tout profès rentré dans le monde, bien qu'il puisse exercer les ordres sacrés dans les conditions qui viennent d'être déterminées, ne peut pas, sans un indult nouveau et spécial du Saint-Siège, avoir un bénéfice quelconque dans une basilique (majeure ou mineure) ou dans une cathédrale; ni un enseignement ou un office quelconque dans un séminaire (grand ou petit) ou collège destiné à l'éducation des clercs, ou dans une Université ou Institut ayant le privilège apostolique de conférer les grades académiques; ni un office ou emploi quelconque dans une curie épiscopale et dans une maison religieuse (d'hommes ou de femmes) même s'il s'agit de congrégations diocésaines. Cette prohibition s'applique aussi à ceux qui ayant émis des vœux temporaires, ou un serment de stabilité, ou certaines promesses particulières prévues dans leurs constitutions, en ont été dispensés, s'ils ont été liés pendant six années entières par ces vœux, serments ou promesses. C. 642.

5° Ceux qui sortent d'un institut après l'expiration de leurs vœux temporaires ou en vertu d'un indult de sécularisation, comme aussi ceux qui en sont renvoyés, ne peuvent rien réclamer en compensation des

services, quels qu'ils soient, rendus à l'institut. Si cependant il s'agit d'une religieuse qui a été reçue sans dot et qui ne dispose pas de biens personnels pour se suffire, l'institut est obligé en charité de lui donner le nécessaire pour qu'elle regagne d'une manière sûre et convenable son domicile, et de lui fournir de quoi vivre honnêtement pendant quelque temps. Ces secours seront équitablement déterminés d'un commun accord, ou en cas de conflit par l'Ordinaire du lieu. C. 643.

III. LE RENVOI DE L'INSTITUT. — Sont considérés comme légitimement renvoyés par le fait même : les religieux qui ont apostasié publiquement la foi catholique; le religieux qui a pris la fuite avec une femme (ou la religieuse avec un homme); ceux qui ont contracté ou tenté de contracter un mariage, ou même une union purement civile. Dans ces cas, il suffit que le supérieur majeur avec son chapitre ou conseil, conformément aux constitutions, déclare le fait. Il veillera à en recueillir les preuves pour les conserver dans les archives de la maison. C. 646.

1° *Renvoi des profès de vœux temporaires.* — 1. Quand il s'agit d'un profès de vœux temporaires, soit dans un ordre, soit dans une congrégation de droit pontifical, le renvoi est prononcé par le supérieur général de l'institut (ou par l'abbé du monastère indépendant) avec le consentement donné au scrutin secret de son conseil, ou, s'il s'agit de moniales, par l'Ordinaire du lieu (et aussi, si le monastère des moniales est soumis à des réguliers, par le supérieur régulier). Dans ce dernier cas, la supérieure du monastère doit au préalable faire un rapport écrit, signé aussi de ses conseillères, sur les causes du renvoi. Dans les congrégations de droit diocésain, c'est l'Ordinaire du lieu où se trouve la maison religieuse qui prononce le renvoi, mais il n'usera pas de son droit à l'insu ou contre la juste opposition des supérieurs.

2. Dans le renvoi desdits religieux, tous ceux dont nous venons de parler sont gravement obligés en conscience, d'observer les règles suivantes :

a) Les causes du renvoi doivent être graves. — Elles peuvent exister soit du côté du religieux, soit du côté de l'institut. Le manque d'esprit religieux, s'il est cause de scandale pour les autres, est une cause suffisante de renvoi, lorsqu'un avertissement réitéré joint à une pénitence salutaire n'a produit aucun effet. Par contre, le défaut de santé n'est pas une cause suffisante de renvoi, à moins qu'il ne soit établi d'une manière certaine qu'il a été frauduleusement caché ou dissimulé avant la profession.

b) Bien que le supérieur qui prononce le renvoi doive être certain de l'existence de ces causes, il n'est pas nécessaire que la preuve formelle en soit faite. Mais on doit toujours les faire connaître au religieux, en lui donnant toute liberté de répondre; ses réponses seront fidèlement soumises au supérieur qui prononce le renvoi.

c) Le religieux renvoyé peut recourir au Saint-Siège et le renvoi n'a aucun effet juridique tant que le recours est pendant. Pour les religieuses renvoyées, on observera en outre le c. 643 expliqué plus haut. C. 647.

3. Le religieux renvoyé suivant ces règles est par le fait même relevé de tous ses vœux religieux, mais il reste soumis, s'il est dans les ordres sacrés, aux obligations propres à ces ordres. Les canons 641 et 642 expliqués plus haut lui sont applicables. S'il est clerc tonsuré ou minoré, il est réduit par le fait même à l'état laïque. C. 648.

2° *Renvoi des profès de vœux perpétuels.* — Le Code étudie la procédure du renvoi, et les effets du renvoi.

1. La *procédure.* Elle n'est pas la même dans les instituts de clercs exempts, et dans les autres. Dans les instituts de clercs exempts, il faut un véritable procès judiciaire dont le Code précise les règles (c. 654-668). Dans les autres instituts (instituts de clercs non exempts, ou instituts laïques) la procédure est plus simple. Elle n'est pas absolument la même pour les religieux (c. 649, 650) et pour les religieuses (c. 651, 652). Inutile d'entrer ici dans le détail.

2. Les *effets du renvoi. a*) Le profès de vœux perpétuels renvoyé de son institut reste lié par ses vœux religieux, à moins que les constitutions de l'institut ou un indult du Saint-Siège n'en décident autrement.

b) S'il s'agit d'un clerc *tonsuré ou minoré*, il est réduit par le fait même à l'état laïque. C. 669.

c) Le clerc dans les *ordres sacrés* qui a commis l'un des crimes entraînant *ipso facto* le renvoi (c. 646) ou qui a été renvoyé pour un délit que le droit commun punit de l'infamie de droit, ou de la déposition, ou de la dégradation, est privé pour toujours du droit de porter l'habit ecclésiastique. C. 670. S'il est renvoyé pour des délits moins graves que ceux dont il vient d'être question, il est *ipso facto* suspens, et le demeure jusqu'à ce qu'il ait reçu du Saint-Siège l'absolution. La Congrégation des Religieux, si elle le juge à propos, lui ordonnera de demeurer dans un diocèse déterminé, revêtu de l'habit du clergé séculier, et les motifs de son renvoi seront communiqués à l'Ordinaire. S'il n'obéit pas à cet ordre, l'institut n'est tenu à rien, et le religieux renvoyé est privé par le fait même du droit de porter l'habit ecclésiastique. L'Ordinaire du diocèse assigné comme demeure au religieux l'enverra dans une maison de pénitence, ou le confiera aux soins et à la vigilance d'un prêtre pieux et prudent. Si le religieux n'obéit pas, son institut n'est tenu à rien et ledit religieux est privé par le fait même du droit de porter l'habit ecclésiastique. L'institut, par l'intermédiaire de l'Ordinaire du lieu assigné comme demeure au religieux renvoyé, lui allouera les secours nécessaires à sa subsistance, à moins qu'il ne puisse autrement se suffire. Si le religieux renvoyé ne mène pas une vie digne d'un ecclésiastique, après un an (ou même avant, si l'Ordinaire en juge ainsi), il sera privé de son allocation, chassé de la maison de pénitence, et privé par l'Ordinaire lui-même du droit de porter l'habit ecclésiastique : cet Ordinaire en référera aussitôt au Saint-Siège et à l'institut religieux. Si au contraire la conduite de ce religieux a été telle qu'on puisse le regarder comme vraiment corrigé, l'Ordinaire recommandera au Saint-Siège sa demande d'absolution de la suspense encourue, et une fois cette absolution obtenue, lui permettra dans son diocèse, avec les précautions et les limites opportunes, la célébration de la messe, et même, s'il le juge prudent, un autre ministère qui lui procure des ressources suffisantes pour vivre : dans ce cas l'institut peut interrompre le versement de l'allocation. S'il s'agit d'un diacre ou d'un sous-diacre, on en référera au Saint-Siège. C. 671.

d) Le religieux renvoyé dont les vœux religieux demeurent, a l'obligation de revenir à son couvent; et si pendant trois ans il a donné des preuves de plein amendement, son institut est obligé de le recevoir. S'il y a de graves raisons qui s'opposent à l'accomplissement de ces obligations, soit du côté du religieux, soit du côté de l'institut, on soumettra l'affaire au jugement du Saint-Siège. Au contraire le religieux renvoyé dont les vœux religieux ne subsistent plus, reste sous la juridiction et la vigilance de l'évêque qui a bien voulu l'accueillir, sous la réserve du canon 642. Si aucun évêque ne l'a accueilli, l'affaire doit être déférée au Saint-Siège. C. 672.

VII. LÉGISLATION DES SOCIÉTÉS RELIGIEUSES. — 1° On appelle *sociétés religieuses* celles dont les membres, groupés sous l'autorité de supérieurs selon des

constitutions approuvées, vivent en commun comme des religieux, mais sans se lier par les trois vœux publics ordinaires (v. g. les Oratoriens, les Sulpiciens, les Pères Blancs, les Filles de la Charité). Ces sociétés ne sont pas à proprement parler des instituts religieux et leurs membres ne sont pas à proprement parler des religieux. Ces sociétés, comme les instituts religieux, peuvent être des sociétés de clercs ou des sociétés laïques, des sociétés de droit pontifical ou de droit diocésain. C. 673.

2° Les articles du Code concernant l'érection et la suppression des instituts, provinces et maisons religieuses, comme aussi (avec les adaptations opportunes) ceux qui concernent le gouvernement des religieux et l'administration des biens leur sont applicables. C. 674, 675. Tout ce qu'acquièrent leurs membres en vue de la société, appartient à la société, mais pour la conservation, l'acquisition, et l'administration des autres biens, on doit s'en tenir aux constitutions. C. 676. Les conditions d'admission dans ces sociétés sont aussi réglées par les constitutions, mais le canon 542 sur l'admission au noviciat leur est applicable. C. 677. En tout ce qui concerne l'organisation des études, la réception des saints ordres, les membres de ces sociétés sont soumis aux mêmes lois que les clercs séculiers, à moins qu'il n'y ait à ce sujet des prescriptions spéciales du Saint-Siège. C. 678.

3° En dehors des *obligations* spéciales déterminées dans les constitutions, les membres de ces sociétés sont soumis aux obligations communes des clercs, à moins que la nature même de l'obligation, ou le contexte, n'indiquent le contraire. De même, à moins de disposition contraire des constitutions, les canons 595-612 concernant les obligations des religieux leur sont applicables. Pour ce qui est de la clôture, ils l'observeront, sous la vigilance de l'Ordinaire du lieu, conformément à leurs constitutions. C. 679.

Les membres de ces sociétés, même les laïques, jouissent des *privilèges* des clercs (c. 119-123), et des autres privilèges directement accordés à la société, mais non pas (à moins d'indult spécial) des privilèges des religieux. C. 680.

4° Pour le passage à une autre société ou à un autre institut, pour la sortie volontaire de la société (même si elle est de droit pontifical), on se conformera (avec les adaptations opportunes) aux c. 632-635 et 645; pour le renvoi des membres, aux canons 646-672.

VIII. Sanctions pénales. — 1. Les religieux qui violent en matière notable la loi de la *vie commune*, telle qu'elle est prescrite dans leurs constitutions, doivent être sérieusement avertis et, s'ils ne s'amendent pas, punis même de la privation de voix active et passive, et, s'ils sont supérieurs, même de leur emploi. C. 2389.

2. Les supérieurs religieux recevant au noviciat un candidat qui ne remplit pas les conditions prescrites par le droit, ou sans les testimoniales requises, ou admettant à la profession un novice qui n'a pas les qualités voulues, doivent être punis, selon la gravité de la faute, même de la privation de leur office. C. 2411.

3. Les supérieures de religieuses même exemptes doivent être punies, selon la gravité de leur faute, par l'Ordinaire du lieu, même de la privation de leur office, si le cas le comporte : si elles ont l'audace de dépenser de quelque manière que ce soit, avant la mort de leurs religieuses, les dots qu'elles ont apportées; — si elles omettent d'avertir l'Ordinaire du lieu de l'admission prochaine d'une postulante au noviciat, ou d'une novice à la profession. C. 2412.

4. Les supérieures qui, après l'annonce officielle de la visite canonique, transfèrent dans une autre maison des religieuses, sans le consentement du visiteur; et de même, toutes les religieuses, supérieures ou non, qui, par elles-mêmes ou par d'autres, directement ou indirectement, amènent des religieuses à ne rien répondre aux questions du visiteur, ou à lui dissimuler de quelque manière que ce soit la vérité, ou à ne pas la lui exposer sincèrement, ou les molestent, sous quelque prétexte que ce soit, à cause des réponses qu'elles auraient faites au visiteur, doivent être déclarées par le visiteur inhabiles aux offices qui comportent le gouvernement d'autres religieuses, et privées de leur office si ce sont des supérieures. Les mêmes sanctions sont applicables aux mêmes délits dans les instituts d'hommes. C. 2431.

5. La supérieure qui ne respecterait pas la liberté accordée par le Code aux religieuses pour la confession doit être admonestée par l'Ordinaire du lieu, et même privée par lui de son office, en cas de récidive. Mais alors l'Ordinaire du lieu devra avertir aussitôt la Congrégation des Religieux. C. 2414.

6. D'autres peines sont portées contre ceux qui violent la loi de la clôture (voir plus haut), et contre ceux qui n'observent pas les lois relatives à l'ordination des religieux (voir Ordre).

F. Cimetier.

III. NOMENCLATURE DES INSTITUTS RELIGIEUX. — I. Ordres ou congrégations d'hommes. II. Ordres ou congrégations de femmes.

I. Ordres ou congrégations d'hommes. — La « vie religieuse » des hommes se divise en deux branches principales : les ordres religieux ou congrégations *religieuses* et les congrégations *ecclésiastiques*. Les membres des ordres religieux s'engagent par des vœux solennels à pratiquer, leur vie durant, les conseils évangéliques suivant une règle et des constitutions qui doivent être approuvées par l'Église. Les congrégations ecclésiastiques sont composées de prêtres et de frères lais qui ne font que des vœux simples ou ne prennent qu'un simple engagement de mener la vie commune, de se sanctifier et de travailler à une œuvre déterminée.

On peut classer toutes ces congrégations de religieux, de prêtres, de frères, de la façon suivante :

1. *Chanoines réguliers*. Vivant en commun, observant une règle; ce sont des clercs attachés à une église, cathédrale ou collégiale, où ils sont tenus de réciter l'office canonial.

2. *Moines*. Ces religieux vivent en commun en un même lieu sous l'autorité d'un abbé. Ils émettent des vœux et pratiquent des observances régulières. Ils ont un costume spécial, variant avec chaque ordre. Leur subsistance est assurée par un fonds commun.

3. *Mendiants*. Ils vivent en commun, mais ils se vouent à des œuvres de charité extérieure. Leur subsistance leur vient de la générosité des fidèles. Ils renoncent à toute propriété, même en commun. En raison de leur activité extérieure, certains de ces ordres ne récitent plus l'office canonial.

4. *Clercs réguliers*. Ils font des vœux solennels, vivent en commun, suivent une règle, mais s'adonnent presque complètement au saint ministère, à l'éducation de la jeunesse ou aux autres œuvres de miséricorde. Leur costume ressemble beaucoup à celui du clergé séculier.

5. *Congrégations ecclésiastiques*. Ajoutons à ce que nous en avons dit ci-dessus que ces religieux, tout en ayant une règle, vivent le plus souvent séparés les uns des autres, surtout dans les missions. Ils diffèrent des moines en ce qu'ils passent fréquemment d'une maison dans une autre.

6. *Instituts religieux*. Ils ressemblent aux congrégations ecclésiastiques, avec cette différence essentielle que les sujets ne sont pas prêtres et portent le titre

de frères. Les membres des congrégations et des instituts portent un costume analogue à celui des prêtres séculiers, avec quelques particularités dans la ceinture, le manteau ou le rabat. [On se rappelle que M. Cimetier donne à ce mot : *Institut religieux*, un sens beaucoup plus large.]

N. B. — A la suite des odieuses lois contre les congrégations (France, Mexique, Portugal, Chine, etc.) de nombreuses modifications, suppressions ou expatriations ont atteint les listes qui suivent. Nous les maintenons cependant telles quelles pour montrer combien fut admirable la floraison des œuvres de charité de nos religieux et religieuses.

Alexiens; voir *Cellites*.

Quand le mot auquel il est renvoyé est mis en *italique*, comme ici le mot *Cellites*, c'est dans la liste présente qu'on trouvera ledit mot, à sa place alphabétique.

Antonins; voir l'article spécial.

Quand il est renvoyé, comme ici, à « l'article spécial », c'est dans le Dictionnaire, à sa place alphabétique, qu'il faut chercher l'article qui porte le même nom; ici, par exemple, au mot ANTONINS, t. I, col. 300.

Assomptionnistes ou *Augustins de l'Assomption*; voir l'article spécial.

Augustins; voir l'article spécial.

Barnabites; voir l'article spécial.

Barthélemites (congrégation ecclésiastique). — Fondés par le vénérable Barthélemy Holzhauser († 1658). Ils ont pour objet la formation de prêtres séculiers vivant en commun. Ils procurent en outre un asile aux prêtres malades, infirmes, âgés. Leur règle ressemble à celle des Oratoriens. Leur costume est celui des prêtres séculiers. Ils exercent leur ministère en Allemagne, en Pologne, en Hongrie.

Basiliens; voir l'article spécial.

Bénédictins; voir l'article spécial.

Camaldules; voir l'article spécial.

Camilliens; voir l'article spécial.

Capucins; voir l'article FRANCISCAINS.

Quand le mot auquel il est renvoyé est mis en PETITES CAPITALES, comme ici le mot FRANCISCAINS, c'est dans le Dictionnaire, à sa place alphabétique, t. III, col. 385, qu'il faut chercher ce mot FRANCISCAINS.

Caracciolins ou *Clercs réguliers mineurs*. — Fondés par saint François Caracciolo († 1608, canonisé en 1807) et le vénérable A. Adorno (mort en 1591). Leur vie est mixte. Ils ont des œuvres de charité, des collèges, des maisons de récollection. Ils s'engagent par vœu à renoncer à toute dignité. Leur règle impose, outre les exercices communs, des exercices que chacun doit accomplir à tour de rôle : discipline, jeûne, adoration, oraison. Ils sont habillés comme les autres clercs réguliers, avec ces deux différences : manches larges et ceinture de cuir. Ils n'ont qu'une maison, avec une vingtaine de religieux.

Carmes; voir l'article spécial.

Cellites ou *Alexiens* (institut religieux). — Leur fondateur est inconnu. Ils se vouent aux soins des malades, des fous, des enfants incorrigibles, des pestiférés. Leur nom de *Cellites* leur vient de *cella*, cellule, lieu où ils soignaient les malades, ou bien du lieu où ils ensevelissaient leurs morts. On les nomma *Alexiens* plus tard lorsqu'ils prirent saint Alexis pour patron. Ils suivent la règle de saint Augustin, avec des constitutions spéciales. Costume : robe et scapulaire de serge noire, ceinture de cuir, col blanc. Ils portent une chape de serge noire pour les sorties en ville et les enterrements. Ils possèdent neuf maisons (en Belgique, Angleterre, Amérique).

Chanoines réguliers de diverses observances; voir l'article spécial.

Chartreux; voir l'article spécial.

Christian Brothers; voir *Frères chrétiens*.

Cisterciens; voir l'article spécial.

Clercs déchaussés; voir PASSIONNISTES.

Clercs de Saint-Viateur (inst. rel.). — Leur fondateur est le P. Louis Querbes († 1859). Ils se vouent aux fonctions variées de missionnaires, catéchistes, éducateurs, sacristains; ils possèdent 117 maisons (orphelinats, écoles, ateliers), avec 850 religieux dont 65 prêtres. Leur activité s'exerce au Missouri, dans l'Illinois et surtout au Canada.

Clercs réguliers des Écoles pies ou *Scolopes*. — Fondés par saint Joseph Calasanz († 1648, canonisé en 1767). Leur nom de *scolopes* vient de l'espagnol *scolapios*, en italien *scuolo pie*, en latin *scholæ piæ* (écoles pies). Par un quatrième vœu ils s'engagent à n'enseigner que les enfants pauvres. Ils ont des constitutions spéciales. 344 collèges; 4 454 religieux.

Clercs réguliers de la Mère de Dieu. — Le bienheureux Jean Léonardi († 1609) les fonda en 1574. Leur objet est l'enseignement des enfants pauvres. Leur règle est spéciale, toute basée sur l'obéissance. Leur costume est celui des jésuites. Ils possèdent 6 maisons, avec 30 religieux.

Clercs réguliers mineurs; voir *Caracciolins*.

Clercs réguliers de Notre-Sauveur (congrég. eccl.). — Fondés en Lorraine au XVI^e^ siècle sous le nom de chanoines réguliers. Saint Pierre Fourier († 1640, canonisé en 1897) les réforma. En 1851, le P. Vautrot reconstitua l'ordre sous le titre de Clercs réguliers.

Compagnie de Marie; voir MARIE (INSTITUTS DE).

Concettini; voir *Frères Hospitaliers de l'Immaculée Conception*.

Congrégation de Jésus et de Marie; voir EUDISTES.

Congrégation des Sacrés-Cœurs de Jésus et de Marie; voir CŒUR (INSTITUTS DU SACRÉ-).

Congrégation de Saint-Paul; voir BARNABITES.

Congrégation du Très-Saint-Rédempteur; voir RÉDEMPTORISTES.

Croisiers; voir CHANOINES RÉGULIERS.

Doctrinaires; voir *Pères de la Doctrine chrétienne*.

Dominicains; voir l'article spécial.

Ermites de Saint-Augustin; voir AUGUSTINS.

Ermites de Saint-Jérôme; voir *Hiéronymites*.

Eudistes; voir l'article spécial.

Fils de la Charité. — Fondés à Paris, en 1918, pour les paroisses et les œuvres populaires. Prêtres et frères.

Fils de Marie Immaculée; voir *Pères de Chavagnes*.

Fils de Sainte-Marie Immaculée à Rome (congr. eccl.). — Fondés par don Joseph Frassinetti, de Gênes († 1868). Se vouent à la formation du clergé et à l'éducation de la jeunesse. Règle spéciale. 6 maisons (une à Rome, une à Gênes).

Fils du Sacré-Cœur de Jésus à Vérone; voir CŒUR (INSTITUTS DU SACRÉ-).

Fils de la Sainte-Famille (congrég. eccl.). — Fondés en Espagne en 1864. La maison mère est à Barcelone; la procure à Rome.

Franciscains; voir l'article spécial.

Frati Bigi; voir *Frères gris*.

Frères de la Charité; voir *Frères gris*.

Frères de la Charité de Gand (inst. rel.) — Fondés par le chanoine P.-J. Triest († 1836). Se vouent aux enfants pauvres, aux sourds-muets, aux aliénés, aux aveugles, aux vieillards. Règle spéciale. Environ 50 maisons (dont 17 pour aliénés), en Belgique, en Angleterre, au Congo, au Canada.

Frères chrétiens ou *Christian Brothers* (institut religieux). — Leur fondateur est Ed.-Ignace Rice, laïque irlandais († 1844). 200 maisons (en Irlande, Angleterre, Australie, Indes).

Frères de la Doctrine chrétienne de Strasbourg (inst. rel.). — Fondés en 1820 à Matzenheim. Leur but est de former des organistes et des instituteurs chrétiens. 3 maisons.

Frères des Écoles chrétiennes; voir l'article spécial.

Frères gris ou *Frati Bigi* ou *Frères de la Charité* (inst. rel.). — Fondés par le vénérable Ludovic de Casoria, frère mineur († 1885). Ont pour but de racheter et d'élever des enfants africains. Leur règle ressemble à celle des tertiaires franciscains. Ils s'appellent *Gris* (ou *Bigi*) parce qu'ils portent une tunique de couleur cendrée. Environ 12 maisons et 90 religieux.

Frères Hospitaliers de l'Immaculée-Conception ou *Concettini* (inst. rel.). — Fondés par Fr.-Cypr. Pezzini († 1861) et Fr. L. M. Monti († 1900). Se dévouent dans les hôpitaux. Règle spéciale. Environ 13 maisons et 80 religieux.

Frères Hospitaliers de Saint-Jean de Dieu; voir l'article spécial (Jean de Dieu).

Frères de l'Instruction chrétienne de La Mennais ou de *Ploërmel* (inst. rel.). — Fondés par le vénérable Jean-Marie de La Mennais († 1860). Ils ont pour but les écoles populaires. Règle spéciale. Comme costume : une lévite noire; un crucifix est suspendu à leur cou; un manteau court.

Frères de l'Instruction chrétienne de Saint-Gabriel (inst. rel.). — Leur fondateur est le bienheureux L.-M. Grignion de Montfort († 1716, béatifié en 1885). Ils s'appelaient à l'origine Frères du Saint-Esprit. Gabriel Deshayes († 1841) leur donna une vie nouvelle et ils changèrent leur nom en celui qu'ils portent aujourd'hui. Règle spéciale. Soutane et manteau de laine noire; rabat bleu bordé de blanc.

Frères de l'Instruction chrétienne dits *du Sacré-Cœur;* voir Cœur (Instituts du Sacré-).

Frères de N.-D. de la Miséricorde (inst. rel.). — Fondés par Mgr Scheppers, chanoine de Malines († 1877). Se consacrent aux écoles, aux pensionnats de jeunes gens, aux orphelins. Règle spéciale. Environ 25 maisons, avec 310 religieux.

Frères de la Présentation (voir *Frères Chrétiens*). — Fondés par Edm.-Ignace Rice en 1802. En 1889 toutes les maisons de l'institut furent réunies sous un seul supérieur général (Irlande). Ils possèdent 17 collèges en Irlande, 4 en Angleterre, 6 au Canada.

Frères du Saint-Esprit; voir *Frères de l'Instruction chrétienne de Saint-Gabriel.*

Frères de Saint-Jean de Dieu de Gand (inst. rel.). — Fondés par le chanoine P.-J. Triest. Distincts de l'ordre dont ils portent le nom, ils en suivent la règle. Peu nombreux.

Frères de Saint-Jérôme-Émilien; voir *Hiéronymites.*

Frères de Saint-Patrice (inst. rel.). — Fondés par Mgr Delany, en Irlande († 1814). Société analogue à celle des Frères Chrétiens. Règle spéciale. 15 maisons, en Irlande, 11 en Autriche, 5 aux Indes.

Frères de Saint-Vincent de Paul (congr. eccl.). Fondés par J.-L. Le Prévost († 1874) pour desservir des maisons d'œuvres, des patronages ouvriers. Règle spéciale. Environ 250 religieux.

Frères Mineurs; voir Franciscains.

Frères Prêcheurs; voir Dominicains.

Hiéronymites ou *Ermites de Saint-Jérôme* (mendiants). — Se divisent en trois ordres : 1° *Ceux d'Espagne*, fondés par Ferdinand de Guadalajara († 1402). Règle de saint Augustin. Costume : tunique de drap blanc, scapulaire brun ou cendré, capuce et manteau cendrés, ceinture de cuir; lorsqu'ils sortent de leur ermitage ils revêtent une chape noire traînante. — 2° *Ceux de Pise*, fondés par le bienheureux Gambacorti de Pise († 1435). Règle des Augustins. Ils portent une robe et capuce cendrés, une ceinture de cuir, un bonnet carré; dans leurs sorties ils mettent une chape plissée par le haut, avec collet assez élevé. — 3° *Ceux de Lombardie*, fondés par Loup d'Olmédo († 1433). Règle de saint Augustin aggravée. Leur costume ressemble à celui des précédents, avec une coule analogue à celle des bénédictins.

Hiéronymites ou *Frères de Saint-Jérôme-Émilien* (inst. rel.). — Fondés par Mgr Delebecque, évêque de Gand, en 1839, pour donner des soins aux orphelins, aux vieillards, aux aliénés. N'ont rien de commun avec les *Ermites de Saint-Jérôme* ni avec les *Somasques.*

Institut de la Charité; voir *Rosminiens.*

Institut de Saint-François-Xavier; voir *Missions étrangères de Parme.*

Jean (*Œuvre des Frères et Sœurs de Saint-*). — Fondée par le prince Ghika. Eucharistique et apostolique. Maison mère à Auberive (Haute-Marne).

Jésuites; voir l'article spécial.

Joséphites de Mexico ou *Missionnaires de Saint-Joseph* (congr. eccl.). — Fondés par le R. P. Joseph-Marie Villaseca († 1910). Règle spéciale. Environ 10 maisons et 80 religieux.

Lazaristes; voir l'article spécial.

Liguoriens; voir Rédemptoristes.

Marianistes; voir Marie (Instituts de),

Mariens (congr. eccl.). — Fondés par le vénérable Papezynski († 1701). Règle spéciale. 6 maisons, 3 résidences; 94 religieux (prêtres et frères).

Maristes; voir Marie (Instituts de).

Méchitaristes; voir Bénédictins.

Mercédaires; voir l'article spécial.

Minimes; voir l'article spécial.

Ministres des infirmes; voir Camilliens.

Missions africaines de Lyon (congr. eccl.); voir l'article spécial (Missions étrangères).

Missions étrangères de Milan (congr. eccl.). — Fondées par Mgr Ramazzotti († 1861). Règle spéciale. Environ 80 maisons.

Missions étrangères de Mill-Hill ou *Société de Saint-Joseph* (congr. eccl.). — Fondées par le cardinal Vaughan († 1903). Règle spéciale. Maisons ou stations en Hollande, en Belgique, au Tyrol, à Madras, à la Nouvelle-Zélande, en Afrique, aux Antilles. 230 prêtres environ.

Missions étrangères de Paris; voir l'article spécial.

Missions étrangères de Parme ou *Institut de Saint-François-Xavier* (congr. eccl.). — Analogues aux précédentes.

Missions étrangères des Saints-Pierre et Paul à Rome (congr. eccl.). — Fondées par Mgr Avanzini († 1874). Environ 50 missions.

Missionnaires du Cœur-Immaculé de Marie ou *de Scheut-lès-Bruxelles* (congr. eccl.). — Fondés par l'abbé Verbiest († 1868). Règle spéciale. Environ 650 religieux et 80 coadjuteurs.

Missionnaires ou *Fils du Cœur-Immaculé de Marie* (congr. eccl.). — Fondés par Mgr Claret († 1870). Règle spéciale. Environ 150 maisons, 3 000 religieux (Mexique et Chili).

Missionnaires de la Croix-Blanche (congr. eccl.). — Fondés par l'abbé Impekoven († 1918) et Paul Metzger. Prêtres et laïques ayant pour but d'étendre le règne social et eucharistique de J.-C. en pays catholiques. Cet institut n'est encore qu'en formation (1925).

Missionnaires de l'Immaculée-Conception de Lourdes (congr. eccl.). — Avant la Révolution cet institut était celui des Prêtres de N.-D. de Garaison. Disparus à la Révolution. Relevés en 1836. Règle spéciale.

Missionnaires de Mariann-Hill (congr. rel.). — Fondés par le P. Fleischer, formaient corps avec les Trappistes jusqu'en 1913. Champ d'apostolat : Afrique centrale. 50 prêtres missionnaires avec un Abbé.

Missionnaires de N.-D. d'Afrique ou *Pères Blancs;* voir l'article spécial (Missions étrangères).

Missionnaires du Précieux-Sang (congr. eccl.). — Fondés par le bienheureux Gaspard del Bufalo

(† 1837, béatifié en 1904). But : Missions et culte du Précieux Sang. Règle spéciale. Environ 70 maisons avec 500 religieux.

Missionnaires du Sacré-Cœur de Jésus d'Issoudun; voir Cœur (Instituts du Sacré-).

Missionnaires de Saint-Charles (congr. eccl.). — Fondés par Mgr Scalabrini. Leur objet est de protéger les émigrés italiens dans le Nouveau Monde. Règle spéciale. 44 maisons aux États-Unis, au Canada, au Brésil, avec 80 prêtres et 10 frères.

Missionnaires de Saint-François de Sales d'Annecy (congr. eccl.). — Fondés par l'abbé Mermier. Règle spéciale. Environ 150 religieux.

Missionnaires de Saint-Joseph; voir *Joséphites de Mexico.*

Missionnaires de la Sainte-Famille (congr. eccl.). — Fondés par le P. Berthier, missionnaire de la Salette († 1908). Objet : vocations apostoliques tardives.

Missionnaires de la Salette (congr. eccl.). — Fondés par Mgr de Bruillard († 1860), en 1852, après l'apparition de la sainte Vierge à la Salette. Règle spéciale. Environ 25 maisons et 170 religieux.

Oblats de Marie-Immaculée; voir l'article spécial.

Oblats du Sacré-Cœur de Jésus ou *Pères de Saint-Edme de Pontigny;* voir Cœur (Instituts du Sacré-).

Oblats de Saint-Charles (congr. eccl.). — Fondés par Martinelli, collaborateur de saint Charles Borromée. Ne prononcent pas de vœux. Se dévouent aux séminaires, aux retraites fermées, au ministère sacerdotal.

Oblats de Saint-François de Sales de Troyes (congr. eccl.). — Fondés par Louis Brisson († 1908). Règle spéciale. Ont des missions et des collèges en Europe, en Amérique et en Afrique.

Oblats de Saint-Joseph (congr. eccl.). — Fondés par Mgr Marello. En formation (1925).

Oblats de la Vierge Marie de Pignerol (congr. eccl.). — Fondés par Pie Bruno Lanteri († 1830). Maison mère transférée à Nice.

Olivétains; voir Bénédictins.

Oratoriens; vor l'article spécial.

Ordre de la Pénitence de Jésus Nazaréen; voir *Scalzetti.*

Ouvriers diocésains du Sacré-Cœur (congr. eccl.). — Fondés par don Manuel Domingo y Sol († 1909). Environ 25 séminaires, 100 prêtres.

Pallottins; voir *Pieuse Société des Missions.*

Passionnistes; voir l'article spécial.

Paul (*Compagnie de Saint*). — Fondée à Milan, en 1920, par le P. Rossi sous les auspices du cardinal Ferrari. Apostolat. moderne.

Paulistes ou *Prêtres-Missionnaires de l'Apôtre saint Paul* (congr. eccl.). — Fondés par le P. Hecker, détachés en 1858 de la congrégation du Très-Saint-Rédempteur. Ont pour but la conversion des non-catholiques et la presse. Leur règle est celle des Rédemptoristes. Environ 65 membres.

Pères Blancs; voir *Missionnaires de N.-D. d'Afrique* (art. Missions étrangères).

Pères de Chavagnes ou *Fils de Marie Immaculée* (congr. eccl.). — Fondateur : le vénérable L.-M. Baudouin († 1835). Se consacrent au saint ministère, à l'éducation de la jeunesse, aux missions; par un quatrième vœu ils s'engagent à faire connaître et aimer Jésus-Christ et la sainte Vierge. Leur règle est analogue à celle que saint Charles Borromée avait écrite pour les oblats de Saint-Ambroise fondés par lui à Milan. Leur costume est celui du clergé séculier. 6 maisons, 110 membres environ.

Pères de la Doctrine chrétienne ou *Doctrinaires* (congr. eccl.). — Fondés par le vénérable César de Bus († 1607). Branche italienne formée en 1805 après la disparition de l'ordre lors de la Révolution. Leur but est d'enseigner la doctrine chrétienne. Règle spéciale. Ils portent l'habit des prêtres séculiers, avec un petit collet blanc. 100 religieux environ.

Petits Frères de Marie; voir Marie (Instituts de).

Piaristes; voir *Scolopes.*

Picpuciens; voir Cœur (Instituts du Sacré-).

Pieuse Société des Missions ou *Pallottins* (congr. eccl.). — Fondés par le vénérable V. Pallotti pour évangéliser les pauvres et diriger les hôpitaux. Règle spéciale. Environ 58 maisons, 600 religieux.

Pieuse Société de Saint-Joseph (congr. eccl.). — Fondés par Léonard Murialdo († 1900) pour l'éducation chrétienne de la jeunesse (Italie, Équateur, Brésil).

Pieuse Société de Saint-François de Sales; voir Salésiens.

Pieux Ouvriers de Naples (congr. eccl.). — Fondés par le vénérable Caraffa († 1633). Ne font pas de vœux. Règle sévère, office de nuit, grande pauvreté. Pour costume, une tunique et un manteau noir, avec un cordon de laine noire pour ceinture. 3 maisons (Rome et Naples), 15 religieux.

Pieux ouvriers de Saint-Joseph Calasanz (congr. eccl.). — Fondés par P. Schwartz en 1889. But : toutes les œuvres de charité, surtout l'apostolat populaire. Règle des Piaristes ou Scolopes. Collèges à Vienne et en Syrie.

Prémontrés; voir Chanoines réguliers.

Prêtres de Cottolengo (congr. eccl.). — Fondés par le bienheureux Cottolengo, béatifié en 1917. En formation (1925).

Prêtres de la Miséricorde (congr. eccl.). — Fondés par J.-B. Rauzan († 1847). Maisons en Belgique, à Rome, à New-York.

Prêtres de la Mission; voir Lazaristes

Prêtres Missionnaires de l'Apôtre saint Paul; voir *Paulistes.*

Prêtres de N.-D. de Sion; voir l'article spécial (Sion).

Prêtres du S.-C. de Jésus de Bétharram; voir Cœur (Instituts du Sacré-).

Prêtres du S.-C. de Jésus de Saint-Quentin; voir Cœur (Instituts du Sacré-).

Prêtres de Saint-Basile; voir Basiliens.

Prêtres du Saint-Esprit et du Cœur Immaculé de Marie; voir article spécial (Saint-Esprit).

Prêtres de Sainte-Marie de Tinchebray (congr. eccl.). — Fondés par Charles Duguey († 1877). Se dévouent à l'éducation et aux missions (France et étranger, surtout Ouest canadien). C'est à eux que Rome a confié l'Association de N.-D. de la bonne Mort.

Prêtres des Saints-Stigmates ou *Stimmattini* (congr. eccl.). — Fondés par Bertoni, prêtre de Vérone (1816).

Prêtres du Très-Saint-Sacrement (congr. eccl.); voir l'article spécial (Saint-Sacrement).

Rédemptoristes; voir l'article spécial.

Résurrectionnistes (congr. eccl.) — Fondés par Pierre Semenenko, prêtre († 1850), pour enseigner et évangéliser les Polonais. 15 maisons, 110 prêtres, 60 frères.

Rosminiens ou *Institut de la Charité* (congr. eccl.). — Fondés par Antoine Rosmini-Serbati († 1855). Environ 25 maisons, 300 religieux.

Saint-Sauveur du Latran; voir Chanoines réguliers.

Salésiens; voir l'article spécial.

Salvatoriens; voir *Société du Divin Sauveur.*

Scalzetti ou *Ordre de la Pénitence de Jésus Nazaréen.* — Fondés par Varella Lorada († 1769). Environ 7 maisons (1922).

Scolopes; voir *Clercs réguliers des Écoles pies.*

Servites de la Charité (congr. eccl.). — Fondés en 1886 à Côme par Don Guanella. Prêtres et frères. Recueillent les enfants et les vieillards abandonnés.

Servites de Marie; voir l'article spécial.

Société du Divin Sauveur ou *Salvatoriens* (congr. eccl.). — Fondée par le P. Jordan († 1918). 23 maisons (Mission à Assan), 68 stations; 440 religieux, dont 187 prêtres.

Société de Saint-Joseph; voir *Missions étrangères de Mill-Hill.*

Société du Verbe Divin ou *des Missionnaires de Steyl* (congr. eccl.). — Fondée par le P. Arnold Janssen (Hollande). Missions en Afrique, en Amérique, en Chine; 570 prêtres, 800 frères.

Somasques (clercs rég.). — Fondés par saint Jérôme-Émilien († 1537, canonisé en 1767). Prêtres et frères se consacrant à l'éducation des orphelins, aux collèges, aux séminaires. Environ 17 maisons et 140 religieux. Leur nom vient de Somascha (Lombardie) où ils s'établirent. (N'ont rien de commun avec les *Hiéronymites.*)

Sulpiciens; voir l'article spécial.

Théatins (clercs rég.). — Fondés par saint Gaétan de Thiène († 1547, canonisé en 1671). Leur but est de rappeler le clergé à une vie édifiante et d'amener les fidèles à la pratique de la vertu. 7 couvents, 110 religieux. Ils portent le costume des prêtres séculiers, mais avec des bas blancs. Leur nom vient de Théate (ou Chieti) dont l'évêque Carafa (plus tard Paul IV) fut un des premiers collaborateurs de Gaétan.

Tiers ordre régulier de Saint-François d'Assise. — Restauré, en 1864 à Albi. Missionnaires en France et à l'étranger. Règle de saint François mitigée. Habit gris cendré.

Trappistes; voir Cisterciens.

Trinitaires; voir l'article spécial.

Xavériens (Frères). — Fondés par Jacques Ryken (Frère François-Xavier) († 1871). Hollandais catholique. Se dévouent à l'enseignement. Il n'y a pas de prêtres parmi eux. Aux trois vœux simples ils ajoutent, au bout de cinq ans, le vœu de stabilité. Maisons en Belgique, Angleterre, États-Unis.

II. Ordres ou congrégations de femmes. — Leurs règles peuvent se rattacher à quatre principales: règles de saint Basile, saint Augustin, saint Benoît, saint François d'Assise.

Les religieuses *contemplatives* s'adonnent surtout à la prière, à la méditation, à la récitation de l'office et à l'adoration du Saint-Sacrement. Les *actives* sont hospitalières, enseignantes, missionnaires, etc. Les *mixtes* ou *semi-contemplatives* se vouent aux œuvres de charité et d'éducation tout en récitant aussi l'office.

N. B. — Nous rappelons ce qui a été dit plus haut : les lois contre les congrégations ont modifié, supprimé ou chassé de France bon nombre des congrégations mentionnées ci-après.

Adoration perpétuelle (Congrégation de l') (semi-contemplatives). — Fondées en 1851 par le P. Faller (Alsace). Adoration et éducation. 8 maisons dans les diocèses d'Alsace-Lorraine, Valence, Dijon, Besançon. Costume des Bénédictines.

Adoration perpétuelle (Sœurs de l') (contempl.). Fondées en 1659 par Léquien. Religieuses réparatrices.

Adoration réparatrice (Institut de l') (contempl.). — Fondées en 1848 par Théodelinde Dubouché (Sœur Thérèse du Cœur de Jésus). Maisons à Paris (rue d'Ulm, 36), à Châlons-sur-Marne, à Lyon, à Londres, à Liverpool, à Saint-Dizier, etc.

Agnès (Sœurs de Sainte-) (actives). — Fondées en 1645 par veuve Jeanne Biscot. Orphelinats, écoles, ouvroirs, catéchisme.

Agonie (Sœurs de Charité de la Sainte-) (mixtes). — Fondées en 1863, à Valfleury, par le prêtre Nicolle. Honorer le mystère de Gethsémani; pratiquer les œuvres de charité.

Aignan (Sœurs de Saint-) (actives). — Fondées par Mgr Dupanloup. Leur but est de former des religieuses hospitalières ou enseignantes. Environ 40 maisons et 160 religieuses.

Alexis (Sœurs de Saint-) ou *Hospitalières de Saint-Alexis* ou *Sœurs de la Médaille* (actives). — Fondées en 1657 par Marie de Petiot et Hélène Mercier. Service des pauvres à l'hôpital; orphelins; patronages.

André (Sœurs de Saint-) ou *Filles de la Croix* (actives). — Fondées en 1642 par Mme de Villeneuve (Marie Luillier). A pour but de former des institutrices pour les enfants des campagnes.

Ange gardien (Sœurs de l') (actives). — Fondées en 1839 par l'abbé Ormières, Gabriel Deshayes et Mlle Roillet. Se dévouent aux malades pauvres à domicile, aux salles d'asile, ouvroirs, écoles.

Angéliques de Saint-Paul; voir *Guastellines.*

Anges (Sœurs de N.-D. des); voir *Notre-Dame des Anges.*

Anne (Filles de Sainte-) (actives). — Fondées en 1829 par Mlle A. d'Imbert et Mgr Jacoupy, à Feugarolles (Agen). Écoles, malades, vieillards.

Anne de la Providence (Sœurs de Sainte-) (actives). — Fondées en 1707 par Jeanne de la Noue. Se vouent à l'enseignement et aux soins des malades.

Annonciade (Ordre de l'); voir *Ordre de la Vierge Marie.*

Annonciade céleste (Ordre de l') (contempl.). — Fondées en 1604 par la bienheureuse Victoire Fornari et le P. Zanoni. Leur but est l'action de grâce pour le mystère de l'Incarnation; elles se dévouent comme converses, tourières, choristes.

Assomption (Oblates de l') (actives). — Fondées en 1867 par le P. d'Alzon, elles se consacrent à l'enseignement et aux malades.

Assomption (Petites Sœurs de l'); voir *Pernettes.*

Assomption (Sœurs de l') ou *Dames de l'Assomption* (mixtes). — Fondées en 1839 par Eugénie Milleret (mère Marie-Eugénie). Elles récitent le grand office et s'adonnent à l'enseignement. Fondations en France (Auteuil, Sedan, Nîmes), Italie, Espagne, Amérique.

Assomption (Religieuses de Sainte-Marie de l') (mixtes). — Fondées en 1825 par le P. Chiron à Saint-Martin l'Inférieur. Maison mère à Clermont (Ardèche). Adoration; malades.

Assomption de Notre-Dame (Religieuses de l') (contempl.). — Fondées en 1626 par Barbe Martille et cardinal Roma. Elles travaillent à amener les veuves à la vie religieuse cloîtrée.

Assomption de la sainte Vierge (Sœurs de l') (actives). — Fondées en 1853 par le révérend Herper, elles se consacrent à l'enseignement.

Augustines (Communautés indépendantes d') (actives). — Fondées en 1691 par l'abbé Cretey à Barenton; en 1843, à Coutances; en 1846, à Béziers. Soin gratuit des enfants, des vieillards, des malades pauvres.

Augustines de Bruges (actives). — Fondées en 1841 par le chanoine Maes. Vouées au soin des aliénés.

Augustines de Cambrai (actives). — Fondées en 1245. Soins aux malades.

Augustines hospitalières de Troyes (Sœurs) (actives). Fondées au XII[e] siècle. Malades; pension pour dames infirmes ou âgées.

Augustines de l'hôtel-Dieu de Paris (actives). — Fondées au milieu du VII[e] siècle par l'évêque saint Landry. Soins aux malades. Hôpitaux de N.-D. de Bon-Secours, Boucicaut, Debrousse, et maisons d'Épinay-sur-Seine et Cognacq-Jay.

Augustines de Meaux (Sœurs) (actives). — Fondées au XIII[e] siècle. Hôpitaux, hospices, maisons de santé; ouvroirs, orphelinats, patronages pour jeunes filles.

Augustines du Précieux-Sang d'Arras (actives). —

Fondées en 1255. Hôpitaux, écoles, pensionnats, orphelinats, crèches.

Augustines de la récollection (mixtes). — Fondées en 1600 par la vénérable Marianne de Saint-Joseph et le P. Antonillez. Contemplation, adoration, travail. En Espagne 6 couvents.

Augustines du Saint-Cœur de Marie (Sœurs) (mixtes). — Fondées en 1827, à Paris, par Victoire Letellier (mère Marie de Sainte-Angèle). Adoration; malades; pensions pour dames infirmes ou âgées; orphelinats, patronages, dispensaires.

Auxiliaires des religieuses de Saint-Augustin (Petites sœurs) (actives). — Elles secondent les Hospitalières augustines. Avant la Révolution, elles étaient « les Sœurs de la Chambre ». Leur formation (ou résurrection) est toute récente.

Auxiliatrices des Ames du Purgatoire (contempl.). — Fondées en 1856 par Eugénie Smet (Marie de la Providence). Elles récitent chaque jour le grand office des morts; font le vœu héroïque en faveur des âmes du purgatoire; se vouent aussi à l'apostolat.

Aveugles de Saint-Paul (Congrégation des Sœurs). — Fondées en 1852 par Anne Bergunion (mère Saint-Paul), le P. Chable et l'abbé Juge. Se dévouent aux aveugles pour leur rendre possible la vie religieuse et l'éducation des autres aveugles. Il y a dans leurs œuvres deux sœurs voyantes pour une aveugle.

Baptistines; voir *Jean-Baptiste (Ermites de Saint-).*

Béates; voir *Dames de l'Instruction de l'Enfant-Jésus au Puy.*

Bénédictines; voir Bénédictins.

Bernardines Adoratrices du Saint-Sacrement ou *Cisterciennes de Port-Royal* (contempl.). — Fondées en 1204 par Mathilde de Montmorency et l'évêque Odon de Sully; à Port-Royal. Prière, adoration, office canonial.

Bernardines d'Esquermes (Religieuses) (mixtes). — Fondées en 1799 à Esquermes (Lille) par trois cisterciennes. Enseignement.

Bernardines réformées (semi-contempl.). — Fondées en 1622 à Rumilly par Blanche de Ballon. Règle cistercienne mitigée.

Bernardines ou *Cisterciennes de Saint-Paul-aux-Bois* (contempl.). — Fondées en 1804 à Nesles (puis à Saint-Paul-au-Bois) par des religieuses de la Croix (voir l'article spécial : Cisterciens).

Besançon (Sœurs Hospitalières de) ou *Filles de N.-D. des Sept-Douleurs* (actives). — Branche des Hospitalières de Beaune; date de 1667. Hôpitaux.

Bethléem (Sœurs de Notre-Dame de) ou *Tiers Ordre conventuel de N.-D. du Mont-Carmel* (actives). — Fondées en 1851, à Nantes, par l'abbé Bauduz. Orphelins, malades, infirmes.

Bienfaisance chrétienne (Sœurs de la) ou *du Pauvre Enfant-Jésus* (actives). — A Remiremont. Fondées en 1857 à Charmois-l'Orgueilleux par Mlle Bonnet. Orphelines, enfants abandonnées, vieillards pauvres ou sans famille.

Blanches (Sœurs); voir *Saint-Esprit (Filles du);* et *Missionnaires de N.-D. d'Afrique,* à l'art. Missions étrangères.

Bleues (Sœurs) de Vernon; voir *Jésus au Temple.*

Bon-Pasteur (Filles du) (actives). — Fondées en 1680 par Marie de Cyz et le curé de Saint-Sulpice. Donnent asile aux pénitentes.

Bon-Pasteur d'Angers (Sœurs du) (actives). — Fondées en 1829 par la vén. Euphrasie Pelletier. Se consacrent aux jeunes filles tombées et leur facilitent l'entrée dans la vie religieuse; orphelinats pour délaissées.

Bon-Pasteur de Dijon (Sœurs du) (actives). — Fondées en 1683 par la vén. Bénigne Joly. Ont pour but le relèvement des filles repenties.

Bon-Pasteur de Troyes (Religieuses du) (actives). — Fondées en 1700. Ouvroir, orphelinat, pour jeunes filles de mauvais caractère.

Bon-Samaritain (Sœurs du) ; voir *Samaritain.*

Bon-Sauveur (Sœurs du) (actives). — Fondées par Élisabeth de Surville, Anne Leroy et l'abbé de Creuilly à Saint-Lô en 1712 et à Caen en 1720. Se vouent aux aliénés, aux sourds-muets, aux malades sans ressources, à l'enseignement.

Bon-Secours (Sœurs de N.-D. de) (actives). — Fondées en 1805. Se vouent à la visite des malades et des pauvres et à l'enseignement.

Bon-Secours de N.-D. Auxiliatrice (Sœurs de) (actives). — Fondées en 1822 par Dame de Montale et Mgr de Quélen. Soignent gratuitement les malades à domicile.

Bon-Secours de Troyes (Sœurs du) (actives). — Fondées en 1840 par le chanoine Millet. Gardent les malades à domicile.

Brigittines (contempl.). — Fondées en 1346 par sainte Brigitte. En Finlande, en Russie, Angleterre, Bavière, Hollande, Rome, Mexique.

Brigittines de la Récollection (contempl.). — Fondées au xvie siècle par Marine Escobar.

Calvaire (Sœurs de N.-D. du) ou *Calvairiennes;* voir article spécial : Bénédictins.

Calvaire (Filles du); voir *Dames Brignoles.*

Camaldules (Religieuses) (contempl.). — Fondées au xie siècle par saint Romuald. Sous la juridiction de religieux.

Capucines; voir l'article spécial : Franciscains.

Carmélites; voir l'article spécial : Carmes.

Célestines (Dames) (actives). — Fondées en 1839. Malades, enseignement, fourneaux économiques.

Cénacle (Institut de N.-D. du); voir *Notre-Dame de la Retraite au Cénacle.*

Chanoinesses Hospitalières; voir *Filles-Dieu.*

Chanoinesses Norbertines (contempl.). — Fondées par saint Norbert au début du xiie siècle.

Charité de Cincinnati (Ohio).

Charité d'Halifax (Nouvelle-Écosse). Branche d'Emmetsburg.

Charité de Learvenworth (Kansas).

Charité au Mont-Saint-Vincent (New-York).

Charité de Nazareth (Kentucky).

Charité (Sœurs de) (actives). — Fondées en 1854 par Mgr Connolly et Honora Conway (mère Marie-Vincent).

Charité (Sœurs de la); voir *Pallottines.*

Charité (Sœurs de la) (actives). — Fondées en 1833 par Barthélemy Capitaneo.

Charité (Sœurs de N.-D. de) ou *du Refuge,* ou *de Saint-Michel* ou *Dames-Blanches* (actives). — Nombreuses branches en France. Éducation; préservation; refuge, etc.

Charité d'Annecy (Sœurs de la) (actives). — Fondées au xixe siècle par le vénér. Antide Thouret. Assistance aux voyageurs, orphelinats, hôpitaux, enseignement.

Charité de Bourges (Sœurs de la) (actives). — Fondées en 1662 par le vénér. Antoine Moreau, « le Père des Pauvres ». Se dévouent à toutes les œuvres de charité.

Charité chrétienne (Sœurs de la); voir *Filles de la B. V. Marie de l'Immaculée Conception.*

Charité et de l'instruction chrétienne de Nevers (Sœurs de la) (actives). — Fondées en 1691 par dom de Laveyne et sœur Scholastique Marchangy. Leur but est d'honorer le Sauveur souffrant et humilié et de se dévouer pour les enfants, les malades, les indigents.

Charité de Jésus et de Marie (Sœurs de la) (actives). — Fondées en 1803 par Joseph Triest, prêtre, « le

Vincent de Paul de la Belgique ». Malades et enseignement.

Charité Maternelle (Sœurs de la) (actives). — Fondées en 1805 par Pierre-Étienne Morlanne, à Metz. Malades, mères et enfants nouveau-nés; crèches.

Charité de Notre-Dame (Religieuses de la) (actives). — Fondées en 1624 par mère Françoise de la Croix. Se dévouent à certaines femmes malades.

Charité de Notre-Dame (Sœurs de la) (actives). — Fondées en 1682 par Perrine Brunet. Soignent les malades, instruisent les enfants de la campagne.

Charité de N.-D. de la Merci (Sœurs de) (actives). — Fondées en 1832 par révér. Zwijsen et Marie Leijsen. Secourent les vieillards, les orphelins; enseignement.

Charité de la Providence (Sœurs de la) (actives). — Fondées en 1806 par l'abbé Dujarrié. Prisons, malades, enseignement, bureaux de bienfaisance.

Charité de la Providence (Sœurs de la); voir *Filles de la Charité, Servantes des Pauvres.*

Charité du Refuge (Notre-Dame de) (actives). — Fondées en 1641 par saint Eudes, à Caen. Recueillent des jeunes filles dévoyées, pour les ramener à Dieu; pensionnats.

Charité du Sacré-Cœur de Jésus (Filles de la) (actives). — Fondées en 1823 par Rose Giet (sœur Marie) et l'abbé Catroux. Malades; écoles gratuites.

Charité des saints Cœurs de Jésus et de Marie (Sœurs de la) (actives). — Fondées vers 1830. Se dévouent aux malades des hôpitaux et à l'enseignement.

Charité de Saint-Charles de Nancy (Religieuses de la); voir *Charles de Nancy.*

Charité de Sainte-Élisabeth (actives). — Fondées en 1859 par mère Marie-Xavier Mehegan. Se consacrent aux pauvres, aux malades et à l'enseignement à tous ses degrés.

Charité de Saint-Louis (Dames de la); voir *Louis (Dames de la Charité de Saint-).*

Charité de Saint-Louis (Sœurs de la) (actives). — Fondées en 1803 par Mgr de Pancemont et Mme Molé (mère Saint-Louis). Se vouent à l'éducation des filles pauvres.

Charité de Sainte-Marie (Sœurs de la); voir *Filles de la Charité de Sainte-Marie.*

Charité de la Sainte-Vierge (Sœurs de la) (actives). — Fondées en 1831. Éducation.

Charité de Saint-Vincent de Paul (Filles de la); voir l'article spécial : Charité (Filles de la).

Charité de Strasbourg (Sœurs de la) (actives). — Issues de la Comm. des Sœurs de Saint-Paul de Chartres. Fondées en 1734 par Mgr de Rohan-Soubise.

Charité du Verbe-Incarné de Villeurbanne (Sœurs de la) (actives). — Fondées en 1886 par mère Angélique, du monastère du Verbe-Incarné de Lyon. Maladies nerveuses et mentales; vieillards; écoles, salles d'asile, refuges, orphelinats.

Charles à Angers (Sœurs de Saint-) (actives). — Fondées en 1714 par Jallot. Enseignement et hôpitaux.

Charles de Nancy (Religieuses de la Charité de Saint-) (actives). — Fondées en 1651 par Joseph Chauvenet et Barbe Thouvenin. Dévouées aux malades pauvres (dans les hôpitaux, hospices, orphelinats).

Charles (Sœurs des Écoles-Chrétiennes de Saint-) (actives). — Fondées en 1685 par l'abbé Démia. Enseignement aux enfants pauvres, hôpitaux (aliénés, malades, vieillards).

Charles (Sœurs de la miséricorde de Saint-); voir *Miséricorde.*

Charriotes ou *Hospitalières d'Arras (Sœurs);* voir *Franciscaines de Calais.*

Chartreuses (Religieuses); voir Chartreux.

Cinq Plaies de Notre-Seigneur (Chanoinesses régulières des); voir l'article spécial : Chanoines réguliers. Fondées en 1860 à Lyon par Colomb de Gast. Mixtes : prière, louange divine; éducation.

Cisterciennes (Religieuses) ou *Trappistines;* voir l'article spécial : Cisterciens.

Clarisses ou *Pauvres Clarisses* ou *Ordre de Sainte-Claire;* voir l'article spécial : Franciscains.

Cloîtrées Franciscaines de l'Immaculée-Conception (contempl.). — Fondées en 1836 par l'abbé Fouchet et Mme de Perrochet. Hôpitaux; récitent le grand office.

Cœur (Dames du Sacré-). — Fondées au lendemain de la Révolution, par M.-S. Barat (voir ce mot), pour l'éducation des jeunes filles de la Société. Pensionnats nombreux et florissants en France et à l'étranger.

Cœur de Jésus (Filles du) (contempl.). — Fondées en 1872 par demoiselle Deluil Marteny (sœur Marie de Jésus). Réparation.

Cœur agonisant de Jésus (Religieuses du) (contempl.). — Fondées en 1859 par le P. Lyonnard et mère Marie-Madeleine. Grand office, prières pour les agonisants.

Cœur de Jésus agonisant (Sœurs du) (contempl.). — Fondation récente. Analogues aux précédentes.

Cœur (Congrégations du Sacré-). — Se dévouent aux Missions en portant le costume des femmes de la région qu'elles habitent; viennent en aide aux missionnaires.

Cœur de Jésus (Servantes du Sacré-) (mixtes). — Fondées en 1866 par le P. Braun. Adoration du Saint-Sacrement; dévouement aux malades.

Cœur de Jésus (Sœurs du Sacré-) (actives). — A Saint-Aubin-Jouxte-Boulleng (fondées en 1818 par sœur Saint-Joseph); à Valence-d'Albigeois (en 1830); à Coutances (en 1852). Hôpitaux, malades à domicile, écoles.

Cœur de Jésus (Sœurs Missionnaires du Sacré-) (actives). — Fondées en 1880 par mère Fr.-Xav. Cabrini. Aide aux émigrants italiens.

Cœurs de Jésus et de Marie (Sœurs ou *Filles des Sacrés-* ou *Saints-)* (actives). — Fondées à Louvencourt (au XVIIIe siècle); à Tours (en 1805); à Paramé (en 1846); à Recoubeau (en 1851). Enseignement; malades.

Cœur de Marie Vierge-Immaculée (Congrégation du Sacré-) (actives). — Fondées en 1849 par l'abbé Gailhac et Apollonie Pellissier (mère Saint-Jean). Enseignement, malades, orphelins, retraites.

Cœur de Marie (Filles du Saint et Immaculé) (actives). — Fondées en 1833 par Jeanne et Marie Maichain. Hôpitaux, enseignement.

Cœur de Marie (Filles ou *Sœurs du Saint et Immaculé* (actives). — Missions.

Cœur de Marie (Servantes du Saint ou *du Très Pur-)* (actives). — Fondées en 1860 par le P. Delaplace et Marie Moisan. Hôpitaux, visite des malades; enseignement; orphelinats, patronages.

Cœur de Marie (Sœurs du Saint-) (actives). Fondées en 1842 par Mgr Menjaud et Ctesse Clara de Gondrecourt. Se dévouent aux jeunes filles de la classe industrielle.

Cœur de Marie (Sœurs Minimes du) (actives). — Fondées en 1844 par Mlle Chauchard. Enfants délaissés de la campagne.

Cœur Immaculé de Marie (Filles du) ou *Petites Sœurs de l'Ouvrier* (actives). — Fondées en 1880 par le P. Sambin à Grenoble. Se vouent au service et à l'apostolat de la classe ouvrière (usines, ouvroirs, familles, crèches, patronages, maisons de famille, etc.).

Cœur Immaculé de Marie (Religieuses du), à Blon (Calvados) (actives). — Fondées en 1842 par la comtesse de Saint-Léonard (mère du Saint-Cœur de Marie).

Cœur Immaculé de Marie (Sœurs ou *Servantes du)* (actives). — Fondées au XVIIe siècle à Rennes; à

Saint-Loup en 1835; à Québec en 1859 (asile pour les pénitentes, d'où leur autre nom de « sœurs du Bon-Pasteur de Québec); à Monroë en 1845 par le P. Gilet et Thérèse Maxis de Baltimore (mère Thérèse) (orphelinats et éducation à tous les degrés).

Compagnie de Notre-Dame ou *Sœurs de Notre-Dame* (actives). — Fondées en 1606 par Bienh. Jeanne de Lestonnac. Enseignement sur le modèle des jésuites.

Compassion (Filles de la); voir *Servantes du Seigneur.*

Compassion (Sœurs de Notre-Dame de la) (actives). — Fondées en 1843, à Marseille, par le P. Barthès. Écoles, pensions de dames; œuvre des servantes.

Compassion (Sœurs Servites de la) (actives). — Fondées en 1854 par l'abbé Thiriet et sœur Thérèse Minet. Malades, invalides indigents.

Compassion de la Sainte-Vierge (Religieuses de la) (actives). — Fondées en 1824 par Mme Gaborit (sœur Marie de la Compassion). Malades; enseignement.

Compassion de la Sainte-Vierge (Sœurs Gardes-malades de la) (actives). — Fondées à Rouen en 1844 par Mgr Blanquart. Soin des malades pauvres ou riches.

Conceptionnistes ou *Ordre de la Conception de Notre-Dame* (contempl.). — Fondées en 1489 par Bienh. Béatrix de Silva. Office franciscain; petit office de la Conception.

Cottolengo (Le) ou *Filles de la Divine Bergère* (actives). — Fondées au XIX^e^ siècle par le vénér. Joseph Cottolengo, « le Vincent de Paul italien ». Font le catéchisme aux ignorants de tout âge.

Croix (Dames de la) (actives). — Fondées en 1660 par M. Maillard et Mlle Rousseau. Instruisent les jeunes converties.

Croix (Filles de la) ou *Sœurs de Saint-André;* voir *Filles de la Croix.*

Croix (Filles de la) (actives). — Fondées en 1642 par Mme de Villeneuve. Formation d'institutrices pour les campagnes.

Croix (Filles de la) (actives). — Fondées en 1841, par le curé belge Chabeis. Enseignement; refuges pour repenties; malades à domicile.

Croix (Sœurs de la) (actives). — Fondées en 1836. Assurent le service dans les presbytères et les communautés.

Croix (Sœurs de N.-D. de la) (actives). — Fondées en 1832 par le curé Buisson et Mlle de Murinais. Chorales et converses.

Croix (Sœurs de la Sainte-) (actives). — Fondées à Saint-Germain-Laprade au XIX^e^ siècle; à Strasbourg en 1833; à Ingenbohle en 1850. Éducation; malades (voir aussi ci-après).

Croix (Sœurs de la Sainte-) ou *Marianistes* (actives). — Fondées en 1841 par l'abbé Moreau. Assurent le service dans les établissements des Pères de Sainte-Croix et dans les missions étrangères.

Croix et Passion de N.-S. (Religieuses de la Sainte-); voir PASSIONNISTES.

Dames de l'Assomption; voir *Assomption (Sœurs de l').*

Dames Blanches; voir *Charité (Sœurs de N.-D. de).*

Dames Brignoles ou *Filles du Calvaire* (actives). — Fondées en 1619 par veuve Bracelli et Miss Brignoles. Pas de vœux. Soins aux femmes dans les hôpitaux et aux filles abandonnées.

Dames de Caen; voir *Providence d'Évreux.*

Dames de la Croix; voir *Croix (Dames de la).*

Dames de l'instruction de l'Enfant-Jésus, au Puy (actives). — Fondées en 1668. Enseignement; orphelins; malades. Plusieurs branches en dérivent : *Les Sœurs de la Doctrine chrétienne* ou *de la Sainte Enfance* à Digne; *Les Sœurs de l'Enfant-Jésus* à Claveizolles (elles ont essaimé à Reims, Soissons, Neufchâtel, Saint-Sorlin); *Les Sœurs de l'instruction chrétienne de l'Enfant-Jésus* à Aurillac.

Dames de Marie; voir *Joseph (Sœurs de Saint-) en Belgique.*

Dames de la Mère de Dieu; voir *Mère de Dieu (Congrégation de la).*

Dames de Nazareth; voir *Nazareth (Congrégation de)* et *Nazareth (Dames de).*

Dames du Sacré-Cœur; voir *Cœur...*

Dames de Sainte-Clotilde (actives). — Fondées en 1821 par le P. Rauzan et Mlle Desfontaines (sœur Marie-Sainte-Clotilde). Enseignement, orphelinats.

Dames de Saint-Louis; voir *Louis (Dames de Saint-).*

Dames de Sainte-Marie d'Angers; voir *Filles de la charité de Sainte-Marie.*

Dames de Saint-Maur ou *Sœur de l'instruction charitable de l'Enfant-Jésus* (actives). — Fondées en 1666 par le P. Barré et Mme de Maillefer. Forment des maîtresses pour écoles gratuites.

Délivrande (Religieuses de N.-D. de la) (actives). — Fondées en 1831 par le P. Saulet et Mlle d'Osseville (sœur Sainte-Marie). Éducation des filles pauvres.

Divin Sauveur (Filles ou *Sœurs du)* (actives). — Fondées en 1857 à Vienne (Autriche), branche des Sœurs de Niederbronn; à Rome en 1888.

Divine Charité (Filles de la) (actives). — Fondées en 1868 par Francisca Lechner. Placement des jeunes filles cherchant un emploi.

Divine Charité (Sœurs de la); voir *Charité d'Annecy.*

Divine Providence (Société de la) (actives). — Fondées en 1842 par Ed. Micheleis.

Divine Providence (Sœurs de la) (actives). — Fondées en Lorraine en 1762 (voir *Providence de Portieux*); à Reims en 1850; à Austin, Castroville, San Antonio en 1868. Patronages, hospices, écoles.

Divine Providence (Sœurs de la) (actives). — Fondées en Alsace en 1783; à Mayence en 1851. Éducation; malades.

Divine Providence de Saint-André (Sœurs de la) (actives). — Fondées en 1806.

Doctrine chrétienne de Nancy (Sœurs de la) ou *Vatelottes* (actives). — Fondées en 1700 par l'abbé Vatelot. Sur ce modèle, d'autres fondations s'érigent à Bordeaux en 1814; à Digne au XIX^e^ siècle; à Meyrueis en 1837; à Ceilhes en 1833; à Château-Salins, etc.

Dominicaines du Grand Ordre; voir l'article spécial : DOMINICAINS.

Dominicaines de l'Enfant-Jésus (Petites-Sœurs) ou *Gardes-malades des pauvres* (actives); voir l'article spécial : DOMINICAINS.

Dominicaines de la Présentation de Tours (Sœurs de la Charité); voir l'article spécial : DOMINICAINS.

Dominicaines du Tiers Ordre régulier; voir l'article spécial : DOMINICAINS.

Écoles chrétiennes (Sœurs des) (actives). — En Autriche. De fondation récente.

Écoles chrétiennes de l'Enfant-Jésus (Sœurs des); voir *Dames de Saint-Maur.*

Écoles chrétiennes (Sœurs des) ou *de la Sainte-Enfance)* (actives). — Fondées en 1843. Malades; enseignement.

Écoles chrétiennes de la Miséricorde (Sœurs des) (actives). — Fondées en 1802 par sainte Madeleine Postel (sœur Marie-Madeleine). Enseignement; hospitalières.

Éducation chrétienne (Religieuses de l') (actives). — Fondées en 1817 par l'abbé Lafosse.

Élisabeth (Franciscaines de Sainte-) (contempl.). — Fondées en 1604 par mère Françoise de Récy; réformées par le P. Mussart. Récitent l'office canonial.

Élisabeth (Religieuses de Sainte-) (mixtes). — Fondées en 1225; sainte Élisabeth de Hongrie est la patronne du tiers ordre séculier.

Enfance de Jésus et de Marie (Sœurs de l') (actives). — Fondées en 1838. Enseignement; soin des malades.

Enfance de Notre-Seigneur (Filles de l') (actives). — Fondées en 1661 par le chanoine de Ciron, à Toulouse. Instruction des nouvelles catholiques.

Enfance de Marie (Sœurs de la Sainte-) (actives). — Fondées en 1820 par le chanoine Daunot; à Nancy. Malades pauvres et enfants indigents.

Enfant-Jésus à Lille (Filles de l') (actives). — Fondées en 1824 par l'abbé Détrez; à Lille. Enseignement et soin des pauvres.

Enfant-Jésus (Filles de l') (mixtes). — Fondées en 1673 par Anne Moroni de Lucques et P. Berlintani; à Rome. Prière; préparation des jeunes filles à la première communion.

Enfant-Jésus (Société du Saint-) (mixte). — Fondée en 1846 à Derby, par Cornelia Connelly. Enseignement à tous les degrés.

Enfant-Jésus (Sœurs de l') (actives). — Fondées à Reims en 1670, à Soissons en 1714, à Neufchâtel en 1834, à Saint-Sorlin en 1847. Enseignement; enfants délaissés, sourdes-muettes, idiotes.

Enfant-Jésus (Sœurs du Pauvre); voir *Bienfaisance chrétienne.*

Ernemont (Sœurs d') (actives). — Fondées en 1618 à Ernemont (près Rouen) par Mgr Colbert. Enseignantes; soin des malades.

Espérance (Sœurs de l') (actives). — Fondées en 1836 par l'abbé Noailles à Bordeaux. Gardes-malades à domicile. Font partie des « Sœurs de la Sainte-Famille de Bordeaux ». (Voir *Famille de Bordeaux...*)

Famille (Sœurs ou *Religieuses de la Sainte-)* (actives). — Forment plusieurs congrégations (Amiens, Séez, Villefranche-de-Rouergue, Lyon, Besançon, Bourg-Saint-Andéol). Instruction des enfants pauvres.

Famille (Sœurs de Sainte-Marie de la); voir *Sainte Marie.*

Famille de Bordeaux (Sœurs de la Sainte-) (actives). — Fondées en 1820 par l'abbé Noailles et sa sœur (mère Trinité). Comprend 7 confréries vouées aux diverses bonnes œuvres : Dames ou Sœurs de Lorette; Sœurs de Saint-Joseph; Sœurs de la Conception Immaculée; Sœurs de l'Espérance; Sœurs des Ouvrières chrétiennes; Sœurs agricoles; Solitaires ou Sœurs contemplatives. Elles ont pour avant-garde les *Dames de la Sainte-Famille*, tiers ordre pour les personnes restant dans le monde.

Famille de Nazareth (Sœurs de la Sainte-) (actives). Fondées à Plan (diocèse de Toulouse) en 1851 (enseignement), et à Rome en 1875 (mixtes).

Famille du Sacré-Cœur (Religieuses de la Sainte-) actives). —Fondées en 1889 au Puy par Mgr Fulbert-Petit. Apôtres du catéchisme.

Féliciennes ou *de Saint-Félix (Sœurs)* (mixtes). Fondées en 1854 à Varsovie par le P. Honorat et Sophie Truszkowska (sœur Marie-Angèle). Prière; service des pauvres.

Fidèles compagnes de Jésus (Sœurs) (actives). Fondées en 1820 à Amiens par Mad.-Vict. de Beugy. Enseignement gratuit pour enfants pauvres; pensionnats.

Filles de la B. V. Marie de l'Immaculée-Conception (actives). — Fondées en 1849 à Paderborn par mère Pauline de Mallinckrodt. Éducation; œuvres de charité.

Filles de la Charité; voir l'article spécial : CHARITÉ (FILLES DE LA).

Filles de la Charité du Sacré-Cœur de Jésus; voir *Charité (Filles de la).*

Filles de la Charité de Sainte-Marie (actives). Fondées en 1672 par Mgr Arnaud et au XIX^e^ siècle par Mgr Angebault, à Angers. Pas de vœux. Se dévouent aux infirmes.

Filles de la Charité, Servantes des Pauvres (actives). Fonpées à Montréal, en 1843, par Mgr Bourget et dame Gamelin. Soins aux malades.

Filles du Cœur de Jésus; voir *Cœur de Jésus (Filles du).*

Filles compagnes du Bon-Secours; voir BÉGUINES.

Filles de la Compassion; voir *Compassion (Filles de la).*

Filles de la Croix ou *Sœurs de Saint-André* (actives). — Fondées en 1804 à Molante (transfert à La Puye), par A.-H. Fournet et Émilie Bichier. Instruction des enfants pauvres des campagnes (voir aussi *André).*

Filles-Dieu ou *Chanoinesses Hospitalières* (actives) — Analogues aux Augustines de l'Hôtel-Dieu et à celles de Cambrai.

Filles de la Divine Bergère; voir (*Cottolengo).*

Filles de l'Enfant-Jésus à Lille; voir *Enfant-Jésus.*

Filles de Jésus de Kermaria (actives). — Fondées en 1809 par Léonardi à Vérone, puis à Kermaria (Vannes). Enseignement; soin des malades.

Filles de la Miséricorde; voir *Miséricorde (Filles de la).*

Filles de N.-D. des Sept-Douleurs; voir *Besançon (Relig. Hospit. de).*

Filles de la Passion ou *Franciscaines déchaussées* ou *Capucines;* voir FRANCISCAINS.

Filles de la Providence (actives). — Fondées en 1816 par le vénér. J.-M. de La Mennais, à Saint-Brieuc. Instruction gratuite; malades.

Filles du Sacré-Cœur; voir *Cœur (Congrégations du Sacré-).*

Filles des Sacrés-Cœurs de Jésus et de Marie; voir *Cœur (Filles* ou *Sœurs des Sacrés-Cœurs de Jésus et de Marie.*

Filles de la Sagesse; voir *Sagesse (Filles de la).*

Filles du Saint-Esprit ou *Sœurs Blanches;* voir *Saint-Esprit (Filles du).*

Filles du Saint et Immaculé Cœur de Marie; voir *Cœur de Marie (Filles du Saint et Immaculé).*

Filles de la Sainte-Vierge de la Retraite (mixtes). — Fondées en 1674 par Catherine de Francheville et le P. Huby, à Vannes. Retraites pour femmes.

Foi (Sœurs de la) (actives), à Haroué. — Fondées en 1874 par l'abbé Harmand. Ont pour but l'éducation chrétienne et professionnelle des jeunes filles par l'ensemble des travaux des champs.

Fontevristes ou *Sœurs de Sainte-Marie de Fontevrault* (actives). — Fondées en 1803 par le curé Alliot et Mmes Rosé; à Chemillé (Angers). Enseignement.

Franciscaines; voir FRANCISCAINS.

François-Régis (Sœurs de Saint-) (actives). — Fondées en 1830 par l'abbé Therme à Aubenas. Enseignement, malades, orphelins.

François de Sales (Filles de Saint-) (actives). — Fondées en 1873 par l'abbé Chaumont et Caroline Colchen, dame Carré de Malberg (mère Jeanne de Chantal); maison mère à Paris (rue de Bourgogne). Favorisent les intérêts spirituels des dames vivant dans le monde.

Gardes-malades de N.-D. Auxiliatrice (Sœurs), de Montpellier (actives). — Fondées en 1845 par l'abbé Soulas. Soin des malades à domicile.

Gardes-malades des Pauvres; voir l'article spécial : DOMINICAINS.

Geneviève (Filles de Sainte-); voir *Miramiones.*

Guastellines ou *Angéliques de Saint-Paul* (actives). Fondées en 1532 par Louise Torelli, à Milan. Malades; orphelines.

Hospitalier du Saint-Esprit (Ordre) (actif). — Fondé au XIII^e^ siècle à Poligny; se rattache au Grand-Ordre du Saint-Esprit fondé en 1175 par Gui de Montpellier. Hôpitaux, asiles; malades à domicile; pensionnats, écoles.

Hospitalières (Sœurs) (actives). — Fondées à Rouen en 1642; à Lyon, en 1820.

Hospitalières (Sœurs) (actives). — Nombreuses communautés indépendantes, attachées chacune, à

titre gracieux, à un seul hôpital : Corbie, Moreuil, Péronne, Soissons, Laon, Lorgues, Bayeux, Caen, Falaise, Vire, Tréguier, Laval, Chinon, La Charité-sur-Loire, Ronceux, Paray-le-Monial, Cuiseaux, Chagny, Mâcon, Beaune, Nuits, Nolay, Seurre, Losne, Arnay, Auxonne, Gray, Belfort, Reims, Pontarlier, etc.

Hospitalières de la Merci (Sœurs) (actives). — Fondées au XIIIe siècle. Ce sont des Sœurs ermites de Saint-Augustin. Office; soin des malades jour et nuit.

Hospitalières de N.-D. de Grâce (Sœurs) dites *de Saint-Thomas de Villeneuve* (actives). — Fondées à Aix en 1804 par Mgr de Cicé et Mme Pauline de Puiczon. Hôpitaux, hospices, asiles, orphelinats, ouvroirs, patronages, pensionnats.

Hospitalières espagnoles du Sacré-Cœur de Jésus (Sœurs) (actives). — Fondées en 1881 à Ciempozuelos (Madrid) par le P. Menni Figini. Soins aux femmes atteintes de maladies mentales ou nerveuses, aux fillettes percluses, scrofuleuses, rachitiques et aux orphelines dans l'indigence. (Espagne, France, Italie, Portugal, Angleterre.)

Hospitalières de Saint-Joseph (Religieuses) (actives). — Fondées en 1636 par Le Royer de la Dauversière et demoiselle Marie de la Ferre.

Hospitalières de Marie-Immaculée de Bourges (Sœurs) (actives). — Fondées en 1657.

Humilité de Marie (Sœurs de la sainte). — Fondées en 1855 par le curé Bégel et demoiselle Poitier (mère Marie-Madeleine); à Villa-Maria. Enseignement; malades.

Immaculée-Conception (Filles ou *Sœurs de l')* (actives). — A Gênes, Reggio, Rome. Missions.

Immaculée-Conception (Sœurs de l'); voir Famille de Bordeaux.

Immaculée-Conception (Sœurs de l') (actives). — Forment plusieurs congrégations vouées aux pèlerins, aux écoles, aux missions, adoration perpétuelle du Très Saint-Sacrement. Lourdes, Avignon, Castres, Galan, Saint-Méen, Buzançais, Nogent-le-Rotrou, Niort, La Haye-Mahéas; Belgique, Espagne, États-Unis.

Immaculée-Conception (Sœurs auxiliatrices de l') (actives). — Fondées en 1858 par l'abbé Largentière. Soulagement et délivrance des âmes du purgatoire par le moyen des œuvres de miséricorde.

Immaculée-Conception (Sœurs Servites de l') (actives). — Fondées en 1864, à Constantinople, par le prêtre géorgien Carisciarian pour l'éducation des enfants sans distinction de croyances.

Immaculée-Conception du Tiers Ordre franciscain (Sœurs de l') (actives). — A Clinton (Davenport) et à Olmutz. Fondation récente (1923).

Instruction charitable... (Sœurs de l'); voir Dames de Saint-Maur.

Instruction chrétienne (Sœurs de l'); voir Providence de Portieux (Sœurs de la).

Instruction chrétienne de Troyes (Sœurs de l') ou *Ursulines* (actives). — Fondées à Langres par Mgr Montmorin; rétablies à Troyes par Mgr de la Tour-du-Pin. Enseignement; malades.

Instruction de l'Enfant-Jésus (Sœurs de l') (actives). — Fondées en 1846 à Chauffailles. Écoles; malades.

Instruction de l'Enfant-Jésus au Puy (Dames ou *Demoiselles de l'); voir Dames de l'instruction...*

Intérieur de Jésus et de Marie (Sœurs de l') (actives). — Fondées en 1876, à Marseille. Enseignement.

Issoudun (Religieuses du Sacré-Cœur d') (actives). — Fondées en 1882 par J. Chevalier et Mme Hartzer (sœur Marie-Louise). Missions, apostolat, enseignement.

Jacques (Filles ou Sœurs de Saint-) (actives). — Fondées au XIXe siècle à Besançon. Hôpitaux.

Jacut (Sœurs du Sacré-Cœur de Saint-) (actives). — Fondées en 1816 par les abbés Barbé et Corvoisier, à Saint-Jacut (Vannes). Hôpitaux, écoles, missions, mais spécialement infirmeries de collèges.

Jean-Baptiste (Ermites de Saint-) ou *Baptistines* (contempl.). — Fondées en 1746, par Mlle Solimani et dom Olivieri à Moneglia (Italie). Pénitence; office de nuit.

Jean l'Évangéliste (Sœurs de Saint-) (mixtes). — A Évreux (1890). Se consacrent exclusivement au service des prêtres, par leurs œuvres spirituelles et matérielles (office divin, messe; orphelins à diriger vers le sacerdoce).

Jeanne-d'Arc (Sœurs de Sainte-) (semi-contempl.). — Fondées en 1915 par le P. Staub, à Bergerville (Canada). Expiation à l'intention des prêtres; maison de retraite pour prêtres; tenue des presbytères.

Jérôme (Religieuses de Saint-) (contempl.). — Fondées en 1426 par la vénér. Garcia, à Tolède. Clôture et observances sévères.

Jésus (Servantes de) (actives). — Hospice Saint-Louis, à Caen. Fondées en 1679 par le P. Le Valois et Mlle de Saint-Simon. Infirmes pauvres, vieillards de l'un et l'autre sexe; enfants assistés, jeunes filles orphelines.

Jésus au Temple (Sœurs gardes-malades de) ou *Sœurs bleues de Vernon* (actives). — Datent des Croisades. Rétablies, à Londres, par le cardinal Wiseman en 1860. Malades, enfants abandonnés. Maison à Vernon.

Jésus-Christ Bon Pasteur et de Marie-Immaculée (Institut de) (actives). — A Orléans, Rouen, Nantes. Fondé à Bourges en 1827 par la rév. mère Anjorrant. Ramener à Dieu les femmes égarées. L'œuvre adjacente des « Bleuettes » reçoit les petites filles pour les préserver.

Jésus-Marie (Sœurs de) (actives). — Fondées en 1818 par Mlle Thévenet et le P. Coindre, à Lyon. Petit office de la Vierge; éducation des jeunes filles. Maison mère à Rome.

Joseph (Sœurs de Saint-) ou *Joséphites* (actives). — Fondées en 1872, à Mexico. Écoles, hôpitaux, asiles.

Joseph (Sœurs de Saint-) (actives). — Fondées en 1833 à Abbeville. Écoles et asiles.

Joseph (Sœurs de Saint-) (actives). — Elles tirent leur origine de la maison de Saint-Joseph du Puy (voir plus loin). Congrégations indépendantes Satillieu (fondée en 1661), Saint-Félicien (1703), Le Cheylard (1750), Les Vans (1802), Aubenas (1822), Saint-Étienne de Lugdarès (1854), Ruoms (1856), Vanosc (1855), Villevocance (1860). Écoles et hôpitaux.

Joseph en Amérique (Sœurs Franciscaines de Saint-) (actives). — Fondées en 1901. Polonaises. Maison mère à Steven's Point.

Joseph d'Annecy (Sœurs de Saint-), — Fondées en 1650; branche de la Maison du Puy (voir plus loin).

Joseph de l'Apparition (Sœurs de Saint-) (actives). — Fondées en 1832 par Mlle de Vialar, le curé Mercier, à Gaillac; maison mère à Marseille. Écoles et diverses œuvres d'apostolat.

Joseph en Belgique (Sœurs de Saint-) ou *Dames de Marie* (actives). — Fondées en 1817 par van Crombuyghe à Alost; maison mère à Bruges. Écoles et pensionnats.

Joseph du Bon-Pasteur (Sœurs de Saint-) à Clermont (actives). — Fondées en 1666, par le chanoine Laborieux. Écoles gratuites pour les pauvres. (Se rattachent à Saint-Joseph du Puy.)

Joseph de Bordeaux (Sœurs de Saint-); voir Famille de Bordeaux.

Joseph à Bourg (Sœur de Saint-) (actives). — Fondées en 1824 par Mgr Devie et mère Saint-Benoît. Écoles. (Se rattachent à Saint-Joseph du Puy.)

Joseph de Chambéry (Sœurs de Saint-) (actives). — Fondées en 1812 par la mère Saint-Jean Fontbonne. Visite des malades, hospices, orphelinats, écoles gra-

tuites. (Se rattachent à Saint-Joseph du Puy.)

Joseph de Cluny (Sœurs de Saint-) (actives). — Fondées en 1807 par la vénér. Javouhey. Missions, malades, écoles.

Joseph en Espagne (Servantes de Saint-) (actives). — Fondées en 1874 par Mgr Luc y Garrica, à Salamanque.

Joseph de Gap (Sœurs de Saint-) (actives). — Fondées en 1837. Écoles et hôpitaux. (Se rattachent à Saint-Joseph du Puy.)

Joseph en Italie (Sœurs de Saint-) ;à Rome, à Turin (maison mère), à Florence *(Filles de Saint-Joseph Calasanz).*

Joseph de La Flèche (Sœurs Hospitalières de Saint-); voir *Hospitalières.*

Joseph de Lyon (Sœurs de Saint-) (actives). — Toutes les œuvres de charité corporelles.

Joseph de Montréal (Petites Filles de Saint-) (mixtes). — Fondées en 1857 par A. Mercier, sulpicien. Aide au clergé spirituellement et matériellement.

Joseph de Nazareth (Sœurs de Saint-) (actives). — Fondées en 1844 à Valenciennes. Écoles, patronages, ouvroirs, orphelinats.

Joseph de la Paix (Sœurs de Saint-) (actives). — Fondées en 1883 par Mgr Bagshawe et mère Gaffney, à Nottingham. Enseignement, orphelinats.

Joseph de la Présentation (Sœurs de Saint-) (actives). — Fondées en 1650; reconstituées à Verdun au XIX^e^ siècle. (Se rattachent à Saint-Joseph du Puy.)

Joseph-Providence (Sœurs de Saint-). — Fondées en 1658 par Mlle Mauriet à La Rochelle. Orphelinats.

Joseph du Puy (Sœurs de Saint-) (mixtes). — Fondées en 1650 par le P. Médaille et Mgr de Maupas au Puy. Écoles et hôpitaux. De cette maison sont sorties de nombreuses filiales en France, en Géorgie et en Floride.

Joseph au diocèse de Rodez (Sœurs de Saint-) (actives). — A Marcillac (fondées en 1682), Salles-la-Source (1816), Villecomtal (1824), Clairvaux (1824), Veyral (1845), Estaing (1875).

Joseph du Sacré-Cœur (Sœurs de Saint-) (actives). — A Sydney.

Joseph de Saint-Flour (Sœurs de Saint-) (actives). — Hôpitaux et écoles. (Se rattachent à Saint-Joseph du Puy.)

Joseph de Saint-Jean de Maurienne (Sœurs de Saint-) (actives). — Fondées en 1821. Œuvres de charité; missions.

Joseph de Saint-Vallier (Sœurs de Saint-) (actives). — Fondées en 1683 par Mgr de la Croix et sœurs Anne-Félix et Marie de Combes. Écoles et hôpitaux. (Se rattachent à Saint-Joseph du Puy.)

Joseph à Santiago du Chili (Filles de Saint-) (actives). — Constitution récente.

Joseph de Tarbes (Sœurs de Saint-) (actives). — Constitution récente.

Joseph de Tarentaise (Sœurs de Saint-). — Fondées en 1650. Écoles, hôpitaux, asiles, orphelinats; malades à domicile; missions. (Se rattachent à Saint-Joseph du Puy.)

Joseph de Toronto (Sœurs de Saint-) (actives). — Fondées en 1651. Œuvres de miséricorde de tous genres. (Se rattachent à Saint-Joseph du Puy.)

Joseph de l'Union (Sœurs de Saint-) (actives). — Fondées en 1739 à Conques; autres branches à Saint-Geniez (1818), Peyrusse (1827), Sainte-Colombe (1854), Saint-Pierre de Bessugouls (1880), La Vernhe (1842), Naves d'Aubrac (1842), Saint-Cyprien.

Longueil ou *des Saints-Noms de Jésus et de Marie (Sœurs de)* (actives). — Fondées en 1843 par l'abbé Brossard, à Longueil (Canada). Écoles pour filles de la campagne.

Lorette au pied de la Croix (Sœurs de); voir *Pieuse Société des Amies de Marie au pied de la croix.*

Louis (Dames de Saint-) (actives). — Fondées en 1841 par l'abbé Bautain, à Juilly. Éducation; visite des malades.

Louis (Dames ou *Sœurs de la Charité de Saint-),* (actives). — Fondées au XVIII^e^ siècle par Mmes de Malesherbes et de Molé, à Vannes. Enseignement; remplacer les anciennes congrégations détruites.

Louvencourt (Sœurs de); voir *Cœurs de Jésus et de Marie.*

Madelonnettes ou *Religieuses de l'ordre de la Madeleine* (contempl.). — Fondées en 1618 par le P. Molé, MM. de Montry et du Fresne, à Paris. Recueillir en clôture les filles repenties.

Marcellines (Sœurs) (actives). — Fondées à Milan en 1837. Enseignantes.

Marcoul (Sœurs de Saint-) (actives). — Fondées en 1650 au diocèse de Reims. Enfants malades; soin des paralytiques, scrofuleux, cancéreux.

Marianistes; voir *Croix (Sœurs de la Sainte-).*

Marie (Filles de). — Fondées en 1829 à Figuey (Espagne).

Marie (Filles de) (actives). — Nombreuses congrégations de ce nom dans les diocèses d'Agen, Auch, Saint-Brieuc, Séez. Éducation; sourdes-muettes; hôpitaux; aliénés; malades à domicile.

Marie (Institut de la B. V.) (actives). — Fondées en 1633 par Mary Ward, à Hammersmith près Londres. Éducation.

Marie (Servantes de) (Notre-Dame du Refuge) (actives). — Fondées en 1842 par le vénérable Cestac, vicaire à Bayonne. Orphelinats, maisons d'éducation, ouvroirs, patronages; ramener à Dieu les personnes égarées; asiles, crèches, hôpitaux.

Marie (Sœurs Servantes de) (actives). — Fondées à Paris en 1848 par Mlle Babé. Se dévouent aux personnes en service et aux ouvrières éloignées de leur famille.

Marie-Auxiliatrice (Filles de) (actives). — Fondées récemment au diocèse d'Acqui (Italie).

Marie-Auxiliatrice de Paris (Sœurs ou Religieuses de) (actives). — Fondées en 1854 à Paris. Asiles pour jeunes ouvrières; écoles, secours mutuels.

Marie-Auxiliatrice de Toulouse (Société de) (mixtes). — Fondées en 1854 par l'abbé de Soubiran et Mère Marie-Thérèse (Sophie de Soubiran), à Castelnaudary; maison mère à Toulouse. Carmélites vouées à l'adoration perpétuelle et à l'apostolat des jeunes filles.

Marie-Immaculée (Filles de) (actives). — A La Guadeloupe. Enseignement; service des domestiques.

Marie-Immaculée (Petites Servantes de) (actives). — Fondées en 1856 à Gaudechart (Oise), par l'abbé Labarre. Éducation et formation religieuse des enfants, apprentissage ménager et industriel; malades à domicile et dans les hôpitaux, etc.

Marie-Immaculée (Sœurs de) (actives). — Fondées à Marseille. Éducation; hôpitaux; aveugles et sourdes-muettes.

Marie-Immaculée (Sœurs de) (actives). — Fondées en 1657 à Bourges. Malades (hôpitaux et domicile), ouvroirs, asiles.

Marie-Joseph (Sœurs de); voir *Providence de la Pommeraye.*

Marie-Joseph (Sœurs des Prisons de) (actives). — Fondées en 1805 par Mlle Duplex, au Dorat. Se consacrent aux prisonnières ou libérées; maisons de préservation; ouvroirs.

Marie de Malines (Dames de); voir *Joseph en Belgique.*

Marie-Réparatrice (Société de) (mixte). — Fondée en 1854 par Émilie d'Oultremont (mère Marie de Jésus) et le P. Petit, à Paris; maison mère à Strasbourg. Réparation; apostolat.

Marie-Thérèse (Sœurs de) (actives) — Maisons mères à Limoges et à Lyon. Hospitalières et enseignantes.

Marie de Torfou (Filles de Sainte-) (actives). — Fondées en 1827 à Torfou (Angers). Écoles; salles d'asile.

Maristes (Sœurs) (actives).—Fondées au XIXe siècle, à Belley. Éducation.

Marthe (Filles ou Sœurs de Sainte-) (actives). — Nombreuses congrégations de ce nom en France : Angoulême (1645), Bagé-le-Châtel (1810), Beaujeu (1704), Belleville (Lyon) (1733), Chalon-sur-Saône (1810), Cluny (1810), Couches-les-Mines, Châtillon-sur-Chalaronne (1810), Charlieu (1259), Dommartin (Belley) (1833), Dijon (1628), Grasse (1831), Montmerle (1850), Pont-de-Vaux (1810), Pont-de-Veyle (1707), Périgueux (1800), Romans (1815), Tournus, Thoissey (1810), Villefranche (Lyon) (1666), etc. Service des malades; écoles.

Martin (Sœurs de Saint-) ou *Tiers Ordre du Carmel* (actives). — A Digne et à Bourgueil. Orphelines.

Maternité (Sœurs de la) ou *Sœurs de la Miséricorde à Montréal* (actives). Fondées en 1848 par Veuve Galipeau. Assistance aux femmes enceintes.

Maurice de Chartres (Sœurs de Saint-); voir *Paul de Chartres.*

Médaille (Sœurs de la); voir *Alexis.*

Merci (Sœurs de la); voir *Hospitalières.*

Merci (Religieuses de la) (actives). — Fondées en 1827 par Mgr Murray et Catherine Mac Auley à Dublin. Éducation; protection des femmes pauvres.

Mère de Dieu (Congrégation de la) (actives). — Fondée au XVIIe siècle par l'abbé Olier; restaurée, après la Révolution, par Marie de Lézeau, sous le nom de *Dames de la Mère de Dieu.*

Mère des Pauvres; voir *Providence (Filles de la divine).*

Michel (Sœurs de Saint-); voir *Charité (Sœurs de N.-D. de).*

Miramiones ou *Filles de Sainte-Geneviève* (actives). — Fondées en 1674 par dame de Miramion, à Paris. Recueillent les femmes dévoyées; instruisent les jeunes filles; soignent les malades.

Miséricorde (Filles de la) (actives). — Fondées en 1837 par Marie-Josèphe Rosello. Œuvres de miséricorde.

Miséricorde (Sœurs de la); voir *Écoles chrétiennes de la Miséricorde.*

Miséricorde (Sœurs de la); voir *Maternité.*

Miséricorde (Sœurs de la) de Laval (actives). — Fondées en 1818 par mère Thérèse et le P. Chanon. Recueillent les femmes coupables décidées à renoncer à leurs égarements.

Miséricorde (Sœurs de la) de Rouen (actives). — Fondées par l'abbé Lefebvre en 1818. Soin et éducation des orphelines; visite des pauvres à domicile.

Miséricorde (Sœurs de la) de Séez (actives). — Fondées par l'abbé Bazin en 1823. Assistance à domicile des malades pauvres, aider leurs familles.

Miséricorde du Bon Pasteur (Sœurs de N.-D. de) de Draguignan (actives). — Fondées en 1818 par Mlle Escalon. Soin des malades dans les hôpitaux et des enfants dans les orphelinats; maisons de retraite, ouvroirs, patronages, etc.

Miséricorde en France (Sœurs de la) (actives). — Nombreuses congrégations de ce nom en France : à Louviers (fondée en 1607), Isigny (1644), Tréguier (1654), Eu (1651), Lannion (1667), Château-Gontier (1674), Guingamp (1676), Gouarec (1676), Harcourt (1695), Bordeaux (1801), Moissac (1804), Billom (1806) Moncucq (1814), Séez (1823), Alençon (1825), Montaigut (1827), Toulouse (1828), Mortagne (1829), Vimoutiers (1830), Poitiers (1834), Vire (1834), Le Mans (1836), Blon (1842), Caen (1843), Kernisy (1869), Rouen, Dieppe, Rennes, Saint-Martin-des-Champs, Pont-l'Abbé, Auray, Malestroit, etc. (Voir aussi *Hospitalières.*)

Miséricorde de Jésus à Québec (Sœurs de la) (actives). — Fondées en 1692 par Mgr de Saint-Vallier. Recueillent les femmes repenties; soignent les aliénés; écoles.

Miséricorde à Luxembourg (Sœurs de la) (actives). — Fondation récente.

Miséricorde d'Olmutz (Sœurs de la) (actives). — Fondation récente.

Miséricorde de Saint-Charles (Sœurs de la) (actives). — Fondées à Prague.

Missionnaires de l'Immaculée-Conception. — Fondées en 1902 par l'abbé Bourassa, à Montréal (Notre-Dame-des-Neiges). Conversion des nations païennes; catéchistes et orphelinats dans les pays païens.

Missionnaires de Marie; voir FRANCISCAINS.

Missionnaires de N.-D. d'Afrique ou *Sœurs Blanches,* voir *Notre-Dame.*

Missionnaires de N.-D. du Sacré-Cœur à Issoudun; voir *Issoudun.*

Missionnaires du Saint-Esprit. — Fondées en 1921 par Mgr Le Roy. Pourvoient aux besoins des Missions des Pères du Saint-Esprit.

Missionnaires-Zélatrices; fondées à Rome.

Missions (Religieuses de Notre-Dame des). — Fondées en 1861 à Lyon. Écoles pour enfants pauvres; patronages pour jeunes filles; orphelinats; missions en Océanie.

Nativité de Notre-Seigneur (Religieuses de la) (actives). — Fondées en 1813 par le P. Enfantin et dame de Fransu à Crest; maison mère à Valence (Drôme). Éducation de la classe ouvrière.

Nativité de la Sainte-Vierge (Religieuses de la) (actives). — Fondées en 1818 par l'abbé Pourchon et Mlle Périer (sœur François de Sales). Éducation des jeunes filles pauvres.

Nazareth (Congrégation ou *Dames de)* (actives). — Fondées en 1822 par le P. Roger et Mlle Rollat à Montmirail. Écoles pour pauvres; pensionnats; associations pieuses.

Nazareth (Dames de) (actives). — Fondées en 1837 par l'abbé Olivier à Marseille. Recueillent les esclaves noires.

Niederbronn (Sœurs de); voir *Très-Saint-Sauveur (Congrégation des Sœurs du).*

Nom de Jésus (Sœurs du Saint-) (actives). — Plusieurs congrégations, indépendantes, portent ce nom : à Paris; à Loriol (fondées en 1825); à La Ciotat (1832). Enseignement; préservation de la jeune fille; malades des campagnes.

Noms de Jésus et de Marie (Sœurs des Saints-); voir *Longueil (Sœurs de).*

Norbertines (Chanoinesses); voir *Chanoinesses*

Notre-Dame (Chanoinesses régulières de Saint-Augustin de la Congrégation de) (actives). — Écoles, pensionnats.

Notre-Dame (Religieuses et Sœurs de) (actives). — Enseignantes et hospitalières.

Notre-Dame d'Afrique (Missionnaires de) (actives). — Maison mère à Saint-Charles de Kouba, près d'Alger. Écoles, orphelinats, malades, missions.

Notre-Dame des Anges (Sœurs de) (actives). — Fondées en 1837 à Puyperoux (enseignement); et à Paris (orphelinat Saint-Charles).

Notre-Dame des Anges (Sœurs de) (actives). — Fondées à Paris par l'abbé Bayle et Sœur Rosalie, en 1852. Orphelins, malades.

Notre-Dame de l'Assomption (Sœurs de) (actives). Fondées en 1825 à Clermont-Ferrand. Soin des aliénés.

Notre-Dame Auxiliatrice (Sœurs de Bon-Secours de) (actives). — Maison mère à Paris. Gardes-malades; orphelinats.

Notre-Dame Auxiliatrice (Sœurs de Bon-Secours de); voir *Bon-Secours.*

Notre-Dame-Auxiliatrice (Gardes-malades de); voir *Gardes-Malades.*

Notre-Dame de Bon-Secours (Sœurs de); voir *Bon-Secours.*

Notre-Dame du Calvaire (Sœurs de); voir *Calvaire.*

Notre-Dame de Charité (Sœurs de); voir *Charité.*

Notre-Dame de Clermont (Religieuses de) (actives). — Maison mère à Chamalières. Hospitalières et enseignantes.

Notre-Dame de la Compassion (Sœurs de); voir *Compassion.*

Notre-Dame de la Croix (Sœurs de) (actives). — Fondées en 1832 à Murinais. Éducation; visite des pauvres et des malades.

Notre-Dame de la Délivrande (Sœurs de); voir *Délivrande.*

Notre-Dame des Douleurs (Sœurs de) (actives). — Maison mère à Tarbes. Vieillards et pauvres incurables.

Notre-Dame de Bethléem (Sœurs de); voir *Bethléem.*

Notre-Dame de Fourvières (Sœurs de) (actives). — Fondées en 1732 à Usson. Enseignement, visite des pauvres, des malades; soin des vieillards.

Notre-Dame de la Retraite au Cénacle (Institut de). — Fondé en 1826 à La Louvesc par le P. Terme et Mlle Couderc. Prière, adoration du Très Saint-Sacrement; maison de retraite.

Notre-Dame de la Salette (Religieuses réparatrices de); voir *Salette.*

Notre-Dame de Lourdes (Religieuses de l'Immaculée-Conception de) (actives). — Adoration du Très Saint-Sacrement; pensionnaires; confection d'ornements d'église, fleurs artificielles, objets de piété, etc.

Notre-Dame de Grâce (Sœurs de); voir *Thomas de Villeneuve.*

Notre-Dame de la Merci (Sœurs de); voir *Hospitalières.*

Notre-Dame de la Miséricorde (Sœurs de); voir *Miséricorde de Laval.*

Notre-Dame de la Miséricorde du Bon-Pasteur (Sœurs de); voir *Miséricorde.*

Notre-Dame des Missions (Sœurs de); voir *Missions.*

Notre-Dame du Mont-Carmel (Sœurs de) ou *(Tiers Ordre régulier de)* (actives). — Fondées en 1686 par Mgr de Tessé, à Avranches. Enseignement; soin des malades.

Notre-Dame des Orphelins (Petites Sœurs de) (actives). — A Saint-Flour. Orphelinat agricole de garçons.

Notre-Dame de la Présentation (Sœurs de). — Fondées en 1818 à Manosque. Enseignantes cloîtrées.

Notre-Dame de la Providence (Sœurs de) (actives). - Fondées en 1829 à Blois. Orphelinats; écoles ménagères.

Notre-Dame du Refuge (Sœurs de) (actives). Maisons indépendantes à Carcassonne et Montpellier. Refuge pour les repenties.

Notre-Dame du Sacré-Cœur (Religieuses de); voir *Issoudun* et *Sacré-Cœur.*

Notre-Dame du Saint-Rosaire (Sœurs de) (actives). — Fondées en 1831 au Pont-de-Beauvoisin. Hospitalières et enseignantes.

Notre-Dame des Sept-Douleurs et de Sainte-Marthe (Sœurs de). — Maison mère à Amiens. Maisons de retraite pour personnes âgées ou infirmes; hospices.

Notre-Dame de Sion (Religieuses de); voir Sion.

Notre-Dame du Temple (Franciscaines de) (actives) - Fondées en 1858, au Dorat. Hospitalité aux ecclésiastiques malades.

Notre-Dame de la Treille (Sœurs de) (actives). - Maison mère à Lille. Hospitalières; soin des malades à domicile.

Notre-Dame des Victoires (Religieuses de) (actives). — Fondées en 1845 à Voiron; maison mère à Lyon. Pensionnats; orphelinats.

Oblates de l'Assomption (Sœurs); voir *Assomption.*

Oblates du Cœur de Jésus (Franciscaines) (actives). — Fondées en 1875 à La Gaubretière; maison mère à Nantes. Adoration du Saint-Sacrement; malades, pauvres, orphelins.

Oblates de Marie-Immaculée (Religieuses) (actives). — A Saint-Calixte (banlieue de Marseille). Orphelinat de garçons.

Oblates de Saint-Benoît; voir *Servantes des Pauvres.*

Oblates de Saint-François de Sales (actives). — Fondées en 1870; maison mère à Troyes. Instruction et protection des jeunes ouvrières.

Orantes de l'Ave Maria. — Fondées vers 1920 pour la louange mariale continue et les œuvres de jeunesse féminine. Règle du tiers ordre franciscain.

Ordre de la Vierge-Marie ou *de l'Annonciade* (contempl.). — Fondées en 1501, par la B. Jeanne de Valois et le P. Gabriel Maria, à Bourges. Pénitence et prière.

Orphelines de Saint-Joseph (Hospitalières des) (actives). — Fondées en 1642 à Rouen par Mlle de l'Estang. Éducation; pensions; patronages.

Ouvrier (Petites Sœurs de l'); voir *Cœur Immaculé de Marie.*

Pallottines ou *Sœurs de la Charité* (actives). - Fondées en 1835 par le vénérable Pallotti. Aident les Pères des Missions; font le catéchisme aux jeunes filles et aux femmes.

Passionnistes (Religieuses) ou *Religieuses de la Sainte-Croix et Passion;* voir Passionnistes.

Paul de Chartres (Sœurs de Saint-) ou *de Saint-Maurice* (actives). — Maison mère à Chartres. Enseignantes et hospitalières.

Pauvres (Mères des); voir *Providence (Filles de la).*

Pauvres Clarisses; voir *Clarisses.*

Pauvre-Enfant-Jésus (Sœurs du); voir *Bienfaisance chrétienne.*

Pauvres Filles de la Sainte-Vierge; voir *Philomène.*

Petites-Dominicaines de l'Eucharistie Servantes de Marie (actives). — A Nîmes. Œuvre des Servantes (placement, asile, infirmerie); gardes-malades; exploitation agricole; œuvre du vin eucharistique; exposition solennelle de jour et de nuit du Très Saint-Sacrement; maison de santé et clinique.

Petites-Sœurs de l'Assomption. — Fondées à Paris en 1864 par le P. Pernet. Soin des malades pauvres à domicile; font le ménage, la cuisine, soignent les enfants, etc.

Petites-Sœurs de l'Enfant-Jésus (actives). - Fondées à Saint-Sorlin. Hospitalières et enseignantes.

Petites-Sœurs des Malades (actives). — Plusieurs branches indépendantes. Gardes-malades.

Petites-Sœurs de N.-D. des Orphelins; voir *Notre-Dame des Orphelins.*

Petites-Sœurs de l'Ouvrier; voir *Cœur Immaculé de Marie (Filles du).*

Petites-Sœurs des Pauvres; voir l'article spécial.

Petites-Sœurs de Saint-François d'Assise (actives). - Fondées à Doué; maison mère à Angers. Maison d'incurables, hommes et femmes; maison de retraite pour dames.

Petites-Sœurs de Saint-Joseph (actives). — Fondées à Oullins en 1844 par le P. Rey. Maison mère à Fontaine-sur-Saône. Orphelinats, patronages, asiles.

Philomène (Sœurs de Sainte-) ou *Pauvres Filles de la Sainte-Vierge et de Sainte-Philomène* (actives). — Fondées en 1835 par l'abbé Gaillard à Poitiers. Instruction des enfants; malades; ouvroirs; soin du ménage, de la lingerie et du temporel des évêchés, séminaires, maisons de charité et maisons d'éducation.

Picpus (Sœurs de) ou *Congrégation des Sacrés-Cœurs de Jésus et de Marie et de l'Adoration perpétuelle* (mixtes). — Fondées en 1795-1800 par l'abbé Coudrin et Henriette Aymer de la Chevalerie. Se dévouent à propager la dévotion aux Sacrés Cœurs de Jésus et de Marie.

Pieuse Société des Amies de Marie au pied de la Croix ou *Sœurs de Lorette au pied de la Croix* (actives). — Fondées en 1812 par le P. Nerinck au Kentucky. Éducation.

Poligny (Sœurs du Saint-Esprit de); voir *Hospitalier.*

Présentation (Filles de Sainte-Marie de la) (actives). — Fondées en 1826 par l'abbé Fleury et Louise et Laurence Lemarchand, à Broons. Éducation, malades, asiles, crèches; infirmerie, lingerie, cuisine dans les collèges et séminaires; retraites.

Présentation de Marie (Sœurs de la) (actives. — Fondées en 1796 par la vénérable Rivier. Maison mère à Bourg-Saint-Andéol. Écoles, asiles, ouvroirs, orphelinats, hospices.

Présentation de la Sainte-Vierge (Sœurs de charité Dominicaines de la) (actives). — Fondées en 1684 à Sainville par la vénérable mère Poussepin. Maison mère à La Brétèche. Hôpitaux, hospices, dépôts de mendicité, colonies pénitentiaires, crèches, salles d'asile, ouvroirs, orphelinats, écoles, etc.

Prisons (Sœurs des); voir *Marie-Joseph.*

Propagation de la Foi (Sœurs Franciscaines de la) (actives). — Fondées en 1836 à Couzon par le curé Moyne. Maison mère à Lyon-Monplaisir. Incurables, idiotes, orphelines; missions.

Protectorat de Saint-Joseph (Sœurs du) (actives). — Maison mère à Aulnay-lez-Bondy. Orphelinat; apprentissage; lingerie dans les collèges.

Providence (Filles, Sœurs et Religieuses de la) (actives). — Nombreuses branches dans les diocèses de Séez, Viviers, Arras, Grenoble, Évreux, Nancy, Gap, Langres, Laon, Bayeux, Metz, Angers, Vosges, Rouen, Sens, Saint-Brieuc, Dijon, etc. Hospitalières et enseignantes.

Providence agricole (Franciscaines de la) (actives). — Orphelinats agricoles.

Providence (Filles de la divine) ou *Mères des pauvres* (actives). — Fondées à Créhen par le recteur Homery. Enseignantes; hospitalières; retraites.

Providence du Bon-Pasteur (Sœurs de la) (actives). — Fondées à Douai au XVII^e^ siècle. Éducation.

Providence d'Évreux (Sœurs de la) (actives). — Fondées en 1700 à Caër par Justine Duvivier et son frère, curé. Instruction aux jeunes filles pauvres des campagnes; premiers soins aux malades.

Providence de la Pommeraye (Sœurs de la) (actives). — Maison mère à La Pommeraye. Hospitalières et enseignantes.

Providence (Sœurs de la) de Portieux (actives). — Fondées en 1762 par le vénér. Moye. Enseignement, orphelinats, hospices, ouvroirs, visite des malades à domicile; missions.

Providence du Sacré-Cœur (Filles de la) ou *Sœurs de Bon-Secours* (actives). — Fondées en 1736 à Saint-Remy-d'Auneau; maison mère à Chartres. Soin des malades.

Providence de Sainte-Thérèse (Sœurs de la) (actives). — Maison mère à Avesnes. Écoles; malades; orphelins.

Récollets (Sœurs des); voir *Petites Sœurs de S. François d'Assise.*

Rédemptoristines (Sœurs); voir l'article spécial : RÉDEMPTORISTES.

Refuge (Sœurs du); voir *Charité (Sœurs de N.-D. de).*

Réparation (Sœurs de la) (contemplatives). — Aux diocèses de Langres et de Rodez.

Retraite chrétienne (Sœurs de la) (actives). — Maison mère à Aix. Éducation; patronages.

Retraite du Sacré-Cœur (Sœurs de la) (actives). — Maison mère à Angers. Éducation.

Sacramentines ou *de l'Adoration perpétuelle du Saint-Sacrement (Religieuses)* (actives). — Pensionnat à Marseille.

Sacré-Cœur (Religieuses de Notre-Dame du) (actives). — Fondées en 1897 par le chanoine Deleuze et un jésuite (1919), à Paris. Soin et éducation des enfants pauvres et orphelins.

Sacré-Cœur (Sœurs Servantes du) (actives). — Fondées en 1866 à Paris, par le P. Braun. Maison mère à Versailles. Malades pauvres, orphelins, écoles ménagères, ouvroirs, écoles professionnelles, maisons de famille, etc.

Sacré-Cœur de Coutances (Sœurs du) (mixtes), a Coutances. — Fondées à Périers en 1652 par le P. du Pont. Adoration, réparation. Instruction et éducation, soin des malades et des pauvres à domicile ou dans les hôpitaux, veilles près des défunts, etc.

Sagesse (Filles de la) (actives). — Fondées en 1703 par Grignion de Montfort. Maison mère à Saint-Laurent-sur-Sèvre. Muettes, sourdes-muettes, aveugles; hôpitaux; aliénés; crèches, ouvroirs, maisons centrales, etc.

Sainte-Croix (Sœurs de). — A Poitiers (contemplatives); à Saint-Germain-la-Prade (éducation, soins aux malades).

Saint-Dominique (Sœurs de) (actives). — Plusieurs branches indépendantes. Contemplatives; hospitalières; enseignantes.

Sainte-Enfance (Sœurs de la) (actives). — A Lavalla et à Sainte-Colombe-lès-Sens. Enseignantes.

Sainte-Enfance de Jésus (Sœurs de la) (actives). — Maison mère à Versailles. Hospitalières et enseignantes.

Saint-Esprit (Filles du) ou *Sœurs blanches* (actives). — Fondées en 1706 par M. Leuduger et Mlle Renée Burel, au Légué (Saint-Brieuc). Hospices, maisons de charité, visite et soin des pauvres, des malades à domicile; éducation, écoles ménagères, etc.

Sainte-Eucharistie (Dames Zélatrices de la) (actives). — Maison mère à Paris. Adoration; éducation des jeunes filles futures maîtresses de maison.

Saint-François d'Assise (Sœurs de) (actives). — Plusieurs branches indépendantes (Avignon, Lyon, Rodez, Amiens, Caignac). Hospitalières, enseignantes.

Saint-Laurent (Sœurs de) ou *Bénédictines du Saint-Sacrement)* (contemplatives et enseignantes). — Nombreuses maisons indépendantes.

Sainte-Marie (Sœurs de) (actives). — Fondées en 1843 par Mgr Affre et mère Mechtilde, à Paris. Instruction, éducation, catéchismes, patronages, orphelinats, hôpitaux, hospices, dispensaires, visite des pauvres à domicile.

Sainte-Marie (Sœurs de) (actives). — Fondées en 1819 par Rév. Minsart et mère Claire de Jésus à Namur. Éducation.

Sainte-Marie (Sœurs de) (actives). — Fondées en 1886 par l'archevêque d'Oregon-City et le P. Wernher à Sublimity; maison mère à Beaverton. Éducation.

Sainte-Marie des Anges (Franciscaines de) (actives). — Fondées en 1871 par Mgr Freppel, le P. Jean Chrysostome et mère Marie de la Croix à Angers. Soin des infirmes; orphelines de la guerre.

Sainte-Marie des Bois en Amérique (Sœurs de) (actives).

Sainte-Marie de la Famille (Sœurs de) (actives). — Fondées en 1840 par l'abbé Proust; à Paris. Éducation des enfants, asiles de préservation, ateliers, orphelinats, soin des malades.

Sainte-Marie du Tiers Ordre franciscain (Institut des Sœurs de). — Fondation récente, à Louisville (États-Unis).

Saint-Maur (Dames de); voir *Dames de Saint-Maur.*

Saint-Nicolas (Sœurs de) (actives). — Maison mère à Doué-la-Fontaine. Hospitalières et enseignantes.

Saint-Nom de Jésus (Sœurs du) (actives). — Maison mère à La Marne-Montferrand. Gardes-malades.

Saints-Noms de Jésus et de Marie (Sœurs des) (actives). — Maison mère à Marseille. Enseignantes.

Saint-Nom de Joseph (Sœurs du) (actives). — Maison mère à Mailhac. Enseignantes.

Saint-Nom de Marie (Sœurs du) (actives). — Maison mère à Toulouse. Hospitalières.

Saint-Pierre (Sœurs de) (actives). — Au Puy. Enseignantes.

Saint-Roch (Sœurs de) (actives). — Maisons mères à Felletin et à Viviers. Hospitalières et enseignantes.

Saint-Sacrement (Religieuses, Dames et Sœurs du) (mixtes). — Maison mère à Autun. Contemplatives, enseignantes, hospitalières.

Saint-Sépulcre (Sœurs du) (actives). — Maison mère à Charleville. Enseignantes.

Sainte-Thérèse (Religieuses de) (actives). — A Oran. Enseignantes; asile; ouvroir.

Saint-Thomas; voir *Thomas.*

Sainte-Trinité (Sœurs de la) (actives). — Maison mère à Saint-Martin-en-Haut. Hospitalières et enseignantes.

Sainte-Union des Sacrés-Cœurs (Dames de la) (actives). — Maison mère à Douai. Enseignantes.

Sainte-Vierge (Filles de la) (actives). — Maison mère à Saint-Malo. Enseignantes.

Saint-Vincent de Paul (Filles de la Charité de); voir l'article spécial : Charité (Filles de la).

Saint-Vincent de Paul (Sœurs de) (actives). — A Voiron.

Saint-Vincent de Paul (Sœurs de la Charité de) (actives). — Diocèses de Metz, Nancy, Strasbourg. Hospitalières et enseignantes.

Salésiennes ou *de Don Bosco (Sœurs)* (actives). — Maison mère à Turin. Orphelinats, patronages, etc. (Appelées aussi Sœurs de Marie-Auxiliatrice de Don Bosco.)

Salette (Religieuses réparatrices de N.-D. de la) (mixtes). — Fondées en 1871 à Grenoble par Mlle Deluy-Fabry. Réparation, apostolat, soin des pèlerines de la Salette.

Samaritain (Sœurs du Bon-) (mixtes). — Fondées en 1857 à Sydney. Perfection monastique bénédictine et zèle pour toutes les œuvres de charité.

Sauveur et de la Sainte-Vierge (Sœurs du) (actives.) — Maison mère à La Souterraine. Hospitalières et enseignantes.

Servantes du Cœur de Jésus (mixtes). — Fondées à Strasbourg en 1867, fixées à Saint-Quentin après la guerre de 70. Elles se divisent en deux branches : les *Maries* (cloîtrées) et les *Marthes* (non cloîtrées, vouées au soin des malades et des orphelins).

Servantes des Pauvres (Sœurs) (actives). — Fondées à Angers en 1872 par le P. Leduc, bénédictin de Solesmes. Malades indigents et leurs familles; catéchisme, patronages, dispensaires, fourneaux économiques.

Sœurs du Sacré-Cœur; voir *Cœur (Congrégations du Sacré-).*

Servantes du Sacré-Cœur (actives). — Enseignantes. Voir aussi *Cœur (Congrégation du Sacré-).*

Servantes du Seigneur ou *Filles de la Compassion* (actives). — Enseignement; hôpitaux; fermes.

Servantes du Très Saint-Cœur de Marie (contempl.). — A Vesdun (Cher).

Servantes du Très Saint-Sacrement (contempl.). — Voir l'article Saint-Sacrement.

Société de Marie ou *Retraite du Sacré-Cœur (Religieuses de la)* (actives). — Enseignantes. Maison mère à Angers.

Sœurs Noires; voir *Augustines de Cambrai.*

Sœurs de Notre-Dame; v. *Compagnie de Notre-Dame.*

Solitaires (Sœurs); voir *Famille de Bordeaux.*

Solitaires de Saint-Bernard (mixtes). — A Anglet. Prière et travail.

Temple (Bénédictines du) ou *du Saint-Sacrement* (mixtes). — Plusieurs maisons indépendantes. Contemplatives et enseignantes.

Tertiaires Servites ou *Tiers Ordre des Servites de Marie* (actives). — Hospitalières et enseignantes.

Thomas de Villeneuve, à Paris (Filles de Saint-) (actives). — Fondées en 1662 à Lamballe par le P. Le Proust. Hôpitaux, refuges, asiles, pensionnats.

Thomas de Villeneuve, à Aix (Sœurs de Saint-); voir *Hospitalières de N.-D. de Grâce.*

Tiers Ordre du Carmel; voir *Martin.*

Tiers Ordre de Marie (Filles du) (actives). — Maison mère à Auch. Enseignantes.

Tiers Ordre de Notre-Dame (Sœurs du) (actives). — Maison mère à Moulins. Enseignantes.

Trappistines; voir *Cisterciennes.*

Très Saint-Sacrement (Sœurs du) (actives). — Maisons mères à Perpignan et à Romans. Hospitalières et enseignantes.

Très-Saint-Sauveur (Congrégation des Sœurs du) (actives). — Fondées en 1849 par Mlle Eppinger et l'abbé Reichard. Soin des malades à domicile (surtout les pauvres et gratuitement), dans les hôpitaux, orphelinats, ouvroirs, patronages, maisons hospitalières pour ouvrières sans famille.

Trinitaires (Sœurs) (actives). — Maisons mères à Saint-James et à Valence. Hospitalières et enseignantes.

Trinitaires déchaussées (Religieuses) dites *de Sainte-Marthe* (actives). — Maison mère à Marseille. Hospitalières et gardes-malades.

Union (Sœurs de l') (actives). — Maison mère à Naves-d'Aubrac. Plusieurs autres maisons indépendantes. Hospitalières et enseignantes.

Union chrétienne (Sœurs de l') (actives). — Maisons mères à Fontenay-le-Comte et à Mende. Hospitalières et enseignantes.

Union de l'Immaculée-Conception (Religieuses de l') dites *de Saint-François de Sales* (actives). — Maison mère à Saint-Geniez-d'Olt. Enseignement; soins aux malades.

Union et de Sainte-Foy (Sœurs de l') (actives). — Maison mère à Rodez. Hospitalières et enseignantes.

Ursulines; voir *Instruction chrétienne de Troyes.*

Ursulines (Religieuses) (actives). — Nombreuses branches. Maisons mères à Baume-les-Dames, Dijon, Dôle *(Dames de Sainte-Ursule)*, Montmartin, Saint-Germain-des-Fossés, Tours *(Religieuses de Sainte-Ursule)*, etc. Enseignantes.

Ursulines Augustines (Religieuses) (actives). — Plusieurs maisons indépendantes. Enseignantes.

Ursulines de Jésus (Religieuses) (actives). — Maisons mères à Chavagnes *(Dames de Chavagnes);* à Malet. Enseignantes, hospitalières.

Ursulines du Sacré-Cœur (Religieuses) (actives). — Maison mère à Pons. Enseignantes.

Verbe-Incarné (Religieuses du) (mixtes). — Plusieurs maisons indépendantes. Contemplatives; enseignantes.

Victimes du Sacré-Cœur (Religieuses). — Travail et prière. Maison mère à Marseille.

Vierge-Immaculée (Congrégation Pie IX de la) (actives). — Plusieurs branches. Hospitalières et enseignantes.

Visitation, Visitandines; voir l'article spécial : Visitation.

Élie Maire et J. Santo.

IV. POUR MÉDITATION OU PRÉDICATION. — 1° Bossuet; 2° Bourdaloue; 3° Massillon; 4° Lacordaire.

1° *Bossuet.* — *Œuvres oratoires de Bossuet*, édit. Lebarq, Urbain et Levesque.

a) T. III, p. 25-50 : Pour la vêture d'une postulante bernardine, le 28 août 1659 (fête de saint Augustin.) Texte, Joan., VIII, 36 : « Vous serez vraiment libres, lorsque le Fils vous aura délivrés. » Il est trois espèces de captivités : le péché, les passions, l' « empressement ». Voici ce qu'il faut entendre par ce dernier mot : le monde, dit l'orateur, nous rend esclaves « par l'empressement des affaires et par tant de lois différentes de civilité et de bienséance que la coutume introduit et que la complaisance autorise. C'est là ce qui nous dérobe le temps; c'est là ce qui nous dérobe à nous-mêmes; c'est ce qui rend notre vie tellement captive dans cette chaîne continuelle de visites, de divertissements, d'occupations qui naissent perpétuellement les unes des autres, que nous n'avons pas la liberté de penser à nous, parmi tant d'heures du meilleur temps que nous sommes contraints de donner aux autres. » Or la vie religieuse affranchit les cœurs de cette triple servitude qu'on voit dans le monde. « Le péché, dit Bossuet aux religieuses qui l'écoutent, est exclu du milieu de vous par l'ordre et la discipline religieuse [1er point] ; les passions y perdent leur force par l'exercice de la pénitence [2e point] ; cet empressement où nous engagent les devoirs du monde ne se trouve point parmi vous, parce que sa conduite y est méprisée et que ses lois s'y sont pas reçues » [3e point].

b) T. III, p. 155-179 : Pour une profession, le jour de l'Épiphanie, 1660 probablement. Texte, Apoc., XIX, 7 : « Les noces de l'Agneau se vont célébrer, et son épouse s'est préparée. » L'Époux est un roi pauvre : pour soutenir la dignité d'épouse, il ne faut que la pauvreté [1er point] ; il aime les âmes pures : pour conserver son affection, l'agrément nécessaire, c'est la chasteté [2e point] ; il est délicat et jaloux : la précaution qu'il demande, c'est la fidélité de l'obéissance [3e point]. O épouse de Jésus-Christ, « qu'il vous sera aisé d'accomplir ces choses par le secours de vos vœux! »

2° *Bourdaloue.* — *Œuvres de Bourdaloue*, Paris, 1877. Le tome III contient maintes pages sur l'état religieux.

a) D'abord, six sermons pour des vêtures, p. 1-54 : le trésor caché dans la religion; le choix que Dieu fait de l'âme religieuse et que l'âme religieuse fait de Dieu; le renoncement religieux et les récompenses qui lui sont promises; l'opposition mutuelle des religieux et des chrétiens du siècle; comparaison des personnes religieuses avec Jésus-Christ ressuscité; l'alliance de l'âme religieuse avec Dieu. — A ces sermons on peut ajouter, p. 129-162, diverses exhortations : sur l'observation des règles; sur le renouvellement des vœux de religion; sur l'obéissance religieuse; sur sainte Thérèse.

b) Puis, dans les *Pensées sur divers sujets de morale et religion*, la section : De l'état religieux, p. 484-514. Véritable bonheur de l'état religieux; vocation religieuse : combien il est important de s'y rendre fidèle et de la suivre; esprit religieux : quels biens il produit, comment il s'éteint et comment on peut le faire revivre; habit religieux : ce qu'il signifie et à quoi il engage; vœux de religion, ou sacrifice religieux; jugement du religieux, ou le religieux au jugement de Dieu; saintes résolutions d'une âme religieuse qui reconnaît la perfection de son état et se confond de ses infidélités; gouvernement religieux, et quelles vertus y sont plus nécessaires; pensées diverses sur l'état religieux.

c) Enfin, p. 601-683, la *Retraite spirituelle*, qui peut être utile à toutes les âmes chrétiennes, donc aussi aux prêtres séculiers et aux personnes engagées dans le monde, est faite surtout pour des religieux ou des religieuses. Dans son « avertissement », Bourdaloue ou plutôt son éditeur indique « le plan de cette retraite et la liaison des sujets qui la composent. C'est à saint Ignace, fondateur de la Compagnie de Jésus, dit-il, que nous sommes redevables de cette excellente méthode; ou plutôt, c'est à Dieu que nous la devons, puisque c'est de Dieu qu'il l'avait reçue lui-même. »

3° *Massillon.* — *Œuvres de Massillon*, Bar-le-Duc, 1873, t. II, p. 589-663. Quatre sermons pour une profession religieuse. Le premier : Trois consolations de la vie religieuse : une consolation d'élection, une consolation de préservation, une consolation de consécration. — Le deuxième : Tentations et consolations de la vie religieuse. Tentations du temps, du dégoût, des exemples. Consolations ou avantages : tentations moindres, secours plus grands, consolations plus pures et plus abondantes. — Le troisième : Réflexions sur les trois vœux de l'état religieux (virginité perpétuelle, pauvreté, obéissance), dans lesquelles on examine ce que ces vœux ont de commun avec la vie chrétienne et ce qu'ils y ajoutent de plus. — Le quatrième : Les caractères de l'alliance (alliance de justice, alliance de sagesse, alliance de miséricorde, alliance d'une fidélité inviolable) qu'une vierge chrétienne contracte avec Jésus-Christ en embrassant l'état religieux, prouvent que de tous les « préjugés de salut », il n'en est pas de plus certain et de plus consolant pour elle.

4° *Lacordaire.* — Qui ne connaît la 36e conférence de Lacordaire, la dernière de l'année 1845 (Effets de la doctrine catholique sur la société) : De l'influence de la société catholique sur la société naturelle quant à la communauté de biens et de vie? Il s'y trouve des pages que nous avons tous sues par cœur, sur les « cinq services gratuits et populaires » « créés par les ordres religieux, qui seuls sont en état de les remplir » : celui de la vérité, celui de l'éducation, celui de la maladie et de la mort, celui du sang. « Rien dans le monde, conclut l'orateur, n'a été créé de plus utile et de plus grand en faveur du peuple que les ordres militaires, les ordres hospitaliers, les ordres enseignants, les ordres apostoliques et les ordres pénitents. Ce n'est là, toutefois, ajoute-t-il, qu'une partie de l'histoire cénobitique; si je voulais vous dire le reste, vous parler des services rendus par ce glorieux institut aux lettres, aux arts, aux sciences et dans les missions, je n'achèverais pas ma course avec celle du jour. »

Que d'autres pages de ces prédicateurs, et aussi que d'autres prédicateurs ou auteurs pieux de grande valeur (d'Hulst, Janvier, Baunard, Landriot, Plantier, Chapon, Lelong, etc.) seraient à mentionner! Mais la place nous manque, et bien des articles de ce Dictionnaire traitent de l'état religieux et des multiples instituts qui y sont voués.

J. BRICOUT.

1. RELIGION, ensemble des hommages que l'homme rend à Dieu. — I. Notion. II. Fondement métaphysique. III. Fondement psychologique. IV. Fondement social. V. Fondement historique. VI. Le fait religieux devant la critique moderne. VII. Éléments constitutifs de la religion. VIII. Expression et organisation de la vie religieuse.

I. NOTION DE LA RELIGION. — Ce mot a été rattaché alternativement aux trois verbes : *relegere*, *reeligere*, *religare*. D'après la première racine, retenue par Cicéron, *De nat. deorum*, II, 28, la « religion » serait ainsi dite parce que c'est la chose qu'on répète ou « relit » avec soin. La seconde, admise un moment par saint Augustin, *De civ., Dei*, X, 3, *P. L.*, t. XLI, col. 280, évoque l'idée de la fin suprême à élire ou, plus exactement, « réélire » quand on s'en est écarté. Avec la troisième, on pense au lien moral qui « relie » l'homme

à Dieu son auteur. Cette dernière étymologie est classique parmi les théologiens, au moins depuis Lactance, *Inst. div.*, IV, 28, *P. L.*, t. VI. col. 536, et saint Augustin, qui s'y est finalement rallié, *De vera religione*, LV, 111, *P. L.*, t. XXXIV, col. 171; cf. *Retr.*, I, 13, 9, *P. L.*, t. XXXII, col. 605, tandis que les philologues accordent leurs préférences à la première.

Quoi qu'il en soit de ces hypothèses, le mot religion signifie l'attitude de l'homme envers la divinité. Dans la langue classique, il avait plutôt la nuance péjorative de scrupule; mais, depuis le christianisme, il sert à désigner notre rapport normal envers Dieu. Si l'on dit aussi parfois la religion du devoir, du foyer, du drapeau, etc., ce sont là des acceptions larges, fondées sur le fait d'une analogie entre ces dispositions et l'ordre proprement religieux.

Parce qu'elle comprend des aspects nombreux et complexes, l'idée de religion est assez difficile à définir. Certaines définitions impliquent déjà un jugement de valeur à son endroit. Dire, suivant la formule usuelle, qu'elle est la somme des vérités et des devoirs qui ordonnent notre vie à l'égard de Dieu en présuppose manifestement le bien-fondé. Inversement, la présenter, avec S. Reinach, comme « un ensemble de scrupules qui font obstacle au libre exercice de nos facultés », *Orpheus*, p. 4, est moins une description qu'une satire. La véritable méthode doit consister à saisir la religion telle qu'elle est.

D'une manière générale, la religion se classe dans la catégorie des rapports que l'homme entretient avec Dieu. Il ne s'agit pas ici des rapports objectifs que la métaphysique établit entre le créateur et la créature raisonnable : la religion commence lorsque ces données ontologiques se reflètent dans la vie psychologique. Encore ne suffit-il pas de les connaître par l'intelligence si on ne les réalise par l'action. La religion se place dans l'ordre pratique et comporte une direction personnelle, un commerce conscient et voulu de l'homme avec Dieu. Par où elle se distingue de l'art et de la science, qui vivent de contemplation. Elle s'apparente davantage à la morale; mais elle en diffère par ce qu'elle a Dieu pour objet exclusif.

A ce concept abstrait l'expérience permet d'ajouter quelques nuances distinctives. L'histoire montre que la religion s'adresse toujours à Dieu ou aux dieux, c'est-à-dire à des êtres invisibles et transcendants. Bien qu'il puisse lui ressembler par quelques-unes de ses formes, le culte rendu aux hommes ou aux esprits est d'un autre ordre, à moins qu'ils ne soient eux-mêmes plus ou moins divinisés. De toutes façons, la sphère de la religion coïncide avec celle du divin. Avec ces puissances surhumaines l'homme organise un système de relations, qui ressemblent, en les dépassant, à celles qu'il entretient avec les grands personnages d'ici-bas. La divinité a ses temples, ses fêtes et un personnel à son service. On lui adresse des louanges, des remerciements et des prières; on lui offre des présents en vue de solliciter ses faveurs ou de détourner sa colère. Tout se passe comme si l'homme croyait devoir traiter avec les dieux comme avec des supérieurs.

Ce sentiment, que l'observation de la religiosité humaine laisse deviner, est expressément révélé par la psychologie. L'âme religieuse présente ce trait spécial de se sentir dans un état de dépendance par rapport à la divinité. Dieu ou les dieux ne sont pas des étrangers pour elle, mais des êtres à l'égard desquels elle se sait liée et qui tiennent entre leurs mains les clefs de son bonheur. Voilà pourquoi elle éprouve le besoin de les honorer comme ses maîtres et désire leur amitié, pourquoi aussi elle se croit assurée de leur secours. Toutes ces dispositions atteignent leur plénitude avec la notion du Dieu unique; mais le polythéisme peu aussi les faire naître, bien qu'avec une moindre perfection.

En tenant compte de ces diverses données, on peut dire que la religion est, dans l'homme, la reconnaissance pratique de sa dépendance par rapport à Dieu.

II. Fondement métaphysique de la religion. — De la religion ainsi définie personne ne conteste l'existence. Aujourd'hui on en reconnaît même assez volontiers la souveraine importance dans la vie individuelle et sociale. Mais la question est de savoir si elle n'a pas d'autre valeur que celle d'un sentiment subjectif. Toute la tâche de l'apologétique est d'en établir, non seulement la bienfaisance ou même la nécessité, mais la vérité objective, c'est-à-dire le fondement rationnel.

Plusieurs preuves, différentes mais complémentaires, permettent d'aboutir à ce résultat. La première et la plus classique consiste à rattacher la religion, par voie de déduction logique, aux vérités les plus certainement acquises sur Dieu et l'homme.

Il suffit de rappeler ici que le théisme et le spiritualisme philosophiques sont susceptibles d'une véritable démonstration. Existence, attributs et Providence de Dieu, existence, spiritualité et immortalité de l'âme ne sont pas des affirmations en l'air, ni même de simples opinions, mais des thèses solidement établies. Ce qu'une sorte d'intuition spontanée nous fait entrevoir, il appartient à la philosophie bien conduite de le transformer en autant de certitudes.

Dès lors, la religion nous apparaît comme le droit souverain et inaliénable de Dieu sur nous. En effet, Dieu n'est pas seulement, en lui-même, l'Être absolu, infini et souverainement parfait : par voie de conséquence, il est pour les autres le principe de tout leur être, l'auteur de toutes leurs perfections. Mais, étant la Cause première, il est aussi la Fin dernière : l'Être nécessaire réclame et ne peut pas ne pas réclamer que l'être contingent lui appartienne tout entier et retourne vers lui toutes les facultés dont il dispose.

Pour les êtres sans raison, ce retour s'accomplit automatiquement par le développement harmonieux de leur activité. « Les cieux racontent la gloire de Dieu » et l'on peut en dire autant de toutes les créatures. Ce qu'elles font sans le savoir, il revient à l'homme de l'accomplir d'une façon consciente : Dieu ne lui a donné une nature spirituelle que pour qu'il puisse le reconnaître et le servir comme son souverain. Par où l'homme a tout d'abord à remplir son devoir personnel, mais aussi à se faire l'interprète de la création entière dont il est le chef moral. A ce titre, la relirion relève de la vertu de justice, et Dieu ne peut pas plus y renoncer que l'ouvrier au droit que lui donne son travail sur l'œuvre de ses mains.

Du côté de l'homme, la religion apparaît corrélativement comme le plus impérieux de ses devoirs. Son intelligence, faite pour atteindre le vrai, n'est dans l'ordre que si elle connaît et reconnaît cette suprême vérité qu'est notre absolue dépendance par rapport à Dieu. De même, sa volonté libre, capable et tenue de s'attacher au bien, n'est dans l'ordre que si elle réalise ce bien suprême qu'est le service de Dieu.

Par voie de conséquence, la religion devient pour l'homme son suprême intérêt. Ici-bas, elle lui procure le bonheur essentiel, qui ne peut pas ne pas être lié à l'accomplissement de sa fin. Elle prépare surtout ses destinées futures, où Dieu sera son unique bien pour l'éternité.

Ces considérations forment le fond solide de la religion humaine. Elles sont devenues le thème essentiel de l'ascétisme chrétien et saint Ignace en a fait la charpente des *Exercices*. Leur efficacité pratique est depuis longtemps éprouvée pour refaire les convictions des âmes religieuses et réveiller l'indifférence des

autres. Ce qui fait la force de cette apologétique, c'est la certitude des vérités philosophiques relatives à Dieu et à l'homme, dont elle ne fait que développer logiquement le contenu. Mais il est inévitable qu'elle participe à toutes les difficultés de leur démonstration. C'est pourquoi il n'est pas inutile de se rendre compte qu'on peut atteindre le même but par d'autres chemins.

III. Fondement psychologique de la religion. — Si, au regard de la déduction rationnelle, la religion est un devoir, à l'observation psychologique elle se révèle comme un besoin. En effet, toutes nos facultés spirituelles manifestent des aspirations que la religion seule peut combler.

L'intelligence ne cherche pas seulement à être fixée sur les redoutables problèmes de l'origine et de la destinée : elle désire pénétrer cet infini qu'elle entrevoit sans le pouvoir étreindre. Or la science et la philosophie ne lui offrent pour cela que des réponses insuffisantes. C'est pourquoi, sans la foi religieuse, l'homme se débat dans l'ignorance, le malaise ou le doute, au lieu qu'en elle il trouve le double bienfait de la lumière cherchée et d'une plus haute initiation aux mystères divins.

De même la volonté, qui se sent dominée par les exigences impérieuses du bien, éprouve le besoin d'une loi morale assez ferme et claire pour lui dicter nettement ses devoirs, d'un stimulant assez efficace pour prévenir ses propres faiblesses et, au besoin, les réparer. Par delà ce minimum indispensable, les âmes généreuses manifestent un désir de vie supérieure, qui les entraîne vers la perfection. Or, pour répondre à ce double besoin, la conscience toute seule est trop fragile, la raison trop froide et les adjuvants sociaux trop extérieurs. De sorte que, laissées à elles-mêmes, les meilleures âmes souffrent de leur médiocrité et, surtout aux heures de crise, sentent qu'elles n'ont pas « de quoi vivre » (R. Bazin). A ces volontés incertaines ou désemparées la religion offre, avec la foi en Dieu, une règle vivante et précise de leurs devoirs, un espoir assuré des secours nécessaires pour les mettre en pratique, un frein contre les poussées mauvaises, un élan illimité vers le bien moral dont Dieu est tout à la fois la source et la récompense.

Enfin la sensibilité poursuit de toutes ses forces le bonheur, mais un bonheur assez pur pour répondre aux aspirations élevées de notre être, assez durable pour échapper aux fluctuations de la vie. Déçue et meurtrie par les cruelles réalités de l'existence, cette aspiration se complète par un besoin incoercible de réparation contre les souffrances et les injustices du dehors, de relèvement contre les défaillances intérieures. Or les biens terrestres sont trop précaires et trop imparfaits pour combler cet appétit; l'organisation sociale laisse sans remède nos plus réelles détresses; le témoignage de la conscience n'est lui-même qu'un palliatif dans l'épreuve et devient plutôt un tourment pour le coupable qui attend une réhabilitation. Voilà pourquoi l'humanité souffrante ou seulement anxieuse se tourne vers la religion, qui lui garantit dès maintenant les consolations et, s'il le faut, le pardon de Dieu, en attendant les compensations de la vie future.

Dans l'ensemble, le besoin religieux apparaît comme universel. Non pas que toutes les âmes l'éprouvent également, mais en ce sens qu'il domine toutes les variétés de race et de culture, avec cette particularité que ce sont les meilleures, et dans leurs meilleurs moments, qui le ressentent le plus fort : ce qui achève d'en montrer le caractère éminemment humain. Il est non moins profond; car il intéresse l'âme tout entière, où il devient une source d'émotions et d'actes dont aucune autre n'égale la richesse. Combattu et parfois affaibli jusqu'à sembler éteint, il est assez vivace pour résister et revivre. Enfin, en dépit de quelques abus toujours possibles, il n'est pas douteux qu'il ne soit, au total, l'auxiliaire bienfaisant de nos plus pures énergies spirituelles.

Ces faits permettent de conclure, du seul point de vue empirique, que la foi religieuse est un élément normal de la psychologie humaine : ce n'est pas la présence de la religion dans l'âme, mais, au contraire, de l'irréligion qui est le phénomène à expliquer. D'où il suit que tout homme soucieux de réaliser pleinement sa fin d'être moral a le devoir de recourir à ce moyen, toujours utile et souvent indispensable. Enfin, au regard d'une saine philosophie, un tel fait impose d'admettre la réalité de l'action divine sur nos âmes. Sinon, quelle explication raisonnable fournir de son origine? Par lui-même d'ailleurs, il traduit un de ces mouvements de nature qui ne sauraient échouer dans le vide sans que fussent ébranlées toutes les bases de l'ordre moral. Cette même loi de finalité assure la vérité souveraine de l'objet qui peut seul lui donner satisfaction.

Les données positives qui sont à la base de cette apologétique sont incontestables et, dans l'ensemble, à peu près incontestées. Pour répondre aux inquiétudes de l'esprit, on allègue bien les affirmations de la science et ses promesses d'avenir. Mais le cas n'est pas rare de savants croyants ou convertis. C'est que, par elle-même, la science n'a pas à sortir de l'ordre expérimental : hors de là subsistent ces grands problèmes humains qu'elle ne peut ni résoudre ni écarter. Dans l'ordre moral, on oppose la vertu des incroyants. Rien ne nous oblige à en nier l'existence; mais la question est de savoir si elle repose sur un fondement logique et si elle n'est pas inconsciemment le produit d'une ambiance religieuse. Faut-il parler de cet éternel scandale qu'est le bonheur des impies? Même s'il ne comporte pas le mépris des valeurs spirituelles, l'expérience montre qu'il n'est ni durable ni complet. De telle sorte qu'il n'y a pas de véritables exceptions à la grande loi qui emporte l'homme vers Dieu comme sa fin suprême.

De ces constatations beaucoup ne veulent tirer qu'un vague idéalisme, et il faut convenir que le passage est assez délicat des besoins subjectifs à la réalité d'un objet correspondant. On peut néanmoins le franchir moyennant le recours à ces principes de raison qui sont l'âme de toute notre pensée. Avec notre fin humaine, il est rationnel d'accepter comme souverainement vrai tout ce qu'elle exige. Pour qui admet Dieu, c'est une conclusion de sa Providence et, pour qui ne l'admettrait pas, cette considération est suffisante pour l'affirmer à titre de postulat.

Ainsi l'argumentation par voie psychologique peut suffire à fonder objectivement la religion. Elle doit d'ailleurs à son caractère humain d'être particulièrement prenante et accessible à tous.

IV. Fondement social de la religion. — Ce qui est vrai de la vie individuelle l'est beaucoup plus encore de la vie sociale, dont les exigences donnent à la religion un nouveau fondement.

En une époque de solidarisme à outrance, il n'est plus besoin de démontrer la souveraine importance du groupement social. Or personne ne saurait disconvenir que les nécessités de la vie en commun n'imposent à l'homme un surcroît de charges, qui requièrent de sa part une particulière acuité de sa conscience morale. Mais le moins qu'on puisse dire, c'est que de cette morale sociale la foi religieuse est logiquement la base la plus ferme et pratiquement le meilleur soutien.

Ainsi en est-il pour la société familiale. Qu'il s'agisse de la préparer ou de la maintenir en la rendant digne,

heureuse et féconde, la famille demande perpétuellement la subordination, parfois même le sacrifice, de l'égoïsme individuel. Or pour cela l'instinct naturel de l'intérêt ou de l'amour se heurte à trop d'obstacles pour n'être pas insuffisant. Les lois et les mœurs ne peuvent assurer qu'un minimum de décence extérieure, quand elles ne sont pas un encouragement à l'immoralité. Au contraire, la religion établit sur l'autorité même de Dieu la sainteté du lien conjugal et la noble fonction des époux.

De même, la société économique ne saurait atteindre sa fin s'il n'existe pas entre patrons et ouvriers, riches et pauvres, avec le respect de leurs droits mutuels, une généreuse volonté de collaboration au bien commun. C'est-à-dire qu'elle crée des devoirs qu'aucune loi ne saurait imposer et qui vont souvent à l'encontre des profits immédiats. Or la religion actionne dès ici-bas ces deux grands ressorts de paix sociale que sont la justice et la charité, sans préjudice pour la réaction salutaire que doit produire sur les consciences la perspective des sanctions futures.

Enfin l'État suppose un juste équilibre entre l'autorité des chefs, avec les nécessaires assujettissements qu'elle impose, et la liberté des sujets avec ses droits imprescriptibles, soit, en un mot, la soumission des intérêts particuliers à l'intérêt général. Il s'ensuit, pour les uns et les autres, des devoirs toujours onéreux et qui, aux jours difficiles, peuvent aller jusqu'à l'héroïsme. Pour les faire accomplir ou seulement pour les justifier, la solidarité nationale n'est qu'une formule creuse, sinon un trompe-l'œil; la loi ne saurait être qu'une variété de force, qu'une force adverse peut toujours détruire ou contrarier. Ce qui permet d'apprécier, par contraste, l'apport social de la religion, qui sacre la majesté du pouvoir et lui rappelle ses responsabilités, qui dicte au peuple l'obéissance et protège l'inviolabilité de ses droits, qui imprime à tous le sens et l'amour de la « chose publique ». Aucun régime n'a davantage besoin de ce concours qu'une démocratie, qui, en diluant la souveraineté, demande aux citoyens le maximum de vertu.

Sur ces données de la vie sociale on peut instituer la même argumentation que sur celles de la psychologie individuelle. La religion apparaît tout d'abord comme un facteur social de premier ordre et son rôle à cet égard est tel qu'on peut la dire moralement nécessaire à la bonne marche de la société. Ce qui impose à celle-ci l'obligation impérieuse de recourir à ce tuteur et autorise la raison à le tenir pour un postulat de l'ordre social.

Ici encore les faits ne souffrent guère de contestation. « Les intérêts moraux ne sont pas moins clairvoyants [que les intérêts matériels]. Depuis l'origine de la vie sociale on leur offre le scepticisme et, après certaines déviations momentanées, ils ont toujours opté pour la religion. » F. Le Play, *La réforme sociale*, Paris, 5e édit., 1874, t. I, p. 117. Les sociétés modernes, qui s'acharnent à renouveler l'expérience de ces « déviations », ne sont-elles pas en train de rendre à la vieille foi religieuse l'hommage involontaire qui résulte de leur malaise?

De ces faits les conclusions sont non moins certaines, et la raison permet de dépasser le simple empirisme pour aboutir à une justification rationnelle de la religion. La valeur de la preuve est liée à celle des fins sociales. Étant donnée la souveraine importance de celles-ci, il est rationnel de tenir pour objectivement fondées les lois impérieuses qui président à leur accomplissement.

Aucune apologétique n'est plus opportune ni plus populaire en un moment où tant de causes réunies contribuent à mettre le problème social à l'ordre du jour.

V. Fondement historique de la religion. — A ces inductions psychologiques et sociales l'histoire apporte son *confirmatur*.

Les anciens avaient déjà remarqué l'immense place du fait religieux dans le monde. « Il n'est pas nation si cruelle ou barbare, écrivait Cicéron, *De leg.*, I, 24, qui, alors même qu'elle ignore quel Dieu elle doit avoir, ne sache qu'il lui en faut avoir un. » Et de même Sénèque, *Epist.*, CXVII : « L'idée de Dieu est innée chez tous et il n'est pas de peuple assez en dehors des lois et des mœurs pour ne pas croire à quelque divinité. » Plutarque observait qu'on peut trouver des cités sans remparts et sans maisons; mais, ajoutait-il avec emphase, « une ville sans temples, personne ne l'a vue et ne la verra jamais ». *Adv. Colot.*, XXXI, 4.

Cette impression est de tous points justifiée par l'histoire moderne, qui s'est livrée à l'inventaire méthodique des croyances et institutions religieuses chez tous les peuples présents ou passés. La mode fut, pendant un certain temps, de chercher l'exemple d'un peuple athée et, sur la foi de relations hâtives, on crut l'avoir trouvé dans quelques obscures tribus de l'Amérique méridionale. Mais il fallut bientôt se rendre compte qu'il y avait eu erreur ou méprise. « Il en est des hommes sans religion comme des hommes sans parole ou sans feu : on les trouve dans certains systèmes qui ont besoin de leur concours; mais il n'y en a pas de trace dans la réalité. » Chantepie de la Saussaye, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, p. 13.

Il faut étendre la même conclusion à l'humanité primitive. Car les monuments mégalithiques et le soin donné aux sépultures, les amulettes et les peintures souterraines paraissent aux spécialistes de la préhistoire les « indices certains » de préoccupations religieuses. « La religion humaine remonte ainsi à l'âge de la pierre polie. » Guyau, *L'irréligion de l'avenir*, p. 2. Cf. S. Reinach, *Cultes, mythes et religions*, Introd., p. I : « L'homme, partout et à quelque époque qu'on l'observe, est un animal religieux; la *religiosité*, comme disent les positivistes, est le plus essentiel de ses attributs. »

Divers symptômes tendent à montrer que nos contemporains ne font pas tellement exception. L'impiété de certains gouvernements et de quelques cercles intellectuels n'est qu'un phénomène de surface. C'est, au contraire, un fait que les grandes religions traditionnelles gardent ou accroissent leur activité. Vainement ceux qui combattent la religion ont-ils entrepris de la remplacer, soit par la raison, soit par l'art ou la science : disparue, elle laisse après elle un vide qui témoigne de sa valeur.

Aussi la voit-on revenir, fût-ce d'une manière inconsciente, au terme des grands courants philosophiques modernes : le criticisme la rétablit sur les bases de la morale; le positivisme aboutit au culte de l'humanité; l'humanisme égoïste qui en fut le fruit réveille le sens des destinées individuelles, avec les doctrines modernes de la pitié (Tolstoï) et de la vie (James, Bergson), tandis que, par son exaltation de la force, Schopenhauer fait sentir la nécessité d'une règle; à l'extrémité opposée, le solidarisme sociologique ne se maintient qu'en divinisant ces abstractions que sont la justice ou le progrès. Et quand la religion n'est pas normalement satisfaite, ne la voit-on pas reparaître sous une forme déviée avec les bizarreries de l'occultisme?

Pour l'histoire comme pour la psychologie, on peut donc dire que la religion se présente avec un caractère vraiment universel : à travers les variations de l'histoire humaine, elle se révèle comme une constante. Elle apparaît non moins profonde, comme en témoigne son influence sur la pensée, l'art et l'action chez tous les peuples. Si elle eut partout des adversaires, elle s'est

montrée capable de résistances victorieuses et souvent de véritables résurrections. Les abus commis en son nom ne doivent pas empêcher de reconnaître combien, dans l'ensemble, son rôle fut bienfaisant : S. Reinach l'appelle à bon droit « la nourrice et l'éducatrice de l'humanité »; contre les instincts toujours actifs de la barbarie, elle a travaillé pour la civilisation.

Ainsi l'observation historique établit à son tour cette conclusion de fait, devant laquelle le positivisme ne peut pas se dérober: que la religion est une tendance essentielle et constitutive de l'humanité. De là on peut s'élever à un jugement de valeur. L'apologétique populaire s'arrête à l'argument du consentement universel. Un peu faible sous cette forme, il n'en fournit pas moins matière à l'application des principes rationnels de causalité et de finalité. Où trouver l'explication de cette immense gravitation des âmes, si Dieu même n'en est l'auteur? Et comment admettre qu'un élan de cette ampleur puisse être sans objet?

De tous les arguments qui fondent la religion, celui-ci n'est pas seulement le plus facile à manier : complété par l'appel aux principes de raison, il est susceptible d'aboutir à des résultats solides. Son principal intérêt est d'élargir et de consolider la psychologie individuelle par l'ensemble de l'expérience humaine. Toute seule, cette méthode risquerait de favoriser le relativisme, qui accorde la même valeur aux diverses variétés du sentiment religieux. Il appartient à l'apologétique chrétienne de remédier à cet inconvénient. Mais rien n'est mieux fait pour affermir la foi en Dieu, qui en constitue la première assise, que le témoignage fourni par l'histoire à l'universalité de la religion.

VI. Le fait religieux devant la critique moderne. — Ceux qui n'admettent pas la légitimité rationnelle de la religion se sentent d'autant plus impérieusement tenus d'en fournir une explication plausible.

Jadis l'école voltairienne n'y voyait qu'un fruit de la superstition des peuples, exploitée par la fourberie des prêtres. Quelques psychiâtres attardés la tiennent encore pour une manifestation pathologique. Dans l'ensemble, la critique rend hommage à l'importance du phénomène religieux et s'honore de le traiter avec respect. Mais elle croit pouvoir le résoudre en éléments inférieurs et comprendre scientifiquement la religiosité humaine sans la réalité de son objet. La psychologie et l'histoire, unies ou séparées, ont tour à tour été attelées à cette œuvre de réduction.

Au regard de la psychologie, la religion serait une création naturelle de l'âme humaine. Pour le positivisme, elle serait née d'une erreur de l'intelligence, qui a tout d'abord vu des personnalités derrière les phénomènes de la nature : d'où l'élimination progressive des croyances religieuses par le développement scientifique. D'autres en font plutôt un produit de la sensibilité. On a invoqué la peur, l'admiration, le besoin; la religion est devenue, soit la terreur de l'inconnu, soit la catégorie de l'idéal, soit le recours à une puissance tutélaire : de toutes façons, elle ne serait qu'une forme spéciale, une projection extérieure de sentiments tout subjectifs. Aujourd'hui l'école sociologique voit le fait générateur de la religion dans la solidarité sociale, dont la divinité serait seulement l'expression symbolique.

Loin de détruire la religion, la psychologie bien conduite vient, au contraire, la consolider. Il suffit pour cela de prendre le sentiment religieux sous sa forme spécifique, c'est-à-dire comme une attitude de dévotion, de soumission et d'amour envers la divinité : toutes dispositions qui s'adressent à une personne, et considérée comme supérieure. La bonne méthode exige même de choisir comme type ses manifestations les plus pures, comme on doit le faire d'ailleurs pour nos facultés intellectuelles, esthétiques ou volitives, sous peine de défigurer le phénomène dont il faudrait rendre compte.

Il est certain, en effet, que la religion commence et finit avec la notion de Dieu. Or cette notion a son origine dans les lois constitutives de nos facultés spirituelles : de l'intelligence qui cherche à s'expliquer le mystère du monde, de la volonté qui s'attache aux conditions nécessaires de l'ordre moral, de la sensibilité aussi, mais qui prend elle-même un caractère rationnel quand elle exprime la tendance de notre être à un bonheur conforme à sa nature. De ces diverses opérations le terme normal est le Dieu unique et transcendant, qui est la source de la religion parfaite; mais il n'est pas inconcevable que, dans cette voie, des âmes rudimentaires s'arrêtent au concept d'êtres inférieurs, qui pourtant, dès lors qu'ils participent à la divinité, restent susceptibles d'en incarner à leurs yeux la fonction. Cela étant, on s'explique rationnellement la profondeur, la vitalité, la fécondité du sentiment religieux, du moment qu'il s'appuie sur la plus substantielle des réalités.

Au contraire, les systèmes prétendus critiques ont le commun défaut de supposer *a priori* que le théisme n'est pas fondé et de vouloir, en conséquence, expliquer le sentiment religieux par des émotions animales qui n'en sont même pas l'ébauche ou par des abstractions philosophiques qui n'en sont plus que l'ombre. Dès lors, ils se heurtent au double obstacle que constituent l'origine et la durée de la religion. Il s'agirait, non pas seulement d'affirmer, mais de justifier le passage des impressions censées primitives à la notion d'êtres divins. Et si la religion humaine n'avait pas d'autre source, comment pourrait-elle survivre à la ruine des illusions qui en seraient l'unique point de départ?

Ces divers essais de systématisation psychologique sont le plus souvent complétés par l'appel à l'histoire, qui fournirait certains faits positifs dont la religion est issue par voie de développement. Pendant longtemps, la solution classique fut celle de l'évhémérisme, qui ne voyait dans les dieux que des hommes divinisés. Elle revit dans la théorie moderne qui veut tout ramener au culte des morts. D'autres invoquent les pratiques de la magie ou du totémisme. Quel que soit l'élément initial, une évolution à trois degrés ascendants en aurait successivement fait sortir la notion d'esprits séparés, puis de dieux et enfin de Dieu.

Il faut ici bien distinguer entre les faits certains et les systèmes qui les exploitent. Or, s'il est un fait constant, c'est l'irréductible originalité du sentiment religieux. Chez les peuples même les plus dégradés, la religion est toujours un hommage rendu aux dieux ou à des personnages réputés divins. Le culte des grands hommes, vivants ou morts, la magie, le totémisme peuvent se mêler à la religion, mais ne se confondent pas avec elle et la supposent au lieu de la créer.

Un deuxième fait, moins rigoureusement établi peut-être, mais qui ressort toujours davantage de l'histoire, c'est que toutes les religions présentent un fond plus ou moins lointain de monothéisme. Il est révélé par la psychologie : quel que puisse être le destinataire immédiat de ses hommages, c'est à « Dieu » que l'âme religieuse s'adresse et c'est en « Dieu » qu'elle met sa confiance. De leur côté, philologues et historiens en retrouvent tout au moins la trace dans les couches profondes des langues et traditions humaines.

Cela étant, l'hypothèse la plus obvie n'est-elle pas de supposer, à l'origine de la religion, une perception primitive de Dieu, telle d'ailleurs que le spectacle du monde, l'observation de la vie familiale et sociale est tout naturellement capable de la suggérer? On aurait ainsi une première donnée simple, qui a pu se fixer en monothéisme conscient, mais qui, dans des âmes gros-

ières, mal défendues contre l'imagination, pouvait aisément dégénérer en polythéisme. L'histoire consultée sans parti pris rend donc un témoignage favorable à l'origine spiritualiste de la religion et tend plutôt à confirmer l'enseignement de la révélation chrétienne sur ce point.

En regard de ces données positives, les explications de la critique apparaissent comme des systèmes tendancieux. Toutes reposent sur des bases, non seulement hypothétiques, mais arbitrairement choisies : chacun doit reconnaître que l'origine et les premières formes de la religion humaine échappent à l'observation. Avec de telles prémisses on ne peut logiquement expliquer, si on la suppose absente, la formation de l'idée de Dieu, c'est-à-dire l'élément distinctif et fondamental de toute foi religieuse; car, entre la sphère des esprits et celle de la divinité, il y a un abîme que rien ne permet de franchir. En particulier, la fameuse loi de l'évolution progressive n'est qu'un postulat contraire aux faits les mieux établis : au lieu de cette marche constante vers plus de vérité religieuse, on constate plutôt la stagnation et le recul.

Ni la psychologie ni l'histoire n'offrent donc rien qui puisse ébranler le fondement objectif de la religion. Au contraire, à mesure qu'on la soumet à ce contrôle critique, celle-ci apparaît mieux assise sur le roc de nos principes rationnels, qui en expliquent seuls l'origine en même temps qu'ils en garantissent la valeur.

VII. Éléments constitutifs de la religion. — De même qu'elles établissent le bien-fondé de la religion, la raison et l'expérience en indiquent le contenu.

Au regard de l'une et de l'autre, la religion porte sur un objet spécifique et par là-même exclusif, savoir nos relations avec Dieu. Par ce qu'elle nous montre de ses perfections intrinsèques et de sa providence à notre endroit, la raison nous commande une attitude en conséquence. Mais, parce que Dieu seul a ces titres sur nous, c'est aussi à lui seul qu'elle nous dicte de réserver proprement nos hommages. Refuser à Dieu ce qui lui est dû ou l'accorder indûment à d'autres indépendamment de lui serait un double abus également contraire à l'ordre rationnel. Ce qui n'empêche d'ailleurs pas que de ce culte religieux les serviteurs de Dieu puissent, toutes proportions gardées, recueillir une certaine part, comme l'Église le fait pour les anges et les saints.

La psychologie, de son côté, consacre cette individualité de la religion. Ni nos efforts vers la rectitude morale, ni nos émotions esthétiques ou patriotiques, pas davantage nos mouvements de philanthropie ou, pour ceux qui s'y laisseraient aller, nos actes de superstition, n'ont par eux-mêmes, et si rien ne vient s'y ajouter, de caractère véritablement religieux. Si parfois on le leur attribue, c'est seulement en vertu d'un procédé littéraire, toujours impropre et facilement abusif, qui consiste à leur appliquer par figure ce qui n'est vrai que de Dieu.

Dès lors, c'est l'analyse des rapports objectifs de Dieu avec nous qui détermine les manifestations subjectives de notre religion envers lui. Il en est d'essentiels, qui définissent la forme normale de nos devoirs religieux.

En premier lieu, Dieu est l'Être absolu et, par conséquent, le principe radical de tout l'être contingent qui nous est départi : enregistré par la conscience, ce fait donne naissance au sentiment de l'adoration, qui consiste à confesser notre complète dépendance par rapport à Celui qui seul est et qui est devenu, par la création, l'auteur de tout ce que nous sommes. Cet appel à l'existence, avec toutes les puissances corporelles et spirituelles qui en sont la suite, est un immense bienfait : à ce titre, Dieu a droit à nos actions de grâces. Par l'analyse de sa nature et la contemplation de son œuvre, nous arrivons à saisir Dieu comme la somme de toute perfection, c'est-à-dire comme le Bien en soi et donc le bien suprême pour nous : excellence que nous devons reconnaître en lui donnant tout notre amour. Encore est-il que, pour que cette source de bien s'épanche en nous, il est dans l'ordre de le lui demander. Ce devoir a déjà fait l'objet d'un article spécial. Voir Prière. Mais on n'aurait pas le *conspectus* entier de la religion si on ne le rappelait ici.

Dans le cours régulier de ces relations entre Dieu et l'homme vient s'introduire l'obstacle du péché. Le libre arbitre le fait redouter comme possible : l'expérience ne le montre que trop réel. Ce fait accidentel fait surgir un nouvel aspect de la religion : celui de l'amende honorable. Il comporte pour le coupable l'obligation personnelle de regretter et réparer sa faute. Voir Pénitence. D'une manière moins stricte, mais dans un sens analogue, les âmes innocentes doivent entretenir une disposition générale d'amende honorable pour les péchés d'autrui.

Ces éléments de la religion, ainsi déduits par l'analyse rationnelle, se laissent tous parfaitement justifier par l'expérience. Les diverses religions n'ont pas d'autre but que de les rappeler aux hommes et de leur fournir les moyens d'y satisfaire.

Tel étant son domaine propre, la religion bien conçue étend son empire au delà et attire dans son orbite le devoir moral. Autant il faut affirmer la distinction formelle de la morale et de la religion, autant il y a lieu de maintenir le lien indissoluble qui les unit. Non seulement, en effet, il n'est de morale rationnelle que celle qui se fonde sur Dieu, mais, du moment qu'elle signifie la loi de nos devoirs, la morale n'est pas complète si elle ne s'achève par ceux que nous avons à remplir envers Dieu. Ainsi la religion entre nécessairement dans la morale; mais la morale entre tout autant dans la religion. Car l'amour et le service de Dieu nous imposent de conformer notre volonté à la sienne, c'est-à-dire de respecter envers le prochain et envers nous-mêmes l'ordre qui en est l'expression. Voilà pourquoi l'âme religieuse peut et doit colorer de religion l'accomplissement de tous ses devoirs.

Ici malheureusement l'histoire donne trop souvent le démenti à nos déductions rationnelles. C'est un fait qu'il y a des religions amorales ou immorales, comme des morales sans ou contre la religion. La valeur relative des doctrines humaines se mesure précisément à la manière dont elles évitent cette dissociation contre-nature. A la limite on entrevoit comme un idéal celle où le devoir moral et le devoir religieux, parce que tous deux éminemment rationnels, tendraient à ne faire qu'un.

VIII. Expression et organisation de la vie religieuse. — Ces éléments théoriques de la religion sont susceptibles de réalisations diverses. Suivant la manière pratique dont ils entrent en exercice, on a les différentes espèces de culte.

Par sa racine, qui le rattache au latin *colere*, le culte désigne toute forme systématique de respect. Voilà pourquoi ce mot est d'usage courant et légitime à l'égard des grandeurs de l'ordre social. Mais nulle part il ne convient mieux qu'en matière religieuse, pour exprimer l'honneur dû à la suprême majesté divine. S'il n'est pas le tout de la vie religieuse, comme tendraient à le faire croire les formules du style administratif, il en est du moins l'expression.

Il y a tout d'abord un culte intérieur, celui qui procède de l'âme et y reste enfermé. Personne ne conteste que la religion ne le demande d'abord et avant tout. Dans les relations humaines, le respect s'arrête aux apparences extérieures : l'ordre social ne demande ni ne permet autre chose. Mais l'ordre moral exige la réalité de nos sentiments intimes : le Dieu spirituel

attend de nous un culte « en esprit et en vérité », c'est-à-dire des mouvements de l'âme propres à lui traduire notre foi, et tout homme sent que vain serait le geste auquel ne correspondrait pas le cœur. Il est vrai que de ce culte intérieur toutes les religions n'ont pas un égal souci; mais il est non moins clair qu'elles n'ont de religieux que dans la mesure où elles aboutissent à l'inspirer.

Dans ce culte entrent toutes les variétés de la vie psychologique : c'est-à-dire, à la base, des dispositions habituelles de religion envers Dieu, sur lesquelles viennent, à l'occasion, se greffer des actes précis qui les concentrent. Ces actes, à leur tour, peuvent être discontinus ou groupés en séries : l'oraison mentale, qui les organise en système, est, à cet égard, le chef-d'œuvre du genre. Tous ont la valeur d'un hommage réel rendu à Dieu, parce qu'ils expriment le retour volontaire de la créature raisonnable vers son créateur et, sans rien ajouter à l'excellence intrinsèque de celui-ci, lui confèrent cette sorte de ratification qui consiste à la reconnaître pour ce qu'elle est.

Le culte est extérieur quand le corps y est associé : ce qui permet aux mouvements de l'âme de se traduire au dehors. Cette forme de culte a été repoussée par les protestants, sous prétexte de spiritualité, et la philosophie moderne fait encore bon accueil à leurs critiques contre le pharisaïsme des formules et des rites. En réalité, le culte extérieur est logiquement appelé par la nature de l'homme, qui, étant corps et âme, est tributaire du sensible pour toutes les opérations de sa vie spirituelle. De cette loi naturelle l'histoire religieuse n'est-elle pas la plus éclatante vérification? La psychologie, de son côté, réclame les actes corporels comme expression normale et comme soutien des sentiments intérieurs.

Ce culte comporte toutes les catégories de signes que la nature met à notre disposition : paroles, au besoin accompagnées de chant; gestes des yeux ou des mains; attitudes corporelles, telles que génuflexions, inclinations ou prostrations; offrandes symboliques à la divinité invisible ou représentée par des images. Est-il besoin de dire que ces actes n'ont, par eux-mêmes, aucune valeur? Ils en prennent une pourtant dans la mesure où ils expriment les sentiments de l'âme, auxquels ils donnent toujours leur plein achèvement et souvent une plus grande intensité.

A ces deux formes du culte individuel il faut joindre le culte public, qui intéresse le corps social. Malgré les préventions obstinées de l'individualisme religieux et du laïcisme politique, ce culte est doublement rationnel et nécessaire. Il répond, d'une part, aux obligations de la société, qui, étant une sorte de personnalité morale avec sa vie et ses intérêts propres, doit sentir sa dépendance à l'égard de Dieu et donc le lui témoigner à la façon des individus. D'autre part, le corps social est tenu de traduire socialement les dispositions de ses membres et, par là-même, de les favoriser. Le culte public devient ainsi tout à la fois la suite nécessaire et l'auxiliaire bienfaisant de la religion personnelle. Il n'a évidemment de valeur que par les actes individuels qu'il sert à exprimer ou à provoquer.

Entre les multiples manifestations du culte public, qui diffèrent suivant les religions, certaines lois naturelles établissent une foncière uniformité. Partout il se traduit par des assemblées religieuses, avec des prières et cérémonies communes dont le sacrifice forme le centre. A cet effet, des lieux sont aménagés, qui deviennent de véritables monuments que tous les arts travaillent à embellir. Des règles, souvent très compliquées, déterminent la manière dont les rites sacrés doivent être accomplis et un personnel spécial est chargé de leur exécution. Les codes liturgiques et les corporations sacerdotales représentent la fonction religieuse de la société.

Ainsi la religion s'empare de toute l'activité humaine, tant individuelle que sociale, pour la diriger vers Dieu. Faute de quoi, la vie morale serait incomplète, parce que c'est en Dieu que toutes les lois de son être portent la créature raisonnable à trouver son principe et sa fin.

Fénelon, *Lettres sur divers sujets de morale et de religion*; Bougaud, *Le christianisme et les temps présents*, t. I : *Religion et irréligion*, Paris, 8e édit., 1901 ; L.-L. Gondal, *Religion*, Paris, 1904; M. Sérol, *Le devoir et le besoin religieux*, Paris, 1908; J. Pacheu, *Du positivisme au mysticisme. Étude sur l'inquiétude religieuse contemporaine*, Paris, 1906; G. Michelet, *Dieu et l'agnosticisme contemporain*, Paris, 1909; art. *Religion*, dans *Dict. apol. de la foi*, Paris, 1925; S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa-e IIæ, q. LXXXI-LXXXVII.

J. RIVIÈRE.

2. RELIGION (VERTU DE). — I. Nature. II. Actes principaux. III. Vices opposés. IV. Actes secondaires.

I. NATURE. — On la définit : la vertu surnaturelle qui incline la volonté à rendre à Dieu le culte qui lui est dû, à cause de son excellence infinie. Psychologiquement, elle comprend plusieurs actes : admirer la perfection divine, l'aimer, la révérer, l'adorer, remercier Dieu, le prier, réparer les offenses commises contre lui, lui sacrifier, invoquer son autorité, lui faire des vœux, s'abstenir d'œuvres serviles, entendre la messe.

Il résulte de là qu'elle est une vertu spéciale, non proprement théologale, mais la plus excellente des vertus morales. Elle est une vertu *spéciale*, puisqu'elle a un objet propre : le culte dû à Dieu, et un motif propre : sa suprême et particulière excellence. Elle n'est pas proprement théologale, parce qu'elle ne regarde directement que le culte dû à Dieu, tandis que les vertus théologales se rapportent immédiatement à lui. Cependant elle suppose les vertus théologales, et ne peut être parfaite sans impliquer quelques-uns de leurs actes. Ainsi nous ne connaissons l'excellence surnaturelle de Dieu, que nous adorons, que par la foi; quand nous prions, il faut faire un acte d'espérance; la vraie dévotion entraîne l'acte d'amour. Elle surpasse de beaucoup les autres vertus morales, parce qu'elle rapproche beaucoup plus qu'elles de la fin dernière.

II. ACTES PRINCIPAUX. — 1° *L'adoration.* — Au sens *large*, elle est l'acte par lequel on reconnaît l'excellence de quelqu'un et notre sujétion envers lui : on la pratique même à l'égard des hommes. Au sens *strict*, elle désigne l'acte par lequel on déclare l'infinie excellence de Dieu, son souverain domaine et notre dépendance envers lui. Elle comprend deux actes : l'un *interne* par lequel l'intelligence et la volonté font cette profession; l'autre *externe*, qui est la manifestation de l'interne par le sacrifice, la prostration, la génuflexion, etc.

Que l'adoration interne, externe et publique convienne à Dieu, plus n'est besoin de le prouver. Le culte externe et public, toutefois, ne vaut qu'autant qu'il est interne, car « Dieu regarde le cœur ». Pour lui plaire, notre adoration doit passer par le Christ, qui est le Médiateur universel.

2° *La prière.* — Au sens *large*, elle est une *pieuse* élévation de l'âme vers Dieu. Elle n'est donc pas seulement l'*étude* des choses divines, qui peut se faire sans piété. Ainsi entendue, elle comprend les principaux actes de la religion : l'adoration, l'action de grâces, le repentir, la méditation, la demande, etc. Au sens *strict*, elle est la demande des choses qui conviennent.

La prière est dite *mentale*, quand l'intelligence et la volonté seules prient. Elle est *vocale*, quand c'est avec les lèvres ou d'autres signes. On la dit *privée*, si on la fait en nom propre; elle est *publique*, si c'est au

nom de l'Église, par un ministre député à cet effet.

La prière est nécessaire de nécessité de précepte et de moyen, comme nous l'avons dit à PRIÈRE DU MATIN ET DU SOIR, mais l'on ne peut fixer, *par soi*, quand et combien de fois il faut prier. *Par accident*, l'on doit prier chaque fois qu'on en a besoin.

La prière doit être surtout *intérieure*, c'est-à-dire que l'on doit prier en esprit et en vérité; autrement ce n'est que de l'air battu. Cependant la prière vocale a son utilité : pour exciter la dévotion et rendre un hommage plus complet à Dieu. Mais il faut prendre garde au verbiage, *multiloquium*, que les païens pratiquent et que Notre-Seigneur a condamné, Matth., VI, 7.

La prière doit être *humble*, non comme celle des pharisiens hypocrites qui cherchaient à se faire voir dans les synagogues et au coin des places, ou comme celle du pharisien dans le temple, qui se vantait devant Dieu de ses mérites et méprisait le publicain. Le modèle est la prière du publicain, qui s'humiliait en se frappant la poitrine et criait miséricorde.

Elle doit être *attentive*, et d'une attention interne, pas seulement externe, sinon elle est irrespectueuse et ne peut être exaucée, ni rendre à Dieu l'hommage qui lui convient. L'attention est *verbale* si elle consiste à bien prononcer, *intellectuelle* si elle tâche de comprendre le sens, *spirituelle* si elle considère Dieu, ou un mystère particulier, ou le bien qu'on demande : cette dernière est la plus parfaite. L'attention est *intense* ou *faible*, suivant l'application de l'esprit. Pour la *validité*, quand il s'agit d'une prière prescrite, comme le bréviaire, la pénitence sacramentelle, ou une prière pour gagner une indulgence, il suffit d'une attention interne, même faible, celle que suppose l'intention de prier.

Les *distractions* volontaires sont par soi vénielles, à moins d'être gravement mauvaises ou honteuses, ce qui serait manquer gravement de respect à Dieu. On distingue les volontaires *actuelles*, celles qu'on entretient sciemment, et les volontaires *dans la cause*, celles qui proviennent d'une dissipation antérieure. Celles-ci sont coupables quand elles ont été prévues et consenties, alors qu'on pouvait les prévenir. Les distractions volontaires sont péchés véniels, même dans les prières qui ne sont pas de précepte, car elles sont un manque de respect à Dieu. Cependant, pour un motif suffisant, l'on peut s'arrêter à une pensée utile qui se présente, afin de la mettre à profit.

Les distractions, même volontaires, ne ruinent pas substantiellement la prière, qui peut encore obtenir son effet, à cause de la miséricorde de Dieu. Certaines occupations externes n'empêchent pas de prier comme il faut : marcher, travailler des mains, etc. Les distractions qui en résultent sont excusables, parce qu'elles sont motivées. Les distractions pleinement involontaires ne nuisent pas à la prière et ne constituent pas de péché.

Nous devons prier pour nous et pour le prochain, suivant l'ordre de la charité. Pour être obligé de le faire en faveur de telle personne, il faut qu'elle soit dans une extrême ou grave nécessité, ou qu'elle nous soit unie par des liens spéciaux, tels que ceux du sang ou de la charge. Il n'est pas permis d'exclure de notre prière les ennemis, car ce ne pourrait être que par haine ou vengeance, sentiments que Dieu condamne absolument.

L'*effet* de la prière est triple : *méritoire*, en ce qu'elle obtient la grâce sanctifiante ou son augmentation; *satisfactoire*, parce qu'elle satisfait pour les péchés; *impétratoire*, en obtenant les grâces actuelles que l'on sollicite. Ce dernier nous retiendra, parce qu'il offre des difficultés.

La thèse est celle-ci : *la prière, pourvue des conditions requises, obtient avec infaillibilité ce qu'elle demande.* Cette infaillibilité n'est pas absolue, mais conditionnelle : elle vient de la promesse de Dieu. La prière, par elle seule, possède seulement l'aptitude à obtenir, mais non l'efficacité infaillible : Dieu nous exauce par *fidélité*. C'est pourquoi cette infaillibilité est dite conditionnelle. Il faut, toutefois, que la chose demandée soit nécessaire ou très utile au salut. Dieu, évidemment, refuse celle qui doit nuire, mais en accorde une autre.

Les promesses divines se trouvent dans l'Évangile. Matth., VII, 7 : « Demandez et l'on vous donnera; cherchez et vous trouverez; frappez et on vous ouvrira. Quiconque demande obtient; celui qui cherche trouve; on ouvre à celui qui frappe. » Joan., XIV, 13 : « Tout ce que vous demanderez à mon Père en mon nom, je le ferai afin que le Père soit glorifié dans le Fils. »

Les *conditions* de l'efficacité de la prière sont : *a)* Que la chose demandée conduise au salut éternel : les autres ne sont pas promises. Dieu ne nous exempte pas de tous les maux, bien que nous l'en priions, parce qu'ils nous sont utiles. Il n'accorde pas toutes les grâces temporelles que nous sollicitons, parce qu'elles ne sont pas toujours utiles au salut. *b)* Que l'on soit en état de grâce, que l'on prie avec humilité, confiance, persévérance. *c)* Que l'on prie pour soi. Les théologiens ne s'entendent pas sur l'efficacité de la prière pour les autres. Saint Thomas, IIª IIæ, q. LXXXIII, a. 7, et beaucoup d'autres ne croient pas à son infaillibilité, parce que le prochain peut y mettre obstacle. Mais Suarez, *De relig.*, tr. II, l. I, c. 27, et d'autres théologiens sont pour l'affirmative, parce que les paroles du Christ « Tout ce que vous demanderez » sont universelles. On peut concilier les théologiens en disant que la prière est alors infaillible, seulement que le prochain n'obtient pas, parce qu'il résiste.

Il faut aussi prier les saints, et en premier lieu la bénie vierge Marie. C'est ce qu'a déclaré le concile de Trente, sess. XV : « Il est bon et utile d'invoquer les saints. » On peut conclure de cette parole que cette prière n'est pas nécessaire, mais seulement bonne et utile.

3° *La dévotion.* — On la définit : la volonté de s'adonner promptement à Dieu et à son culte. Dans ce sens, on la regarde comme une habitude, non comme un acte. Elle présuppose l'amour de Dieu, car elle en dérive : elle est un degré plus intense de charité. Le premier degré de la charité consiste à observer comme il faut tous les commandements de Dieu; mais quand on s'y porte avec empressement et joie, on dit qu'on a de la dévotion. Saint François de Sales compare la charité au feu, et la dévotion à la flamme.

Ce qu'on appelle *dévotions*, sont des actes ou des pratiques à l'égard de tel mystère ou tel saint. Elles diffèrent suivant les individus, les lieux et les temps. Elles tirent leur valeur de la dévotion, et sont avantageuses autant qu'elles l'augmentent; on doit y renoncer, quand elles lui nuisent, ce qui arrive fréquemment. De la dévotion diffère l'*affection sensible* que l'on ressent au service de Dieu. Elle n'est pas la vraie dévotion : elle s'allie fort bien au péché et même aux vices, et sans elle on peut très bien servir le Seigneur. Les émotions, consolations ou délectations sensibles dépendent beaucoup du tempérament, et sont d'ordinaire une récompense et un encouragement à ceux qui commencent dans la voie spirituelle. On ne doit pas les mépriser, puisqu'elles sont utiles, mais il ne faut pas trop s'y fier, car elles sont accessoires et passagères, et ne valent qu'autant qu'elles portent à la vraie piété. Si elles rendent arrogant, présomptueux, vain, impatient, désobéissant, elles sont pernicieuses et ne viennent pas de Dieu. La piété solide est celle qui n'en dépend point, et ne s'appuie que sur la foi et la charité.

Pour *progresser* dans la dévotion, il faut en écarter les obstacles : l'inclination aux consolations terrestres et aux voluptés, le souci immodéré des choses temporelles, l'excessive curiosité, même dans les études théologiques, etc. Les moyens positifs sont : la considération pieuse et attentive des bienfaits divins et de ses propres défauts, la pensée fréquente de la présence de Dieu avec des oraisons jaculatoires, la prière, etc.

La dévotion n'est pas seulement pour les religieux et les prêtres, mais pour tout chrétien, comme l'a montré saint François de Sales dans son *Introduction à la vie dévote :* elle s'associe à tous les états et à toutes les occupations, puisqu'elle est la promptitude et l'application à bien faire son devoir.

III. Vices opposés. — On les divise en deux catégories : ceux par excès, qu'on appelle du nom générique de *superstition*, du mot latin *super-stare*, être excessif, et ceux par défaut, sous le nom d'*irréligion*.

1° *L'idolâtrie.* — C'est un péché de superstition, car elle excède dans le culte religieux. On la définit : le vice de rendre à une créature le culte qui n'est dû qu'à Dieu. Elle inclut une erreur d'esprit, une infidélité ou une hérésie. L'idolâtrie est *vraie* et *interne*, quand on a l'intention d'adorer la créature ; *simulée* ou *externe*, quand on honore extérieurement une idole par ordre ou crainte, sans lui rendre un hommage intérieur ; c'est ce que plusieurs firent pendant les persécutions : on les appelait *lapsi*, tombés.

L'idolâtrie est par soi un très grave péché. Elle était punie très sévèrement dans l'ancien Testament. Au commencement de l'Église, on la regardait comme un des trois grands crimes qui méritaient la pénitence publique. On n'accordait la réconciliation aux *lapsi* que peu avant la mort, ou quand sévissait une nouvelle persécution. Il est évident que celui qui rend un culte divin à une créature déshonore Dieu souverainement, puisqu'il se donne un autre dieu, au mépris du véritable. L'idolâtrie simulée est assurément moins grave ; cependant elle est *par soi* un péché mortel, à cause de la négation externe de la foi et du scandale. *Par accident*, elle peut être un péché véniel, quand la crainte ou les tourments troublent partiellement l'esprit ou diminuent la volonté, ce qui est assez fréquent.

Certaines pratiques de dévotion, de la part de chrétiens ignorants, sont une idolâtrie matérielle, par leur excès ou les fausses conceptions qu'ils y apportent : d'ordinaire, la bonne foi les excuse de péché formel.

2° *Observances superstitieuses.* — Ce sont des pratiques qui consistent à employer un moyen vain et disproportionné pour obtenir certains effets. Deux signes les distinguent : l'*insuffisance du moyen* et l'*infaillibilité prétendue* de l'effet. Par exemple : entendre la messe avant le lever du soleil, avec tel nombre ou ordre de cierges, célébrée par tel prêtre, etc., étant persuadé d'être exaucé. Ce genre de péché n'est ordinairement que véniel, à cause de la bonne foi ou de la simplicité des fidèles.

Assez souvent on recourt au démon ou à un mauvais esprit. Tantôt c'est par un pacte *explicite*, lorsqu'on invoque expressément le démon ; tantôt c'est une invocation *tacite*, lorsqu'on sait que l'effet voulu ne peut être produit que par une intervention diabolique. Cependant on doit remarquer que des effets autrefois attribués à la magie sont reconnus aujourd'hui comme naturels, et dus à des forces précédemment inconnues. Il ne faut pas se hâter de déclarer un effet extraordinaire, mais plutôt chercher à l'expliquer naturellement : nous connaissons si mal la nature et ignorons encore tant de ses lois. Ce n'est que lorsque toute explication naturelle est manifestement impossible qu'on recourt à une cause préternaturelle ou surnaturelle. C'est ainsi que dans le spiritisme ou le fakirisme il y a beaucoup de naturel si tout n'en est pas, grâce au charlatanisme ou à l'illusionisme. L'art de trouver les sources, qu'on croyait autrefois magique, est certainement naturel ; beaucoup pensent de même des tables tournantes, de certains dons de guérir qu'on se transmet de famille en famille : conjureurs, rebouteux.

1. *La divination.* Elle consiste à invoquer expressément ou tacitement le démon pour connaître les choses cachées. Il y en a de différentes espèces : l'*évocation des esprits* quand ils apparaissent d'une manière sensible ; la *nécromantie* quand on provoque l'apparition des morts ; l'*oniromantie* quand on demande les secrets aux songes ; le *pythonisme* quand des hommes ou des femmes prétendent parler sous l'influence des esprits ; l'*aruspice* quand la divination se fait par les intestins des animaux immolés aux dieux ; l'*augure* ou l'*auspice* quand c'est d'après leur cri, ou le chant et le vol des oiseaux ; la *chiromantie* ou la *physiognomie* quand c'est par les lignes des mains ou du visage ; le *sortilège* quand c'est par des signes arbitraires, comme un jet de dés. Qu'il y ait beaucoup de tromperies et d'enfantillages dans ces divinations, cela ne fait pas de doute. Autrefois on les pratiquait davantage, et avec une confiance plus grande. On ne doit pas attribuer à la magie certaines divinations naturelles qui témoignent seulement la perspicacité, en regardant les traits de la main ou du visage.

2. La *vaine observance.* Elle a pour but de produire un *effet*, et se distingue de la divination qui veut connaître les secrets. Elle est de trois sortes : *a) l'art d'acquérir la science* sans effort, par exemple en proférant quelques paroles ; *b) l'art de guérir* par les moyens disproportionnés, attribuant à divers signes ou paroles une efficacité *ex opere operato*, c'est-à-dire certaine : cependant il ne faut pas inquiéter ceux qui ont des dons naturels de guérir, pourvu qu'ils ne fassent rien de ridicule ni de déshonnête, et n'aient aucun pacte avec le diable, surtout si, en agissant, ils protestent contre toute intervention de sa part ; *c)* le *maléfice*, quand par des moyens ineptes on cherche à nuire au prochain.

Il est certain qu'un pacte explicite avec le démon ou une invocation diabolique est en soi un péché grave, car c'est faire une mortelle injure à Dieu de s'allier à son ennemi. Un pacte ou une invocation implicite est bien en soi un péché mortel, mais la plupart du temps il n'est que véniel, à cause de l'ignorance.

Le maléfice est un péché à la fois contre la religion et contre la charité ou la justice ; il oblige à réparation si le dommage a été réel. Dans le doute si un phénomène est naturel ou diabolique, l'on suit les principes de la coopération, c'est-à-dire on peut poser un acte qui n'est pas évidemment mauvais, s'il y a une raison proportionnée et qu'on veuille un bon effet, sans coopération démoniaque.

Il y a des divinations légitimes qui se font par des songes envoyés de Dieu ; d'autres qui sont naturelles, comme les faits de télépathie.

Nous ne parlons pas du magnétisme, ni davantage du spiritisme qui sont traités dans des articles spéciaux.

3° *Le blasphème* : il en a été question à ce mot.

4° *La tentation de Dieu.* — On la définit : une parole ou un acte par lequel, sans juste cause, on attend témérairement de Dieu un effet insolite. Par exemple, on lui demande quelque chose, ou bien on se conduit de manière à éprouver ses attributs, comme de s'exposer à un danger ou ne pas se soigner dans une maladie avec l'intention que Dieu intervienne. On le tente pour trois motifs principaux : par *incrédulité*, quand on doute de ses attributs ; par *curiosité* ou *témérité*, quand c'est pour voir seulement s'il interviendra ; par *présomption*,

quand, sans raison suffisante, on attend de lui un miracle.

Ce n'est pas une tentation de Dieu, après avoir employé les moyens humains, de lui demander un signe pour connaître sa volonté, ou de solliciter un miracle, ou de s'exposer à un danger pour de justes causes.

La tentation de Dieu qui implique l'incrédulité, est un péché mortel en soi et n'admet pas de légèreté de matière. Celle qui se fait par témérité, curiosité, ou présomption est grave de sa nature, mais peut être légère, par exemple à cause de la petitesse du péril.

On doit condamner les anciennes épreuves, appelées *jugements de Dieu*, qui consistaient à passer par le feu pour témoigner l'innocence ou la culpabilité. On y recourut de bonne foi, mais le droit canon les réprouva ensuite avec raison.

5° *Le sacrilège* : on le traitera dans un article à part.

6° *La simonie.* — Ce mot vient de Simon le magicien qui, au temps des apôtres, voulut leur acheter à prix d'argent des grâces spirituelles. Act., VIII, 9-25. On la définit : la volonté délibérée d'acheter ou de vendre du spirituel ou de l'annexé au spirituel. Trois choses sont requises pour qu'il y ait simonie : *a)* Une chose *spirituelle* ou qui lui est annexée. On entend par chose spirituelle une chose surnaturelle, comme la grâce et les dons du Saint-Esprit, ou la cause d'une chose surnaturelle comme les sacrements, ou l'effet et l'usage d'un pouvoir surnaturel comme la dispense des vœux, la consécration, la bénédiction, la guérison miraculeuse, etc. La chose temporelle annexée à une spirituelle est celle qui est ordonnée au spirituel, ou en dépend, ou lui est intimement unie, soit par nature, soit par l'institution de l'Église : ainsi les calices et les autels consacrés, le travail et le temps d'une fonction sainte, les revenus d'un bénéfice, etc. *b)* Le prix d'une chose spirituelle peut être payé de trois façons : par un *présent manuel* : argent, objet mobilier ou immobilier, remise d'une dette, concession d'un droit, prêt, etc.; par un *présent verbal* : patronage, suffrage; par un *présent servile* : un service temporel, administration de biens, domesticité, etc. *c)* La *volonté délibérée* : il n'est pas nécessaire qu'il y ait un pacte, ni qu'on réalise la simonie, il suffit que l'un veuille sérieusement contracter avec l'autre. N'est pas simoniaque celui qui échange une chose spirituelle pour une autre spirituelle, comme la célébration d'une messe pour la récitation d'un rosaire, ou qui donne une chose annexée au spirituel pour une autre de même nature, comme un calice pour un ciboire. Mais c'est de la simonie de livrer une chose spirituelle pour une annexée au spirituel, par exemple des reliques pour un calice ou des honoraires de messe, car ces derniers objets sont temporels de leur nature et les reliques sprituelles.

On distingue plusieurs espèces de simonie :

a) En raison du *droit* qui la défend, elle est de droit divin ou ecclésiastique. De *droit divin*, quand on donne *vraiment* une chose temporelle pour une spirituelle ou annexée au spirituel. Si elle est seulement offerte ou reçue à l'occasion des fonctions sacrées, il n'y a pas de simonie, comme l'honoraire des messes. On peut exiger un honoraire spécial pour un travail extrinsèque à une fonction et point dû, comme dire la messe à une certaine distance. De *droit ecclésiastique*, quand le contrat n'est pas simoniaque de lui-même, mais a une apparence de simonie et que l'Église l'interdit pour motif de religion, comme vendre les saintes huiles, les chapelets indulgenciés, résigner son bénéfice en faveur d'un autre, etc. Vendre les saintes huiles et les rosaires bénits au prix de leur matière n'est pas simoniaque, mais il y a danger de les vendre plus chers à cause de leur bénédiction ou de leur consécration. En tous cas, les indulgences sont perdues par la vente, can. 924.

b) En raison du *pacte*, la simonie est mentale, conventionnelle, réelle et confidentielle. *Mentale*, quand elle est interne et que le pacte n'est pas manifesté à l'autre : si elle est *purement mentale*, elle n'encourt pas les peines ecclésiastiques, parce qu'elle est du for interne : c'est une simonie improprement dite; mais si le pacte est indiqué par quelque signe extérieur, il n'est plus purement mental et subit les peines, parce qu'il est du for externe : par exemple si l'on sert un évêque avec l'intention de capter un bénéfice en récompense. *Conventionnelle*, dont le pacte n'est pas exécuté, soit des deux côtés, soit d'un seul. *Réelle*, si la convention est remplie de part et d'autre, au moins en partie : par exemple quand le bénéfice est remis et que l'on reçoit une partie de l'argent promis. *Confidentielle*, qui se vérifie seulement dans les bénéfices et consiste pour quelqu'un à procurer un bénéfice avec un certain engagement, *confidentia*, par exemple de le résigner à soi ou à un autre, ou qu'on lui paie sa pension ou une partie des fruits.

La simonie de droit divin est un péché mortel de toute sa nature, et par suite n'admet pas de légèreté de matière, car on viole gravement la religion en équivalant une chose spirituelle et sacrée à une temporelle et profane. On ne regarde pas comme simonie de droit divin de vendre ou acheter une chose annexée *antérieurement* au spirituel, comme un calice consacré, mais seulement si elle est annexée *conséquemment* comme les revenus d'un bénéfice, ou d'une manière *concomitante* comme le travail de la messe. La simonie de droit ecclésiastique est un péché grave de sa nature, mais admet la légèreté de matière, parce que l'Église entend proportionner sa prohibition à la gravité de la chose, laquelle est indiquée par le droit canon.

Outre le péché, il y a l'obligation de restituer dans certains cas. Avant l'exécution entière du pacte, il faut rendre tout ce qu'on a reçu, puisque le contrat est illicite. Après l'exécution, on distingue suivant la chose spirituelle et le prix. Suivant la chose spirituelle : s'il s'agit d'un bénéfice, on doit le rendre avec les fruits perçus, sauf ceux qui sont dus au travail propre; si c'est une chose distincte d'un bénéfice, la restitution n'est plus obligatoire et, si elle est possible, seulement après la sentence du juge : les sacrements ne peuvent être restitués, les reliques doivent l'être seulement après jugement. Par rapport au prix, il n'y a pas à restituer quand la justice commutative n'a pas été lésée, si ce n'est en peine d'un jugement, comme celle qui est infligée pour un bénéfice, la collation des ordres ou l'entrée en religion. S'il y a lésion de la justice commutative, par exemple quand le prix est extorqué par crainte ou ruse, ou dépasse l'avantage annexé à la chose spirituelle, la restitution s'impose, même avant jugement.

Assez souvent il y a doute, s'il y a simonie ou non. Énumérons, à titre d'exemple, certains cas où elle n'existe pas : donner une somme d'argent pour se délivrer d'une injuste vexation concernant un bénéfice, pour avoir les sacrements qu'on refuse injustement, pour obtenir un bénéfice auquel on a droit et dont on est injustement écarté, pour empêcher l'élection d'un indigne, etc.

IV. Actes secondaires de la religion. — On les dit secondaires, non parce qu'ils sont moins parfaits que les autres, mais parce qu'ils sont moins nécessaires à l'exercice de la religion.

1° *Le serment.* — C'est l'invocation du nom divin en témoignage de ce qu'on dit ou promet. Deux choses sont requises pour qu'il y ait serment : *a)* l'invocation du nom divin, soit expresse, soit tacite, c'est-à-dire par des signes extérieurs qui expriment suffisamment cette invocation, comme toucher la croix ou l'évangile,

tendre la main vers le crucifix. Le mot « je jure » ne suffit pas par lui-même, si le contexte ou d'autres accessoires n'indiquent pas qu'on invoque le témoignage divin. De même, jurer par les créatures ou les saints. *b)* Dieu doit être invoqué comme témoin de la vérité qu'on énonce. Les vrais athées ne peuvent donc jurer.

Des locutions comme : je jure par ma foi, par ma foi d'homme, par ma foi de prêtre, par mon honneur, ne sont pas des serments, car on n'invoque que la conscience, l'honneur ou la véracité de l'homme. Il en est autrement si on dit : par ma foi chrétienne, car c'est alors la foi de Dieu. Dire : ce que je dis est aussi vrai que Dieu est vrai, ou que l'Évangile, n'est pas un serment. De même les formules : que je meure, que le diable m'emporte si je ne dis pas la vérité : ce sont des imprécations. Mais : que Dieu me damne si je mens, est une façon de jurer imprécatoire. Les expressions : pardi, parbleu, sacristi, etc., que le vulgaire appelle parfois jurons, ne sont ni des serments, ni des blasphèmes, mais des paroles grossières qu'on doit éviter.

On divise le serment de diverses manières. *a)* Suivant son *objet*, il est assertif, s'il a pour but de confirmer une chose passée ou présente; promissoire, si c'est pour une chose future. *b)* En raison de la *forme*, il est invocatoire, quand Dieu est simplement invoqué comme témoin; imprécatoire, quand c'est comme vengeur d'un parjure. La formule : *Sic me Deus adjuvet et hæc sancta evangelia*, Qu'ainsi Dieu m'aide et ces saints évangiles, est regardée comme un serment imprécatoire, parce qu'elle signifie : si je dis vrai, que Dieu m'aide; si je dis faux, que Dieu m'abandonne. *c)* En raison de la *manière* de jurer, le serment est simple s'il est fait sans apparat; solennel si c'est avec des cérémonies spéciales : toucher l'évangile, élever la main devant le crucifix et des cierges allumés, etc. Tous ces serments sont de même espèce morale.

Certains ont prétendu, autrefois, que le serment n'est pas honnête : les Vaudois, quelques protestants comme les Quakers, qui s'appuyaient sur ces paroles de Notre-Seigneur Jésus-Christ, Matth., v, 33 : « Je vous dis de ne pas jurer du tout, ni par le ciel, parce qu'il est le trône de Dieu; ni par la terre, parce qu'elle est l'escabeau de ses pieds; ni par Jérusalem, parce que c'est la cité du grand Roi; ni par votre tête, parce que vous ne pouvez en rendre un cheveu blanc ou noir. Mais que votre parole soit : cela est, cela n'est pas; ce qu'on dit en plus est mal. » Néanmoins les catholiques et la plupart des protestants soutiennent l'honnêteté du serment, moyennant certaines conditions. De là la thèse suivante :

Le serment, revêtu des conditions requises, est honnête et louable.

Le serment est approuvé dans l'Ancien Testament, Deut., vi, 13 : « Vous jurerez par le nom de Dieu. » Dans le Nouveau, saint Paul écrit, Rom., i, 9 : « Dieu m'est témoin. » Pour ne pas mettre en contradiction l'Écriture, il faut interpréter le texte opposé en disant que l'on ne doit pas jurer sans cause, ni nécessité. C'est le sens de l'Église, qui se sert du serment dans certaines circonstances. Et, en effet, il n'y a pas d'irrévérence à Dieu, d'invoquer son témoignage, quand on ne le fait pas fréquemment, mais dans les choses d'importance : au contraire c'est un hommage, car c'est proclamer sa véracité et sa justice.

Les conditions requises sont : la vérité, le jugement et la justice, suivant cette parole de Jérémie, iv, 2 : « Vous jurerez dans la vérité, le jugement et la justice, en disant : Vive le Seigneur. » *a) Dans la vérité*, c'est-à-dire que les paroles de celui qui jure doivent être conformes à sa connaissance et à son intention. Par là sont exclus le mensonge et la fiction. Celui qui jure faussement commet un péché mortel de parjure, même si la matière est légère, car c'est une grave injure à Dieu. C'est pourquoi Innocent XI a condamné, le 2 mars 1679, cette proposition 24 : « Appeler Dieu en témoignage d'un mensonge léger n'est pas une telle irrévérence, que pour elle il veuille ou puisse damner quelqu'un. » On ne peut jurer avec une connaissance probable, mais il faut une certitude morale, sinon c'est un péché grave. Il n'est pas permis de jurer avec une restriction purement mentale, c'est-à-dire celle dont on ne peut découvrir le sens, car elle est un mensonge; la restriction qui n'est pas purement mentale, ou, comme d'autres disent, la fausseté, quand on n'a pas droit à la vérité, ne peut être jointe au serment que pour une très grave raison, par exemple quand il n'y a pas d'autre moyen de défendre soi ou d'autres contre une injuste agression ou un mal très grave, car un langage dissimulé manque d'honnêteté et la seule nécessité peut l'excuser. Celui qui promet avec serment, sans l'intention de jurer ou de s'obliger, commet pareillement un péché grave de sa nature, car il trompe. En matière légère, beaucoup de théologiens estiment que ce n'est qu'un péché véniel, parce que la vaine usurpation du nom de Dieu est en soi légère. Mais celui qui promet avec serment, sans l'intention d'accomplir, pèche gravement. — *b) Dans la justice.* Le serment assertif exige que celui qui jure ait le droit d'affirmer ce qu'il dit, et, si le serment est promissoire, que la chose promise soit honnête. Celui qui déclare avec serment, sans cause, le crime occulte d'un autre ou se vante d'un péché commis pèche, car il n'a pas le droit de dire ces choses, à plus forte raison de les jurer. La gravité du péché dépend de l'intention et de la gravité de ce qu'on dit. Celui qui promet avec serment de perpétrer un crime pèche mortellement, car il outrage Dieu gravement en l'invoquant comme témoin de son iniquité. Si l'acte promis est léger, il est probablement un péché véniel, bien que plus probablement, suivant saint Alphonse et d'autres, un péché mortel, parce que l'injure à Dieu, dans ce cas, serait toujours grave. — *c) Dans le jugement.* Le jugement ou discrétion requiert deux choses : une juste cause de jurer, et que le jugement soit prêté avec un respect interne et externe à la majesté divine. Ils pèchent donc ceux qui jurent fréquemment, sans raison suffisante, c'est-à-dire sans nécessité ou grande utilité, mais d'ordinaire ils ne pèchent que véniellement. De même, ceux qui le font par plaisanterie, ou d'une manière peu convenable.

Le serment ajoute à la promesse une obligation de religion. Cette obligation, si la chose est honnête, est grave de sa nature. Cependant celui qui jure sans intention de jurer, par inadvertance ou volontairement, ne contracte pas l'obligation, mais il pèche comme nous l'avons dit. La gravité de l'obligation dépend de la gravité de la chose promise, car le serment ne change pas la nature de la promesse, mais lui adjoint seulement une obligation de religion. Cette obligation est personnelle et ne passe pas aux héritiers, tandis que l'obligation de justice ou de fidélité, née de la promesse, est réelle et demeure attachée aux choses. Un serment d'une chose impossible, illicite ou tout à fait inutile n'engendre aucune obligation : l'on ne peut être tenu à l'impossible, ni à une chose mauvaise ou totalement vaine; si dans la suite elle devient licite ou utile, le serment, qui est nul dès le principe, ne revit pas, suivant une règle de droit. D'après le Codex, can. 1317, « le serment extorqué par violence ou crainte grave vaut, mais on peut en être relevé par le supérieur ecclésiastique. » Suivant le canon 1318, « le serment promissoire suit la nature et les conditions de l'acte auquel il est joint. »

En principe, l'obligation du serment ne s'étend pas plus loin que la promesse, car il est accessoire, et la

règle est que l'accessoire suive le principal. On excepte si le jureur a une autre intention, vu que l'obligation du serment en dépend. Pour l'interpréter on applique ces deux lois : *a)* les mots doivent être pris strictement, comme dans les choses odieuses; *b)* le serment promissoire s'entend suivant les conditions et restrictions conformes à la nature de la chose, aux principes du droit ou au jugement des gens prudents. Les principales restrictions sont : si je puis, sauf le droit des supérieurs, si la chose n'a pas été notablement changée, si l'autre partie reste fidèle, si elle ne renonce pas à son droit, s'il n'y a pas une grave raison de changer de dessein, comme un péril de mort ou d'infamie, etc. Le serment de garder les statuts d'un collège, congrégation, emploi, etc., ne vise que ceux qui s'observent, non les futurs ou ceux qui sont tombés en désuétude. Celui de garder un secret cesse d'obliger quand finit l'obligation du secret. Le serment de fidélité et d'obéissance à un prince, gouvernement, constitution oblige à ne rien faire illégitimement de contraire, mais pas à tout ce qui est contenu dans la constitution.

2° *L'adjuration.* — Assez semblable au serment on la définit : l'invocation du nom divin ou d'une chose sacrée pour déterminer à faire ou omettre quelque chose. Elle diffère du serment en ce que Dieu n'est pas invoqué comme témoin ou garant, mais comme motif d'agir. *a)* Elle est *déprécative* quand elle se fait en forme de prière : par exemple saint Paul dit aux Romains, XII, 1 : « Je vous supplie, frères, par la miséricorde de Dieu. » *b)* Elle est *préceptive* ou impérative quand elle sert à un commandement : le prince des prêtres dit au Christ, Matth., XXVI, 63 : « Je vous adjure, par le Dieu vivant, de nous dire si vous êtes le Christ. » On peut adjurer Dieu seulement sous forme déprécative, car on ne saurait lui commander; on adjure le démon seulement sous forme impérative, vu qu'on ne doit pas le prier; quant à l'homme on peut l'adjurer des deux façons. L'adjuration n'engendre pas l'obligation de religion chez la personne adjurée, car elle n'est pas faite pour cela, mais seulement pour l'exciter, par la crainte ou l'amour du nom divin, à accorder ce qu'on lui demande. Celui qui adjure doit remplir certaines conditions pour le faire licitement : comme pour le serment on ne doit adjurer que dans la vérité, la justice et le jugement. Si ces conditions manquent, il y a péché grave ou léger suivant la matière.

3° *L'usurpation du nom de Dieu.* — Elle est un acte de religion, quand elle se fait avec un sentiment de respect et dévotion du cœur. Les prophètes invoquaient souvent le nom divin. On recommande aux chrétiens de répéter celui de Jésus-Christ. Mais l'employer sans les conditions requises est ce qu'on appelle une vaine usurpation, qui n'est d'ordinaire qu'un péché véniel. Celle-ci a lieu : par colère, légèreté, ou habitude: par exemple on dira : nom de Dieu, mille noms de Dieu. Le péché pourrait être mortel, s'il y avait mépris délibéré de Dieu ou scandale grave. Voir l'article BLASPHÈME.

4° *Le vœu.* Il en sera question à ce mot.

5° *La sanctification du dimanche.* On l'a traitée au mot DIMANCHE.

François GIRERD.

TROIS CONFÉRENCES DE LACORDAIRE. — Les conférences 26e, 27e et 28e, sont les dernières de l'année 1844, les dernières des huit belles conférences consacrées à décrire les « effets de la doctrine catholique sur l'âme », ou, en d'autres termes, ayant pour thème ce que Lacordaire appelle les « vertus réservées ». Nous avons analysé ailleurs les cinq conférences précédentes sur l'humilité, la chasteté, la charité (charité d'apostolat, charité de fraternité); nous analyserons ici les trois dernières sur la religion.

1° La religion, dit Lacordaire, est tout ensemble une passion et une vertu de l'humanité (26e conférence). — *a)* « L'humanité a la passion de s'unir à Dieu par un rapport positif et efficace; car une passion n'est autre chose qu'un besoin vivement senti, qu'un attrait invincible qui nous pousse vers un objet, pour faire de notre vie la sienne et de sa vie la nôtre. Or tel est le penchant de l'humanité vers Dieu, penchant si visible, qu'il remplit toute l'histoire, et que la religion partout et toujours désigne la principale et la plus auguste activité des nations. » Voyez, au surplus. « Philosophe, femme, peuple, l'intelligence à son plus haut degré, le cœur à son plus haut degré, les sens à leur plus haut degré, tous les trois cherchent Dieu, veulent Dieu, sont passionnés pour Dieu. Et pourquoi? Vous me demandez pourquoi n'est-il pas vrai? Ah! pourquoi? C'est que votre âme est plus grande que la nature, c'est qu'elle est plus grande que l'humanité, c'est qu'elle épuise en quelques quarts d'heure de vie tout le monde qui n'est pas Dieu; et, comme l'âme a horreur du vide, quand le vide se fait en elle, quand un jour ou l'autre l'esprit du savant s'ennuie de ramasser des coquillages pour en faire des systèmes, quand la femme se lasse d'infidélités, quand le peuple regarde ses bras flétris dans un travail qui périt chaque soir, quand pour tous le néant de l'univers est à l'état palpable, quand l'âme enfin n'est plus qu'un océan sans eau, son hôte naturel y vient, et c'est Dieu. Notre grandeur fait en nous le vide, et le vide nous donne la faim de Dieu. » Lacordaire avait profité à l'école de saint Augustin, et, depuis, Dechamps, Bougaud et tant d'autres se sont heureusement inspirés de l'éminent conférencier. — *b)* Lacordaire continue : « La religion, qui est une passion de l'humanité, en est aussi une vertu. » « Tant que nous ne faisons que tendre la main à Dieu, cela va bien, mais Dieu est pesant à porter. Souvenez-vous de l'histoire de saint Christophe... Ce n'est pas peu de chose de recevoir Dieu dans son intelligence, dans son cœur et dans ses sens, et de mêler deux natures aussi disproportionnées dans une réelle communion. Cette œuvre appelle une force énergique, une vertu tout à fait sublime, qui sache soumettre l'esprit de l'homme à l'esprit de Dieu, sans que l'esprit de l'homme perde sa personnalité et sa liberté; qui transporte le cœur jusqu'à l'amour de l'invisible, et l'y retienne dans une joie sans substance et sans corps; qui abaisse les sens, les châtie et les immole, afin que leur poids n'incommode pas l'ascension de l'âme vers les inaccessibles hauteurs de la Divinité. » Si tant d'hommes ne sont pas religieux, c'est qu'ils sont « arrêtés par une triple faiblesse » qui les enivre d'eux-mêmes : « faiblesse d'esprit, faiblesse du cœur, faiblesse des sens. » Oui, la religion est tout à la fois passion et vertu, et par là nous pouvons comprendre « pourquoi elle est tant aimée et tant haïe, dénaturée souvent, et détruite jamais. »

2° Or, poursuit Lacordaire, toute autre doctrine que la doctrine catholique est impuissante à produire la religion (27e conférence). Toute autre doctrine, en effet, « aboutit nécessairement à l'une de ces deux catastrophes : à la catastrophe de la superstition ou à la catastrophe de l'incrédulité. La superstition est un commerce de l'homme avec Dieu entaché d'inefficacité, d'immoralité et de déraison; l'incrédulité est une rupture désespérée de tout commerce de l'homme avec Dieu. Quand l'homme veut faire de la religion sans le secours de la raison, il tombe immédiatement dans la superstition [brahmanisme, polythéisme, islamisme], et s'il veut faire de la religion avec la raison, il tombe inévitablement dans l'abîme de l'incrédulité [déisme, culte de l'humanité, protestantisme lui-même]... Quiconque ne navigue pas sur le vaisseau dont Dieu est le capitaine et le pilote, celui-là sombre

par un triste naufrage à l'un de ces deux écueils. »

3° « Il me reste, déclare enfin Lacordaire (28e conférence), à établir un dernier point, savoir : que la doctrine catholique produit ce commerce positif et efficace avec Dieu que nous appelons du nom de religion, et à montrer par conséquent que cette doctrine évite les deux écueils où échouent toutes les autres, la superstition et l'incrédulité. Or, j'atteindrai ce terme de ma pensée en vous prouvant que la doctrine catholique jouit d'une efficacité surhumaine de mœurs [« vertus réservées », aboutissant au fleuve de la sainteté, ce « mélange d'extravagance et de sublime »] et d'une efficacité surhumaine de raison [doctrine catholique, mélange, elle aussi, d' « extravagance » et de haute lumière]. »

L'orateur peut alors tirer les conséquences générales de ses trois conférences. C'est une page à utiliser en apologétique :

La religion est une passion de l'humanité; *donc elle est vraie*. Elle est vraie, parce qu'il n'y a rien de naturel à l'humanité qui ne soit vrai. Sans doute, l'homme et l'humanité même sont sujets à exagérer leurs passions, à les vicier par l'excès; mais une passion n'étant qu'un mouvement de la nature vers un objet, elle serait impossible si l'objet n'existait pas, et impossible encore si l'objet n'était à notre portée; par cela seul qu'elle est, l'objet en est certain, et notre relation avec lui est certaine aussi. Il ne faut plus que s'assurer si cette relation n'est pas viciée. Or dans la passion religieuse, comme dans toute autre, l'homme a introduit l'excès, le faux, le puéril, le honteux : comment discerner donc la vraie religion? Évidemment à ses fruits, à son efficacité. La religion, qui est le commerce de l'homme avec Dieu, ne saurait, si ce commerce est réel, ne rien produire que de grand et de singulier dans le genre humain. Or la religion catholique seule est douée d'une efficacité surhumaine de mœurs et de raison; seule elle élève l'homme à tout ce qu'il peut être et à quelque chose de plus; toutes les autres religions tombent dans la superstition ou se décomposent dans l'incrédulité : *donc la religion catholique est la seule véritable*.

Cette déduction est simple et à la portée de tous les esprits, comme le sont aussi les faits qui lui servent de base et de corps. Il suffit de deux demandes et de deux réponses. La religion est-elle un besoin, une passion de l'humanité? Oui : donc elle est *vraie*. La religion catholique seule est-elle douée d'une efficacité digne de Dieu et digne de l'homme? Oui : donc elle est la *seule vraie*. Les autres n'en sont qu'un dégénération due à la liberté de l'homme, qui n'a pu renoncer à tout commerce avec Dieu, et qui n'a pu se tenir à la hauteur de ce commerce.

Ce n'est pas là — et Lacordaire le sait bien — toute l'apologétique catholique; mais c'en est, du moins, un élément très appréciable.

J. Bricout.

3. RELIGIONS. — I. Origines. II. Vue d'ensemble. III. Classement et statistique.

I. Origines. — Entre la révélation primitive faite à Adam et les plus anciennes formes religieuses qui nous soient accessibles par l'histoire ou la préhistoire, la chute est survenue, ses conséquences funestes se sont déroulées, des siècles et des millénaires se sont écoulés. Au cours de cet énorme laps de temps, l'humanité s'est multipliée, elle s'est éparpillée à travers le monde; elle a subi le terrible contre-coup des dernières grandes convulsions géologiques : effondrements et surrections de continents, déluges et périodes glaciaires; elle a affronté, désarmée, les luttes contre les fauves, les luttes contre la faim, les luttes contre les éléments; il lui a fallu imaginer et créer ses humbles industries primitives : la chasse, l'abri, le feu, l'outillage de bois, d'os, plus tard de pierre, plus tard encore de bronze et de cuivre. Chacune de ses inventions et de ses techniques, celle de l'aiguille à coudre, celle du boomerang ou de l'arc, ne fut pas une moindre révolution dans le monde que les plus sensationnelles de nos inventions modernes. De ces premières étapes de la civilisation humaine il ne nous reste que peu de témoins, mais ces témoins sont éloquents. Et sitôt qu'il nous est donné de les interroger non plus seulement sur l'état matériel de cette ancienne humanité, mais encore sur ses manières de sentir et de penser, sur ses sentiments et ses croyances, nous reconnaissons clairement en elle la présence et la vitalité du sentiment qui pénétrera et dominera toute son histoire : le sentiment religieux.

Pour les chrétiens, le texte de la Genèse fournit l'explication de ce grand fait qui soulève aujourd'hui tant de discussions et passionne tant d'esprits. A qui demande d'où est venue la religion sur la terre, si elle est une invention humaine ou un don divin, quels ont été ses débuts et sa forme la plus ancienne, la Bible apporte une réponse claire, simple, rationnelle, autorisée. Mais si l'on fait abstraction de son témoignage, si l'on s'en tient, comme nombre de savants hostiles à l'idée d'une révélation, aux données purement positives, la question des origines, ici comme dans les autres domaines, retombe en pleine obscurité et en pleine hypothèse. Comme le reconnaît l'un des plus pénétrants mythographes, Andrew Lang, « nos informations ne suffisent pas encore pour établir une théorie scientifique de l'origine de la religion, et elles ne suffiront peut-être jamais. » Au lieu des documents et des méthodes de l'histoire, force est donc de recourir au raisonnement et à la recherche philosophique.

1° *Théories caduques.* — L'abbé de Broglie écrivait en 1885 : « Il se trouve des livres où sont racontées, comme s'il s'agissait de faits historiques ou même comme si les auteurs en avaient été les témoins oculaires, les diverses étapes de la pensée religieuse s'élevant lentement du fétichisme au naturalisme, du naturalisme au polythéisme national, du polythéisme au monothéisme, pour aboutir enfin à la négation de toute divinité. » *Problèmes*, p. 34. La mode de ces généralisations précipitées et de ces affirmations tranchantes n'a pas disparu.

On peut grouper sous trois chefs principaux les théories naturalistes qui prétendent, sans y arriver, expliquer *a priori* l'origine du fait religieux.

D'abord *l'évolutionnisme* qui, faisant sortir l'homme de l'animal, attribue conséquemment aux premiers « anthropoïdes » des caractères encore voisins de l'animalité, puis imagine leurs descendants s'acheminant par étapes, d'abord au simple naturisme, puis à l'animisme, au fétichisme, à l'idolâtrie, au polythéisme (voir ces mots), et finalement s'élevant jusqu'au monothéisme, qui, à son tour, devant les progrès de « La Science » finira par s'évanouir.

Le psychologisme suppose également une série d'étapes progressives, mais il les cherche dans le domaine de la vie intérieure et spécialement dans l'activité subconsciente. C'est dans ces régions ténébreuses que serait née d'abord obscurément l'émotion religieuse, de laquelle, dans la suite et petit à petit, l'intelligence aurait dégagé des concepts religieux d'après ses idées antérieurement acquises. Ainsi, par un processus interne et immanent, se serait créé le concept de la divinité. Le psychologisme n'est en somme qu'une application de la théorie évolutive, une précision plus grande apportée dans l'analyse d'un de ses moments.

Le sociologisme (voir ce mot) à l'inverse ne se perd pas en analyses minutieuses : il se contente d'un sentiment collectif de dépendance qui se dégage invinciblement pour l'homme en société. Il faut rattacher aux conceptions sociologiques le *totémisme* (voir ce mot) dans lequel il fut de mode, il y a quelques années, de chercher l'origine des religions.

Devant tous ces systèmes aussitôt surgissent d'insolubles difficultés. L'évolutionnisme a contre lui les faits historiques les plus certains : s'ils portent la trace

d'une évolution religieuse, elle se fait bien plutôt dans un sens inverse de celui qu'on nous présente. Loin de nous faire assister à la création et au progrès de la religion, l'histoire nous raconte plutôt les empiétements du pouvoir civil sur le pouvoir religieux. L'éthnologie montre que les peuplades qui paraissent les plus primitives sont souvent celles dont les conceptions religieuses sont aussi les plus pures. Et comment expliquer que, des fumeuses aperceptions de l'anthropoïde, soient issues les notions morales les plus élevées? Quand cet évolutionnisme devient psychologique, il reste muet devant les mêmes objections, que le sociologisme à son tour n'arrive pas à résoudre.

2° *La religion des premiers hommes.* — C'est des aspirations de l'homme tout entier, intelligence, volonté et sensibilité, qu'est né le fait religieux. A elle seule l'assurance que les plus anciens représentants de l'humanité possédaient l'intelligence et la raison, serait une présomption déjà très forte en faveur de leur religiosité. L'esprit humain fut dès le début ce qu'il est aujourd'hui, du moins quant à l'essence de ses facultés; les premiers hommes étaient psychiquement aussi éloignés que nous de l'animalité. Comme le sauvage moderne, comme l'européen inculte, ils étaient capables d'éducation, de progrès; ils raisonnaient, ils expérimentaient et profitaient de l'expérience. A elles seules les techniques de l'industrie préhistorique en seraient la preuve. Il n'est pas excessif de dire qu'il a fallu du génie à ceux qui ont créé la technique et surtout qui ont inventé leurs instruments, comme il a fallu plus tard une intuition géniale pour créer le levier ou la roue.

Si donc l'homme primitif savait raisonner, il y a déjà là de fortes raisons de croire qu'il devait être tout naturellement conduit, par l'idée de causalité, à celle d'un Créateur, et par la conscience de sa vie mentale à la connaissance de la spiritualité et de l'immortalité de l'âme. Or ce sont là les deux éléments caractéristiques de toute religion.

Cette conclusion se trouve confirmée par trois séries de faits : ethnologiques, historiques, préhistoriques. Les enquêtes érudites des cinquante dernières années ont démontré à l'évidence la diffusion presque universelle des croyances, suffisantes à constituer une religion rudimentaire, qui expliquent les phénomènes de la nature par l'action d'êtres immatériels ou à tout le moins distincts en quelque manière des corps matériels. Il est plus que jamais à propos de redire le mot de Quatrefages à la fin de sa longue carrière scientifique : « J'ai cherché l'athéisme avec le plus grand soin. Je ne l'ai rencontré nulle part si ce n'est à l'état erratique, chez quelques sectes philosophiques des nations civilisées. » D'un autre côté les plus anciens documents historiques nous mettent en face de religions constituées, et plus on remonte haut dans l'histoire des peuples, plus apparaît profonde et étendue l'influence religieuse dans la vie individuelle, sociale, politique et internationale. Enfin les populations de la préhistoire, autant qu'il nous est donné de les connaître, eurent le culte des morts, et par suite possédèrent les croyances que ce culte suppose.

Ainsi les croyances religieuses sont, peut-on dire, universelles dans le temps et dans l'espace. Comment expliquer ce fait sinon en les regardant ou bien comme l'héritage commun d'un état primitif, ou bien comme le produit naturel de l'esprit humain? Et dans l'une et l'autre hypothèse nous sommes inéluctablement conduits à admettre ces croyances dans la plus ancienne humanité. « Si l'on admet que, chez tous les peuples, l'esprit humain a créé la religion, il faut que sa nécessité soit bien évidente pour qu'elle s'impose de la sorte à tous les peuples : et si les tribus sauvages les plus misérables l'ont découverte et conservée, comment l'homme primitif qui les valait bien, ne l'aurait-il pas aussi trouvée? Si l'on veut que ce soit un héritage commun à toutes les races, il faudra bien en faire remonter l'origine jusqu'aux débuts de l'humanité : car de bonne heure, les familles humaines se séparèrent; et dans la suite des temps elles sont demeurées très isolées, sans entrer en commerce de biens et d'idées comme le font les peuples modernes. » Guibert, *Les Origines*, 6e édit., p. 422.

3° *Le monothéisme primitif.* — Ces croyances primitives ne pouvaient revêtir que deux formes : le polythéisme ou le monothéisme.

Pour les évolutionnistes et les sociologistes, le monothéisme apparaît au terme d'une longue évolution religieuse et représente le dernier produit des transformations de l'animisme. Mais il ne faut pas se lasser de répéter que cette vue théorique est en contradiction avec les faits. L'idée de Dieu se rencontre aux niveaux les plus bas de la civilisation, universellement répandue parmi toutes les populations de culture inférieure. Les plus récentes explorations en ont apporté la certitude définitive. En 1924 et années suivantes les PP. Gusinde et Koppers chez les naturels de la Terre de Feu, le P. Vanoverbergh chez les négritos de Luçon, le P. Schumacher chez les négrilles du Rouanda, le P. Schebesta chez les pygmées de Malacca, tous entraînés aux meilleures méthodes et munis d'une riche expérience, ont mis, par leurs solides observations, hors de doute l'existence de la croyance en Dieu chez ces populations primitives auxquelles on la refusait encore. Ils ont constaté que ce monothéisme n'est pas une vague théorie, une conception brumeuse, une sorte de déisme sans conséquences; c'est une vraie religion, une religion vivante, se manifestant par un culte, suscitant des prières, imprimant son sceau sur les sentiments et la conduite morale des indigènes. La divinité qu'ils reconnaissent est véritablement le Dieu suprême et unique, Créateur et Maître absolu de toutes choses. Il en va de même chez les Australiens, chez les Andamans du golfe de Bengale, chez les Bantous de l'Afrique équatoriale, chez les anciens indiens d'Amérique, etc. Lorsqu'on arrive à distinguer, chez ces populations, plusieurs cycles de civilisation, on constate encore que c'est dans le plus ancien que se maintient en sa plus grande pureté l'idée du Dieu suprême. Ainsi donc, comme le dit très fortement le P. Mainage : « Dieu n'est pas au terme, mais au commencement de l'évolution religieuse. »

Pour éviter cette conclusion, on a tenté diverses échappatoires. Cette idée d'Être suprême n'est peut-être, a-t-on dit, qu'une transposition de celle d'ancêtre mythique, de héros civilisateur, de grand chef. Mais vraiment quelle commune mesure entre le rôle et le pouvoir limités de ces personnages et la toute-puissance, l'éternité, l'énergie créatrice, la connaissance du secret des consciences et la garde des lois morales qui sont attribuées au Dieu suprême? Et c'est aussi pourquoi la notion de Dieu n'a pu sortir non plus, comme le veulent les préanimistes, de celle du *mana*, force anonyme qui se manifesterait dans les corps matériels et se transmettrait par contact, ou qui, propre à l'ensemble du clan et supérieure à celle de l'individu, agirait au bénéfice de tous les membres du clan, qui ont conscience d'en être imprégnés. D'ailleurs, à supposer que cette notion confuse d'une force impersonnelle ait eu cours aux origines, elle n'eût pas empêché l'esprit de s'appuyer sur la causalité pour parvenir à l'idée d'être suprême.

Mais si l'humanité a commencé par le monothéisme, comment ont pu se produire et le polythéisme et toutes les autres dégradations de l'idée religieuse? Le P. G. Schmidt a spécialement étudié cette question dans ses deux ouvrages cités à la bibliographie.

Le savant rénovateur de l'ethnologie signale trois causes principales de la dégénérescence du monothéisme : animisme, astrolâtrie, politique. L'animisme, en y comprenant ses deux dépendances : le culte des ancêtres et la magie, créait en fait de petits dieux, dieux-esprits ou dieux-matière, infiniment accommodants, faciles, comme dit spirituellement A. Lang, « à mettre dans sa besace ou dans sa poche à médecine »; la tentation était grande de croire qu'avec eux l'on pouvait se passer du Dieu suprême. Beaucoup plus désastreuse encore fut l'influence exercée par les astres et les mythologies astrales. L'importance des bienfaits procurés aux hommes par le ciel, le soleil ou la lune, l'universalité de leurs effets, rendaient les corps célestes éminemment impressionnants et par là-même très propres à dénaturer à leur profit l'idée de Dieu. Enfin les vicissitudes politiques ne tardèrent pas à contribuer au même résultat, du fait que les peuplades vaincues et asservies entraînaient dans leur sillage leurs propres divinités.

Aux croyances monothéistes se trouve actuellement liée, chez les peuplades primitives que nous connaissons, une moralité relativement élevée. Elles-mêmes ont conscience de ce lien entre moralité et monothéisme. N'est-il pas légitime d'inférer de là qu'il a dû en être de même aux origines et que par contre la dégradation de la morale a marché du même pas que la dégradation des croyances?

4° *Les religions et la révélation primitive.* — En remontant dans l'histoire de la plus haute antiquité, on retrouve partout l'idée du Dieu unique, mais souvent molle et brumeuse, constamment transformée en multiplicité, fréquemment incorporée au monde lui-même, néanmoins universellement présente et visiblement indéracinable. Non seulement les plus vieilles civilisations possédaient la notion de la divinité, elles croyaient également à la survivance des âmes et généralement à des sanctions posthumes; partout où elle existe, la métempsycose s'avère comme une conception relativement récente. Le sacrifice était en usage dès les temps les plus anciens, et, si l'on s'en rapporte aux analogies tirées de l'ethnologie moderne, le sacrifice de prémices avant tous les autres. La croyance à des esprits mauvais, à une lutte ancienne entre esprits du bien et esprits du mal, à une ère primitive de félicité suivie d'une déchéance catastrophique, la tradition d'un déluge, se rencontrent également chez un grand nombre de peuples antiques. Quant à l'idée d'un Sauveur, très répandue elle aussi, elle est peut-être plus récente; néanmoins il ne faut pas oublier qu'on la rencontre également chez des populations sauvages d'aujourd'hui. Or ces notions représentent à peu près le bloc de vérités que les théologiens rapportent à la révélation primitive. Est-il impossible de supposer un lien historique réel entre ces deux ordres de faits?

L'ethnologie nous présente d'autres rapprochements fort suggestifs. La phase la plus primitive fut celle où l'homme ne savait encore que chasser et cueillir les fruits qui s'offraient spontanément à lui, celle où le travail n'était pas encore connu, celle où, dans une nature plantureuse, tout effort était joie. Les Pygmées actuels en sont encore à cette étape sociale; aux hommes de chasser et d'étudier les mœurs du gibier, aux femmes de cueillir les fruits et végétaux comestibles. A cette première étape appartient le sacrifice de prémices : les premiers fruits reviennent à Dieu et sont interdits aux hommes. On y ignore le totémisme. C'est de ce régime de chasse et simple cueillette que sortent ensuite l'élevage et la vie pastorale d'une part, de l'autre la culture du sol. Chez les populations pastorales, les croyances se gardent toujours plus pures, tandis que dans les tribus de cultivateurs les rites magiques et tout particulièrement les rites de fécondité ne tardent pas à s'introduire et à s'implanter.

Demandons-nous maintenant s'il n'y a pas un parallélisme frappant entre cette série de faits et les premières pages du récit biblique. On voit Adam nommer les animaux, Ève cueillir le fruit défendu, Abel le pasteur rester agréable à Dieu, Caïn l'agriculteur s'insurger contre la loi divine. « Si donc, conclut le P. Schmidt, nous trouvons dans le Livre sacré des Israélites une description étonnamment fidèle de cet âge primitif, c'est que nous avons affaire à des traditions auxquelles leur caractère sacré a permis de traverser les millénaires; c'est que la version de ces traditions que nous lisons dans la *Genèse* a chance de remonter elle-même à une époque beaucoup moins éloignée qu'on ne le croit souvent de cet âge primitif dont elle prétend nous retracer l'image. » *Révélation primitive*, p. 236.

II. Vue d'ensemble. — 1° *Historique.* — Les populations préhistoriques possédaient une religion. Quelle était-elle, monothéisme ou déjà polythéisme? Nous l'ignorons. Mais sans doute la préhistoire ne tardera-t-elle pas à profiter des conquêtes de l'ethnologie et à en utiliser les lumières au profit de son propre avancement.

Or l'ethnologie est parvenue à reconstituer dans une certaine mesure les états successifs de la croyance et de la religion chez les non-civilisés (voir ce mot), à retrouver les étapes de leur développement. Au point de départ les croyances se réduisent au pur monothéisme, au culte du Dieu créateur, à des prières libres et spontanées et au sacrifice de prémices. Une phase nouvelle se dessine avec la pratique de l'élevage ou de la grande chasse : la famille s'y développe en tribu, la divinité suprême se confond dès lors avec le dieu du ciel, avec les grands astres : le soleil et la lune; le culte des ancêtres, les rites de fécondité, la magie, la croyance aux esprits prennent en même temps un vaste essor. La troisième étape est celle des polythéismes nationaux et nous conduit aux religions des grandes civilisations de la proto-histoire (voir ce mot). Alors fleurirent la religion égéenne, celle des premiers sémites, celle des indo-européens primitifs, etc.

Les religions de l'époque historique se répartissent en plusieurs groupes. Si l'on met à part les religions des races jaunes : Chine et Japon, caractérisées, au moins pour un regard superficiel, par leur état stationnaire, il reste les religions des sémites et celles des indo-européens. Après une première période de civilisation présémite que nous commençons à peine à entrevoir, les cultes sémitiques eurent la prépondérance dans le monde civilisé avec les civilisations babylonienne, assyrienne, syrienne. C'étaient des religions astrales, sensuelles et sanglantes. Après les sémites, ce furent les aryens ou indo-européens qui recueillirent le flambeau, perses et hindous d'un côté, grecs et romains de l'autre. A l'exception du seul mazdéisme, toutes ces religions restèrent foncièrement polythéistes.

Seuls le judaïsme, le christianisme, et l'islamisme, qui dérive des deux précédents, ont compris qu'un abîme sans fond sépare l'Être incréé de la créature. C'est l'idée du Dieu Créateur qui remplit l'Ancien et le Nouveau Testament et c'est elle aussi qui constitue le dogme fondamental du Coran.

2° *Ressemblances des diverses religions.* — On a beaucoup insisté sur les ressemblances que présentent entre elles les diverses religions, mais surtout sur celles qu'elles peuvent offrir avec le christianisme, et cela dans des buts très divers et parfois opposés. L'école traditionaliste du début du XIX^e^ siècle cherchait là une preuve nouvelle de la divinité de la religion chrétienne. Mais bien plus souvent les incroyants ont cherché à insinuer, ou même déclaré ouvertement

qu'une religion divine ne devrait rien avoir de commun avec les religions humaines, que des similitudes de contenu ne peuvent qu'indiquer une similitude d'origines.

Cependant l'idée que le christianisme s'oppose de tous points au paganisme en tant que bien absolu en face du mal absolu, n'est pas une idée chrétienne. « La tradition, écrit l'abbé de Broglie, est toute différente dans son enseignement. Cette tradition distingue deux ordres de bien moral, le bien naturel et le bien surnaturel. Le bien naturel existe chez les païens. Ils ont, selon la parole de saint Paul, la loi divine gravée dans leurs cœurs... L'homme peut, sans la foi ni la grâce, connaître le bien et discerner le mal. Il peut, soit par l'effet d'une antique tradition, soit sur le seul témoignage de sa conscience, croire à la rétribution future et trouver dans cette croyance un mobile pour vaincre ses passions et réformer sa vie... Ce n'est pas tout; le bien surnaturel lui-même ne leur est pas inaccessible. En effet, suivant l'opinion de la grande majorité des théologiens, Dieu veut sauver tous les hommes, et sa grâce se répand par des canaux que nous ignorons et dans une mesure qui nous est inconnue, sur toutes les âmes de bonne volonté. » *Problèmes...*, p. 249.

D'autre part si le christianisme a des points communs avec d'autres religions en des matières secondaires (encensements, processions, chants liturgiques, vêtements sacerdotaux ou monastiques, chapelet, tonsure, cloches, ordres religieux, etc.), son originalité est absolue sur les deux points essentiels : les faits historiques qui sont à la base de ses croyances et les doctrines qui la constituent. Les ressemblances sont partielles et isolées. D'ailleurs il y a autre chose que les éléments, il y a l'unité vivante qui les rassemble. Les ressemblances elles-mêmes consistent fort souvent en simples analogies très éloignées, de telle sorte qu'il y a la plupart du temps autant de différences et des différences aussi grandes.

Un certain nombre de ces analogies sont de pures coïncidences sans aucune portée ni signification. C'est ainsi que l'on a fait grand bruit, il y a un demi-siècle, autour de l'analogie apparente entre le nom du dieu hindou Krishna et celui du Christ. Or ce dernier est la traduction grecque de l'hébreu Meshiah et signifie *oint*, alors que le premier se rattache à une racine sanscrite dont le sens est *noir*. Qu'y a-t-il là de commun? Dans d'autres cas, il y a eu imitation et emprunt : c'est ainsi que l'islamisme a beaucoup emprunté au judaïsme et que le bouddhisme moderne du Thibet a pris certains usages chrétiens chez les nestoriens établis en Asie. Nous avons discuté aux mots Bouddhisme, Mystères païens les prétendus emprunts faits par le christianisme à ces formes religieuses.

Si toutes les ressemblances ne peuvent s'expliquer ainsi, il n'est point nécessaire de recourir pour en fournir la raison aux théories traditionalistes. Ce n'est pas dans un développement historique commun qu'il faut chercher l'explication des ressemblances, c'est dans une destination identique, c'est-à-dire dans la satisfaction des instincts communs à toute l'humanité, des besoins profonds de l'âme humaine. Par le seul fait qu'une religion est une religion, elle possède nécessairement certains caractères définis qui l'apparentent à toutes les autres religions. A mesure que se développera, dans quelque portion de l'humanité, la culture morale et intellectuelle, de nouveaux instincts se révéleront qui à leur tour demanderont à être satisfaits; des formes religieuses plus riches, plus complexes, se substitueront aux précédentes; de nouvelles ressemblances se créeront avec les religions des autres groupes humains arrivés au même stade de civilisation. Mais ces ressemblances n'empêcheront pas la distinction profonde entre les origines de ces diverses religions.

Le christianisme, religion révélée, devra être à la fois très analogue aux autres religions et très différent d'elles; très analogue, puisqu'il répond aux mêmes aspirations, très différent parce que le souffle qui l'anime est tout autre. Il résulte de là que tout en étant la plus humaine des religions, par la satisfaction complète qu'il apporte aux instincts profonds, le christianisme peut fort bien être en même temps surhumain par son origine. Bien plus, ces ressemblances, « loin d'être une objection, deviennent une preuve. Elles montrent qu'on ne peut déclarer le christianisme mensonger sans découronner la nature humaine, sans lui enlever l'objet réel qu'elle poursuit partout et toujours, sans la condamner à une perpétuelle illusion ou à un désenchantement qui la dégraderait. Elles montrent que la divinité du christianisme est la seule conciliation possible entre la science et l'histoire qui condamnent le paganisme et les aspirations constantes du cœur humain, à qui il faut une religion quelconque et qui ne saurait s'en passer. » *Ibid.*, p. 284.

3° *Les éléments des religions.* — Fonctions de leurs causes historiques non moins que des fins auxquelles elles répondent, les religions se ressentiront plus ou moins du milieu qui les aura vu naître, ou de l'individualité puissante qui leur aura imprimé l'impulsion première ou les aura réformées; dans l'une la voix des morts parlera plus haut, dans l'autre la liberté individuelle aura l'initiative. Néanmoins on retrouvera dans toutes les linéaments communs où se révèlent les aspirations générales de l'âme humaine et dont l'ensemble constituera une sorte de canevas religieux. Toute religion contiendra des croyances, créera des liens, imposera des obligations, possédera, si réduit soit-il, un certain merveilleux, nourrira, si humble soit-elle, chez ses fidèles, une certaine vie intérieure. Les croyances ont pour objet des puissances supérieures : divinités, esprits, forces mystérieuses. Il est peu rationnel d'y rattacher les mythologies, qui n'ont jamais été regardées comme des croyances obligatoires ni protégées par des sanctions. Les liens cultuels et les liens sociaux établis par les religions sont la conséquence des croyances. On verra au mot Totem combien on a exagéré l'importance ou même faussé la nature de quelques-uns d'entre eux. Ce sont les exigences de la conscience religieuse qui créent la faute et exigent la sanction. On verra également au mot Tabou les étranges abus que l'on a faits de cette notion. L'importance du merveilleux est trop souvent méconnue; nous prenons cette expression au sens le plus large, en y comprenant les guérisons, les secours dans les dangers, les bienfaits divers attribués par le fidèle à l'intervention de son dieu, aussi bien que les phénomènes de télépathie, de spiritisme, évocations des morts, envoûtements, possessions, etc. « Malgré le besoin religieux qui anime l'homme, dit très justement Mgr Le Roy, malgré les efforts de sa raison, il semble que tout le lot des croyances religieuses aurait disparu devant l'indifférence, l'ardeur des jouissances et les préoccupations de toute sortes, si, de temps à autre, des manifestations extraordinaires, merveilleuses et surnaturelles n'étaient venues réveiller la foi et l'alimenter. » *Religion des Primitifs*, p. 482.

4° *Bienfaits des religions.* — On sait le vers fameux de Lucrèce :

Tantum religio potuit suadere malorum!

La vérité est exactement à l'opposite. Les bienfaits des religions dépassent ce qu'on en peut dire, car c'est d'elles que naquit, c'est par elles que fut conservée toute civilisation. James-G.Frazer, dans un ouvrage

bien connu, a montré quelle fut, même dans les religions les plus inférieures, la grandeur de cette tâche qu'il nomme *La Tâche de Psyché*, trad. fr., Paris, 1914. Voici sa conclusion, p. 291 :

I. Chez certaines races et à certaines époques, la superstition a affermi le respect du gouvernement, en particulier du gouvernement monarchique, contribuant ainsi à l'établissement et au maintien de l'ordre social.

II. Chez certaines races et à certaines époques, la superstition a affermi le respect de la propriété privée, contribuant ainsi à en assurer la jouissance.

III. Chez certaines races et à certaines époques, la superstition a affermi le respect du mariage, contribuant ainsi à une plus stricte observance des règles de la morale sexuelle, à la fois chez les individus mariés et chez les individus non mariés.

IV. Chez certaines races et à certaines époques, la superstition a affermi le respect de la vie humaine, contribuant ainsi à en assurer la jouissance.

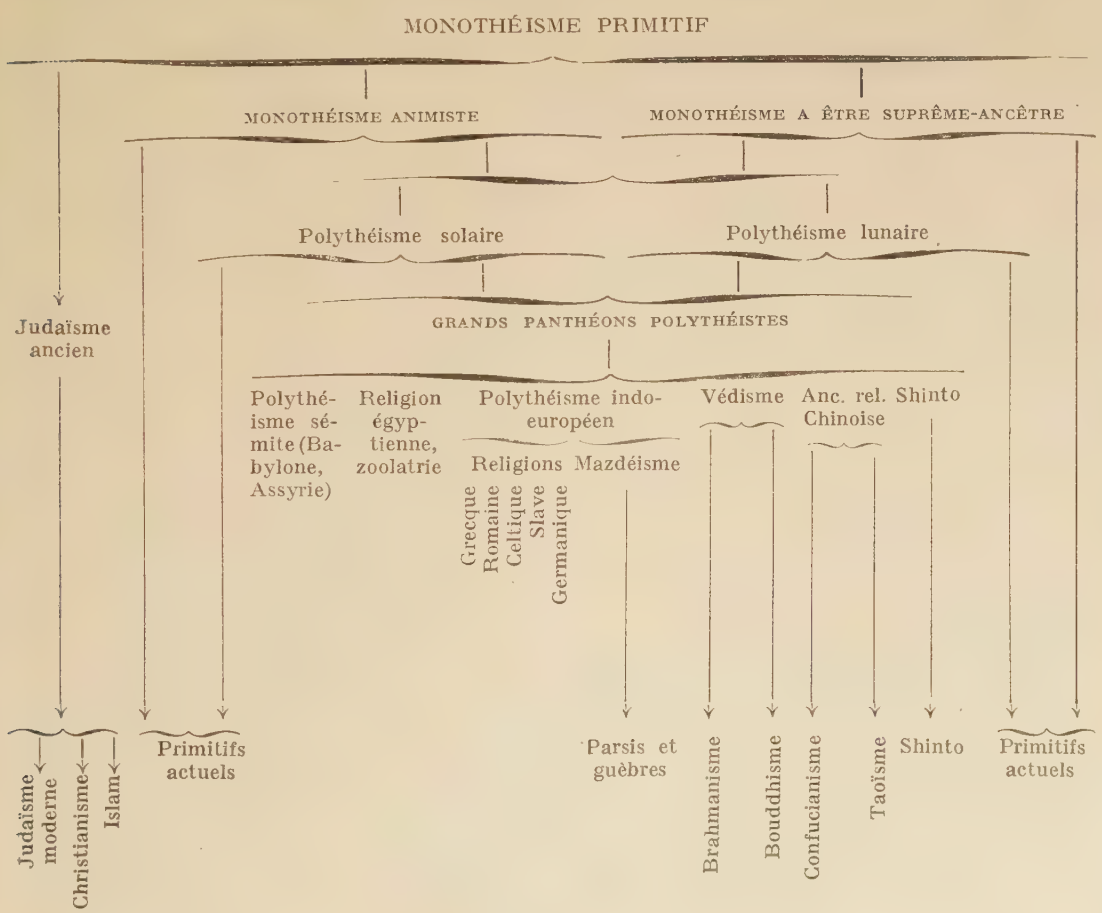
Mais ces institutions : gouvernement, propriété individuelle, mariage, respect de la vie humaine, sont les piliers sur lesquels repose tout l'édifice de la société civile. Ces piliers ébranlés, la société tremble sur sa base... Il s'ensuit qu'en les consolidant, les superstitions ont rendu de grands services à la cause de la civilisation. Elles ont fourni aux masses un motif d'action féconde.

Mais combien ce tableau, dans son schématisme quelque peu réticent, est encore loin de nous donner une idée de l'imposant édifice élevé par les religions, même les plus infectées de superstition! C'est par elles qu'ont été amassées les observations, les expériences, d'où sont sorties les sciences anciennes et, dans leur germe, les sciences modernes. A l'ombre des religions antiques sont nés les mathématiques, la géométrie, l'arpentage. L'astrologie des prêtres chaldéens fut la première forme de l'astronomie. L'anatomie s'est constituée sous le couteau et l'œil attentif des sacrificateurs. La médecine et les sciences naturelles furent originairement le résidu de l'expérience quotidienne des sacerdoces babyloniens. Sans les religions, la philosophie ne serait jamais née.

Il en va de même dans le domaine des sciences appliquées. L'écriture et les métaux reçurent, avant toute autre, une destination sacrée. Le feu fut capté pour le culte, conservé par le culte. Les premières banques furent les temples de la Chaldée. La première science historique débuta par les *Annales* des divers sanctuaires. Et la géographie n'a pas encore fini de s'enrichir des découvertes des missionnaires. Sans compter l'ethnologie qui leur est due presque tout entière.

Après les sciences, les arts. La musique et le lyrisme sont nés de l'émotion religieuse. Les plus anciennes épopées sont des poèmes religieux; au Moyen Age encore, nos poèmes épiques français furent la plupart suscités par les grands pèlerinages. La statuaire et l'architecture sont sorties, pour une grande part, du culte des ancêtres. Les théâtres de presque tous les pays sont d'anciens rites désaffectés et laïcisés : les Japonais donnent encore des représentations à leurs dieux pour les réjouir; en Espagne comme en France, le drame est sorti des églises avant de se nouer et dénouer sur la place publique.

Mais les plus grands bienfaits des religions sont leurs bienfaits moraux. Ce sont elles qui ont de tout temps apporté la consolation et l'espérance aux misérables,



qui ont accordé à leurs fidèles l'élan, la foi, la joie, le plaisir des belles cérémonies et le sentiment tonifiant qui s'en dégage, la contagion des sentiments élevés, l'appui des volontés faibles, la sécurité, l'apaisement. N'est-ce point là la suprême bienfaisance?

Nous n'entendons point cependant dissimuler les déficits et les torts des religions païennes. On verra ceux-ci au mot PAGANISME.

III. CLASSEMENT ET STATISTIQUE. — 1° *Classement.* — Il est plus facile de répartir en quelques groupes les diverses religions que de leur trouver un classement logique et historique à la fois. Ainsi l'on distinguera facilement les religions monothéistes et les religions polythéistes; les religions nationales et les religions universalistes; ou encore les religions naturelles et surnaturelles, historiques et primitives, etc. La difficulté est de s'arrêter à un classement d'ensemble.

On en a proposé plusieurs dont l'intérêt n'est plus aujourd'hui que pour l'érudition. Hegel, Tiele, Max Muller, A. Réville (voir HISTOIRE DES RELIGIONS) ont tenté, chacun de son côté, des tableaux d'ensemble dont aucun n'est satisfaisant. Un auteur récent, dans un livre nettement antichrétien, distingue quatre types : 1° les religions des sociétés inférieures dans lesquelles la croyance au *mana* jouerait le rôle primordial; 2° les religions monarchiques, constituées surtout par le culte du chef, du protecteur actuel (roi) ou attendu (messie); 3° les religions de salut : celles d'orient plaçant le salut dans la perte de l'individualité, celles d'occident assurant au contraire, par des rites déterminés, le salut individuel; 4° les religions catholiques, dont les divinités veillent non plus sur une cité, mais sur tout l'univers. Cette classification, si elle révèle bien certains courants de la pensée moderne, en montre aussi l'incohérence et la faiblesse synthétique. D'ailleurs on voit de suite combien elle est artificielle et arbitraire; elle se réduit finalement au schème évolutionniste habituel. En tenant compte des données récemment acquises par l'ethnologie, on pourrait classer ainsi les diverses religions. *(Voir le tableau page précédente.)*

2° *Statistique.* — Il est extrêmement difficile de donner, même approximativement, une statistique religieuse générale : les recensements de la population ne sont guère en usage en dehors des grandes nations civilisées; d'autre part il est impossible de faire exactement la distinction entre bouddhistes et brahmanistes, ou confucianistes et shintoïstes. Avec ces réserves, sur un total de 1 700 millions pour la population totale du globe, on peut admettre les chiffres suivants comme très approximatifs :

Chrétiens	environ 620	millions
dont : catholiques	280	millions
non-catholiques	340	—
Bouddhistes, confucianistes, taoïstes, shintoïstes	environ 525	millions
dont peut-être :		
Confucianistes, environ	240	millions
Bouddhistes —	229	
Taoïstes —	32	
Shintoïstes —	24	
Musulmans	environ 240	millions
Brahmanistes et hindouistes	220	—
Fétichistes	75	—
Juifs	15	—
De religion inconnue	5	—
Parsis et Guèbres	77	mille

Abbé de Broglie, *Problemes et conclusions de l'histoire des religions*, Paris, 1885; W. Schmidt, *Der Ursprung des Gottesidee*, Munster-Paris, 2e édit., 1926; W. Schmidt und Koppers, *Vœlker und Kulturen*, Munster-Paris, 1925; G. Schmidt et A. Lemonnyer, *La révélation primitive*, Paris, 1914; Comptes rendus des *Semaines d'ethnologie religieuse* (voir ce mot).

P. FOURNIER.

RELIQUES. — I. Les noms et la classification. II. La doctrine catholique concernant leur culte. III. Historique du culte. IV. Divers actes par lesquels se manifeste ce culte.

I. LES NOMS ET LA CLASSIFICATION. — Le mot latin *reliquiæ* dans la langue de l'Église a reçu divers sens : il s'applique à deux catégories d'objets sacrés que l'on désigne sous le nom de reliques réelles et reliques représentatives. L'abus, qui naquit du désir d'en posséder, a donné lieu à une troisième catégorie, les reliques fausses. — 1° *Reliques réelles.* On les désigne sous le nom de *reliquiæ*, ou *cineres.* Ce sont les restes des corps des martyrs ou des saints, renfermés dans leur tombeau et d'où on les tira pour les exposer à la vénération des fidèles. Le tombeau lui-même fut désigné sous le nom de *martyrium :* il servait primitivement d'autel pour la célébration des saints mystères au jour anniversaire de la déposition ou sépulture. Ces reliques réelles et authentiques par excellence furent longtemps tenues pour intangibles. — 2° *Reliques représentatives.* Sous ce nom générique on entend les objets mis en contact avec le tombeau du martyr ou du saint, et recevant de ce contact une vertu miraculeuse. On les désigna sous les noms de *beneficia, brandeum, patrocinia, pignora, sanctuaria* : tantôt ce fut l'huile des lampes que l'on allumait près du tombeau dans le *martyrium*; tantôt la mousse, la manne, qui se produisait sur la pierre recouvrant le sarcophage; tantôt l'eau ou le baume qui s'échappait du sarcophage et que l'on recueillait avec des linges; tantôt même la poussière des dalles du *martyrium.* D'autres fois, ce furent des vêtements, des étoffes que l'on avait posés sur le tombeau : à ces vêtements ou étoffes on donna le nom de *brandeum*, expression qui désigna d'abord le vêtement funèbre dont le corps du martyr était enveloppé dans le cercueil. On apprécia particulièrement ceux de ces vêtements qui avaient été posés sur le tombeau de saint Pierre à Rome : ce furent les *palliola* de la confession de saint Pierre. Le *pallium*, qui est actuellement l'insigne des archevêques, fut avant le VIIIe siècle une relique représentative de saint Pierre : de nos jours la remise de cet insigne se fait avec cette formule : *Accipe pallium de corpore B. Petri apostoli.* La croyance catholique tint ces divers objets, désignés encore sous le nom d'*eulogies*, comme ayant une valeur égale aux reliques réelles. A une certaine époque, on ne consacrait pas les églises nouvelles avec d'autres reliques que les représentatives : les confesseurs aussi bien que les martyrs fournirent de ces *pignora* ou *palliola.* — 3° *Reliques fausses.* L'avidité de posséder quelqu'un de ces objets sacrés amena la diffusion des reliques fausses, c'est-à-dire ne réalisant pas les conditions ci-dessus mentionnées. Un trafic abusif s'établit et des moines, peu dignes de ce nom, allèrent jusqu'à déterrer dans les environs de Rome des cadavres dont ils présentaient les restes comme reliques de tel ou tel saint. L'Église, comme nous le dirons, dut protester contre ces abus et établir des règles pour le discernement des vraies reliques.

II. DOCTRINE CATHOLIQUE CONCERNANT LE CULTE DES RELIQUES. — On la trouve résumée dans un passage du concile de Trente, sess. XXV. Il y est enjoint à tous les évêques et pasteurs d'enseigner à leur troupeau que « les saints corps des martyrs et autres saints, ayant été les membres vivants du Christ et les temples du Saint-Esprit (I Cor., VI, 19), devant un jour ressusciter et être glorifiés dans l'éternelle vie, doivent être vénérés par les fidèles... Ceux donc qui prétendent que la vénération et l'honneur ne sont pas dus aux reliques des saints, ou que ces reliques et autres monu-

ments sont inutilement honorés par les fidèles, que les sanctuaires dédiés à leur mémoire sont en vain visités en vue d'obtenir leur protection, doivent être entièrement condamnés comme l'Église les a condamnés déjà et les condamne de nouveau... » Cet enseignement de foi est d'ailleurs fondé sur les exemples que nous fournit la sainte Écriture : nous lisons, en effet, que le contact du cadavre d'Élisée ressuscita un mort (IV Reg., XIII, 21), que l'ombre de Pierre guérissait les malades (Act., V, 15), que les linges et ceintures qui avaient touché le corps de saint Paul opéraient des guérisons, délivraient les âmes possédées du démon (Act., XIX, 12). La pratique constante de l'Église confirme cet enseignement. Toutefois le même concile de Trente insista pour que rien de superstitieux ne vînt entacher la vénération dess aintes reliques : «Les évêques, dit-il, doivent veiller sur ce point pour assurer l'observance des règles canoniques. » (Voir, dans le nouveau *Codex juris can.*, les canons 1276, 1281, 1289, 2326.) Suivant l'enseignement de saint Thomas, III[a] p., q. XXVIII, a. 6, le culte des saintes reliques est un culte de *dulie relative* : la vénération rendue aux ossements, cendres, linges, etc., ne s'arrête pas à ces objets, mais va aux saints eux-mêmes comme à son terme formel. Il en est ainsi quand, en raison de l'affection que nous portons à une personne, nous avons du respect pour ce qui la touche de près. Cela ne va pas jusqu'à dire que l'Église encourage la croyance qui place dans la relique elle-même une vertu magique ou une vertu physique curative quand des miracles se produisent au contact de la relique.

III. Historique du culte des reliques. — 1° *Dans les premiers siècles.* — Même au temps des persécutions, on voit les chrétiens entourer d'honneur la tombe des martyrs. Ainsi s'exprime la lettre écrite par les Smyrniotes, vers l'an 156, au sujet de l'évêque Polycarpe : « Nous avons recueilli comme de l'or et une pierre précieuse les ossements (de l'évêque Polycarpe), nous leur avons donné la sépulture en un lieu où nous pourrons nous réunir avec joie, comme le Seigneur nous l'a ordonné, au jour anniversaire du martyre. » La pratique de vénérer les ossements, les cendres, ou les linges des martyrs, se répandit surtout au début du IV[e] siècle. Les écrits des saints docteurs en font foi : les plus illustres d'entre eux, Basile et Jean Chrysostome chez les Grecs, Ambroise et Augustin chez les Latins, contribuèrent beaucoup au développement de ce culte. Quant à ces manifestations, il faut noter cependant une différence entre la pratique de l'Orient et celle de l'Occident. En Orient, on n'éprouva aucune répugnance à tirer de leurs tombeaux les corps des martyrs et même à les démembrer pour la diffusion de leurs reliques. Constantinople voulut, à l'instar de Rome, avoir son trésor de reliques : sous l'empereur Constance en 356, il y eut une translation solennelle des reliques de saint Timothée et l'année suivante on apporta d'Alexandrie celles de saint André et de saint Luc; durant le V[e] siècle, on en adjoignit beaucoup d'autres. La division des reliques devint une pratique ordinaire en Orient. Saint Basile raconte que les quarante martyrs de Sébaste, respirant encore, furent livrés aux flammes et leurs cendres jetées dans le fleuve. Les fidèles, ajoute-t-il, recueillirent pieusement ces restes sacrés et les distribuèrent en diverses localités (*P. G.*, t. XXXI, col. 521). Il n'en fut pas de même à Rome; sans doute, du III[e] au V[e] siècle, on vit quelques déplacements de corps de martyrs, mais dans des conditions telles qu'on ne peut les assimiler aux translations pratiquées en Orient. La translation des saints apôtres Pierre et Paul en 258 n'est pas avérée et paraît assez invraisemblable aux yeux de quelques auteurs (voir L. Duchesne, *Liber Pontificalis*, t. I, p. CVI, et H. Delehaye, *Origines du culte des martyrs*, p. 305-308). C'est qu'en effet la loi romaine édictait des peines rigoureuses contre toute profanation d'un tombeau : le *Code Théodosien*, l. IX, tit. XVII, défend « de troubler le repos d'un mort ne fût-ce qu'en déplaçant son sarcophage; défense est faite surtout de porter sur ses restes une main sacrilège. » Pendant des siècles, les chrétiens observèrent cette prohibition, comme l'atteste à la fin du VI[e] siècle une réponse de saint Grégoire le Grand à l'impératrice Constantine, femme de Maurice, qui lui avait demandé le chef de saint Paul pour sa nouvelle église de Constantinople. Grégoire s'excuse de ne pouvoir accéder à cette demande, il ne le peut, ni ne l'ose : « Des exemples récents, ajoute-t-il, montrent à quels dangers s'exposent ceux qui troubleraient les restes sacrés des saints apôtres ou des saints martyrs. Ainsi le tombeau de saint Laurent ayant été ouvert par mégarde, tous ceux qui avaient jeté les yeux sur le saint corps, même sans avoir eu la témérité d'y porter la main, étaient morts dans les dix jours. Sache donc Votre Majesté que ce n'est pas la coutume des Romains d'oser toucher quelque chose de leurs corps, quand ils donnent des reliques des saints. Tout ce que nous faisons, c'est d'envoyer, dans un coffret de buis, une pièce de soie ou de linge *(brandeum)* après qu'elle a été posée sur les corps sacrés des saints. Et grande est la vertu de ces sortes de reliques; ainsi au temps du pape Léon, de sainte mémoire, les Grecs ayant émis quelque doute au sujet de ces reliques, le pontife se fit apporter des ciseaux, coupa le *brandeum* et le sang s'échappa de l'endroit où l'incision avait été faite. » — Le pontife propose encore à l'impératrice de lui envoyer de la *limaille des chaînes* de saint Pierre. *Gregorii I papæ Registri epistolarum*, ed. Ewald Hartmann, vol. I, p. 264, 265. On eut ainsi pour ces *reliques représentatives* le même respect que pour le corps du saint lui-même : elles pouvaient servir pour la dédicace des églises. (Voir mon opuscule, *La dédicace des églises*, Paris, 1909, p. 12.) Cette pratique romaine dura jusqu'au VIII[e] ou IX[e] siècle.

2° *Au Moyen Age.* — Cependant les églises de Gaule se donnèrent une grande liberté pour le déplacement des corps saints. Cette pratique fut amenée au IX[e] siècle par les invasions normandes : les religieux prenant la fuite emportaient avec eux les reliques de leurs fondateurs pour les soustraire à la profanation : les conciles y mirent ensuite des restrictions. Ceci n'empêcha pas les abus de se produire : on voulut avoir des reliques, venues de Rome, et non seulement les *brandea* dont parlait saint Grégoire, mais de vrais ossements de martyrs ou de saints. L'exportation prit les proportions d'un commerce régulier : il y eut entre les divers centres religieux importants une véritable rivalité; on se faisait gloire de posséder quelque relique rare que d'autres n'avaient pas. Dès lors, on trouve dans les anciennes *Chroniques d'Occident* le récit de moines s'emparant, par ruse ou par force, du corps de certains martyrs. L'ardeur à se procurer un trésor de ce genre fit considérer comme une *œuvre de dévotion* le *vol des restes d'un saint;* on n'en avait aucun scrupule surtout quand il s'agissait de tirer ces restes de l'oubli. Ainsi s'expliqua au VII[e] siècle le fait des reliques de saint Benoît et de sainte Scolastique apportées en France quand le Mont-Cassin eut été dévasté par les Lombards.

Dans cette atmosphère d'illégalité, plus ou moins colorée, on vit se multiplier les *reliques douteuses :* des gens ne se faisaient pas scrupule de prendre pour le corps d'un martyr ou d'un confesseur, tout reste humain découvert accidentellement dans le voisinage d'une église ou dans les catacombes de Rome. En beaucoup de cas, on en vint à écarter l'hypothèse d'une fraude délibérée; on se persuadait qu'une bienveillante

Providence envoyait ces précieux gages, *pignora sanctorum*, à des clients qui méritaient pareille faveur. Ainsi des *reliques fausses* purent affluer jusque dans les trésors des églises médiévales.

Sans doute, l'autorité ecclésiastique, mise en éveil, s'appliqua à prémunir les fidèles contre la déception. On tenta d'établir l'authenticité d'une relique; on eut recours dans ce but à des signes d'ordre surnaturel, on en appela au miracle. Par exemple, en 979, Egbert de Trèves, voulant constater l'authenticité du corps de saint Celse, fit envelopper d'un linge la phalange d'un doigt et la fit jeter dans un encensoir rempli de charbons ardents, la relique demeura ainsi tout le temps de la récitation du canon de la messe et fut retirée intacte. (Voir Mabillon, *Acta SS. O. S. B.*, t. III, p. 658.) Les synodes portèrent des décrets pratiques à ce sujet : Quivil, évêque d'Exeter en 1287, après avoir rapporté la prohibition faite au concile général de Lyon en 1274 : « Défense de vénérer les reliques récemment découvertes tant qu'elles n'auront pas été approuvées par le Pontife romain, » ajoute que ladite prohibition doit être soigneusement observée par tous. Dans une lettre restée célèbre, Mabillon, au XVII^e^ siècle, proposait les cinq règles suivantes : *a)* on conclura à l'authenticité si l'objet en lui-même est digne de vénération; *b)* pareillement si les évêques du temps où les reliques ont été exposées n'ont rien dit; on suppose qu'ils n'ont pas autorisé sans fondement la vénération de ces reliques; *c)* l'objet étant supposé vénérable, il y a peut-être lieu d'émettre un doute sur la vérité de la relique; *d)* dans ce dernier cas, qu'on ne se laisse influencer que par des preuves claires, certaines, évidentes; *e)* et même, avec de telles preuves contre la vérité des reliques, il faudra voir si la suppression ne causerait pas plus de mal que la tolérance de l'abus.

Cette dernière règle, dictée par une sage prudence, amène ici une remarque d'ordre pratique : il reste que beaucoup des anciennes reliques exposées à la vénération dans les grands sanctuaires, soit du monde entier, soit même à Rome, doivent être regardées ou bien comme non authentiques ou bien comme soupçonnées d'être telles : par exemple, la crèche à Sainte-Marie-Majeure. Il serait présomptueux, en pareils cas, de blâmer l'action de l'autorité ecclésiastique permettant de continuer un culte qui remonte à une haute antiquité : d'un côté, personne n'est forcé de témoigner sa vénération à la relique, et, en supposant qu'elle n'est pas authentique, aucun outrage n'est fait à Dieu par la continuation d'une erreur qui a duré en parfaite bonne foi depuis des siècles; de l'autre côté, la difficulté pratique de donner un verdict final doit être patente aux yeux de tous. Chaque investigation serait une affaire de beaucoup de temps et de dépenses, tandis que de nouvelles découvertes peuvent à tout moment renverser les conclusions. De plus, les dévotions d'ancienne date profondément enracinées dans le cœur des fidèles, ne sauraient être éliminées sans trouble ni scandale; créer de telles sensations ne semble pas sage tant qu'on n'a pas de preuves tellement fortes qu'elles aboutissent à la certitude. Et par là se justifie la pratique du Saint-Siège qui permet la continuation d'un tel culte.

IV. Divers actes par lesquels se manifeste le culte des saintes reliques. — Nous nous bornons à les signaler en terminant.

1. *Serments prêtés sur les reliques.* — Cette pratique fut fréquente à une certaine époque en Orient et en Occident. On en trouve un exemple au V^e^ siècle dans la *Vie de saint Euthyme* par Cyrille de Scythopolis. Grégoire de Tours la mentionne aussi dans son *Histoire des Francs*, V, 33, a propos de saint Martin; dans son livre de la *Gloire des martyrs*, 74, à propos de saint Genès; dans son livre de la *Gloire des confesseurs*, 93, à propos de saint Maximin. Une loi de Childéric, renouvelée par Charlemagne *(Capit.*, a. 803, IV, c. 10), décide que tout serment sera prêté dans une église ou sur les reliques, etc. Des peines sévères furent édictées contre ceux qui prêteraient un faux serment en pareil cas.

2. *Reliques portées sur la personne.* — Cette pratique de quelques évêques fut condamnée en 675 au concile de Braga, parce qu'elle dénotait de l'orgueil ou de l'ostentation. Cependant de nos jours elle est admise comme légitime *(Cod. juris can.*, 1288). On la trouve mentionnée en divers passages de Grégoire de Tours : *Hist. Franc.*, VIII, 15; *Gloire des martyrs*, I, 84, etc. On raconte de Charlemagne, que dans ses guerres, il portait comme un talisman sacré une parcelle considérable de la vraie croix en un beau reliquaire.

3. *Reliques portées dans les conciles.* — Dans un concile tenu à Compiègne en 758, on voit Tassilon, duc de Bayeux, jurer fidélité à Pépin sur les corps de plusieurs saints.

4. *Reliques placées sous l'autel.* — Un concile de Carthage, tenu en 401, signale la coutume de construire un autel, sur le corps d'un martyr, ou à un endroit très rapproché du lieu de son supplice : c'est ce qu'on appelait la *memoria* ou le *martyrium*. Plus tard quand les restes des saints furent déplacés, levés de terre, pour être mis dans une église, on jugea tout naturel de les déposer sous l'autel : ainsi les tombeaux des martyrs (ou des saints) furent considérés comme les autels du Christ. De là, sans nul doute, est née la pratique de sceller des reliques dans la pierre de l'autel au moment de sa consécration.

5. *Reliques placées sur l'autel.* — A partir du VI^e^ siècle, les reliques, avant leur déposition, étaient placées sur l'autel avec honneur (Grégoire de Tours, *Hist. Franc.*, IX, 6). Les pèlerins, portant sur eux des reliques, venaient aussi les déposer sur l'autel, jusqu'au moment de leur départ. Cependant, jusqu'au IX^e^ siècle, il ne fut pas permis de laisser des reliques sur l'autel pendant un temps considérable, l'autel étant considéré comme *Christi mensa corporis*.

6. *Translations et processions des reliques.* — Les translations de reliques donnèrent lieu à de grandioses manifestations, notamment chez les Celtes; on en eut un exemple quand il s'agit des restes de saint Cuthbert; ces cérémonies étaient préparées par une vigile. Dans les calamités publiques, les reliques des saints étaient portées en procession pour obtenir la cessation du fléau : telles furent, à Paris, en plusieurs occasions, les processions de la châsse de sainte Geneviève : l'honneur revenait à la *Confrérie des porteurs*.

7. *Fêtes en l'honneur des saintes reliques.* — Ce fut la coutume des églises qui possédaient des corps saints, de célébrer chaque année une fête en leur honneur : il y eut pour cette fête un office et une messe spéciale. Certaines églises ont cette messe soit le quatrième dimanche d'octobre, soit l'un des jours dans l'octave de la Toussaint.

8. *Règles à observer pour le culte des reliques.* — Une relique ne peut être l'objet d'un culte public que si elle a été dûment authentiquée par un cardinal ou par l'Ordinaire du lieu *(Cod. juris can.*, 1283). Les reliques anciennes doivent être maintenues en la vénération où elles ont été jusqu'à présent, à moins que, dans un cas particulier, on ait des raisons certaines pour les tenir fausses ou supposées. *(Ibid.*, can. 1284-1286; réponse de la S. Congr. gation des Indulgences en 1896, et encyclique *Pascendi* de Pie X, 8 sept. 1907.) — On peut exposer les reliques dans toute église ou oratoire; toutefois celles des bienheureux ne peuvent être exposées que dans l'église où leur office est autorisé (17 avr. 1660). — Les reliques des saints se placent régulièrement entre les chandeliers de l'autel, mais

jamais au-dessus du tabernacle : on peut aussi les exposer dans le sanctuaire à condition de ne pas les placer au milieu devant l'autel où l'on dit la messe. Quand le Saint-Sacrement est exposé, on ne peut mettre au même autel, ni dans le sanctuaire aucune relique ; on pourrait les laisser exposées dans une chapelle séparée (17 juin 1920). — Pour l'exposition publique des reliques, il faut mettre, devant, deux cierges allumés ; on les salue d'une inclination, on les encense en les exposant ; pour cet encensement, qui est de deux coups seulement, le prêtre se tient debout. Quand les reliques sont sur l'autel, entre les chandeliers, elles sont encensées à la messe *(introït* et *offertoire)* et aux vêpres solennelles, après l'encensement de la croix et avant celui de l'autel. — Il est permis de présenter les reliques à la vénération des fidèles ; le prêtre les donne à baiser à travers le reliquaire ; si cette fonction se fait après la messe ou les vêpres, le prêtre peut garder les ornements dont il est revêtu, si c'est à un autre moment, il prend le surplis et l'étole. — On peut donner la bénédiction avec une relique de saint ; le prêtre en surplis et étole prend le reliquaire des deux mains, et, sans rien dire, trace un signe de croix sur l'assistance qui s'agenouille. — Pour les *processions* avec des reliques de saints, il faut se conformer à ce qui est marqué dans le Rituel *(Rituale romanum,* édit. 1925, tit. IX, c. XIV) : le célébrant porte lui-même la relique ou la fait porter immédiatement devant lui, mais on ne se sert pas du dais.

N.-B. — Le nouveau *Codex juris canonici*, can. 1281-1289, donne un certain nombre de règles à suivre pour la garde, l'authenticité, la vénération des saintes reliques ; le canon 2326 édicte des peines sévères contre la fabrication et le trafic des fausses reliques, etc.

P. Batiffol, *La science des reliques et l'archéologie biblique*, dans *Revue biblique*, 1892, t. I, p. 186-198 ; J. Guiraud, *Commerce des reliques*, dans *Mélanges de Rossi*, Rome, 1892 ; L. Hébert, *Notions de liturgie*, t. III, *Le Cérémonial*, Paris, 1925, p. 333-336 ; J. Mabillon, *Lettres d'un bénédictin touchant le discernement de certaines reliques*, Paris, 1700 ; H. Thurston, *Relics*, dans *Catholic Encyclopedia*, vol. XII, p. 734-738.

J. Baudot.

REMACLE *(Rimaclus* ou *Rimagilus)*, né en Aquitaine, fut abbé, en Limousin, du monastère de Solignac qu'Éloi, encore à la cour des rois mérovingiens, avait fondé avec cette condition que les moines observeraient exactement la règle de saint Benoît et de saint Colomban. Après avoir gouverné Solignac pendant environ dix ans, de 632 à 641, Remacle passa en Austrasie, s'arrêta dans la forêt des Ardennes, où Grimoald, maire du palais de Sigebert, devait construire un monastère à Cugnon, province de Luxembourg. De là, il alla gouverner simultanément les deux nouveaux monastères de Malmédy et Stavelot. Les chartes relatives à ces établissements lui donnent la qualité d'évêque-abbé, ce qui indique qu'il avait reçu la consécration épiscopale à l'instar des « Scotti » ou irlandais. L'évêque-abbé mourut entre 676-679.

J. Baudot.

REMBERT naquit entre 820 et 830, fut discerné et recueilli par Anschaire, l'apôtre de la Suède. Il accompagna Anschaire dans ses missions, et écrivit la vie de ce saint. En 865, il fut désigné pour gouverner les diocèses de Hambourg et de Brême alors réunis. Il mourut à Brême le 11 juin 888. On ne trouve guère de traces du culte dont il jouit dans les régions du Nord : en tout cas, il ne s'agit pour lui que d'une canonisation traditionnelle ou populaire. La *Vita Rimberti*, qui fut écrite au début du XIIe siècle par un auteur anonyme, n'a aucune valeur et n'est qu'un plagiat parfois servile de la *Vita Anskarii*.

J. Baudot.

REMBRANDT (Harmensz van Ryn). — Fils d'un meunier bon bourgeois de Leyde, Rembrandt naquit le 15 juillet 1606. Son père aurait souhaité faire de lui un savant, mais son tempérament se prêtant mal à des études purement livresques il voulut être peintre ; il devait devenir l'un des plus grands que nous connaissions, le plus grand peut-être par la puissance de ses conceptions. D'abord élève de Jacob van Swanenburgh, il entrait en 1623 à Amsterdam chez Lastman, peintre fort épris d'italianisme comme beaucoup de hollandais à cette époque. Peut-être le goût d'exotisme qui se manifeste dans l'accoutrement de nombreux personnages de Rembrandt est-il dû à cette influence ; elle est en tout cas la seule qu'on relève dans son œuvre. A part l'indispensable formation initiale Rembrandt ne relève que de lui-même.

Fixé à Amsterdam en 1630 après un dernier séjour au pays natal, il se créa, dans cette triste cité de rigides bourgeois, une vie toute de féerie et d'illusion. En 1634 il épousa une jeune orpheline de famille noble, Saskia van Uylenburgh ; et il incarna dans cette frêle, et fraîche, et blonde créature, toutes ses conceptions de beauté ; avec extase il en fit Danaé, Artémise, Bethsabée, la fiancée juive, tout ce que son pinceau après l'histoire recréait de beauté féminine. Outre qu'il désirait entourer la femme aimée de raffinement et d'élégance, il était épris de tout ce qui l'aidait à transposer sa vie dans le domaine du rêve ; il recherchait avec une sorte de griserie la parure et le luxe ; il collectionnait les objets précieux et étranges que tous les pays lointains envoyaient alors en Hollande. On peut supposer l'effarement, la jalousie, la colère de sa bourgeoise et luthérienne famille, qui l'accusa en 1638 de dilapider son héritage. A partir de ce moment son rayonnant bonheur connut une ombre ; huit ans plus tard il s'effondrait brusquement par la mort de Saskia.

Dans le bouleversement de sa douleur, Rembrandt se raccrocha à son art ; il vécut quelque temps à la campagne, chez son ami le bourgmestre Six, fit des portraits, des paysages, puis de tragiques et violentes compositions où se traduit une immense tristesse. Comme s'il lui fallait épuiser les souffrances, la misère s'abattit sur lui ; sa luxueuse demeure, la splendeur de ses chères collections lui furent enlevées, son honneur fut attaqué. Mais une sorte d'égoïsme puéril et candide le soutenait : le violent chagrin de la mort de Saskia était tôt consolé, et telle était la puissance de rêve de cet exceptionnel artiste, que dans l'humble chambre d'auberge où il vivait au jour le jour il peignait encore un monde fabuleux et splendide. Il n'avait plus pour modèles que lui-même, son fils Titus et la servante Henriette Stoffels dont la pitié et l'amour le défendaient contre les réalités de la dure existence ; mais son art savait tout magnifier. Henriette morte en 1663, Titus en 1668, il ne pouvait plus peindre que lui-même : ses derniers portraits le montrent encore supérieur à son destin, si vieilli et ruiné soit-il. Il mourut le 8 octobre 1669.

Rembrandt fut d'abord un réaliste. Sa plume, sa pointe de graveur, son pinceau, portraiturèrent sans relâche tous ceux qu'il côtoya, notant des lignes, des expressions — des grimaces même — avec une sincérité parfaite. Cependant les simples portraits, où se révèlent la pénétration de l'observateur et la docilité de la main qui reproduit sans défaillance le modèle proposé, nous font déjà, par la pensée secrète latente dans les yeux de ces calmes bourgeois, pressentir le magnifique visionnaire des grandes scènes de la Bible. C'est que ce rêveur, on dirait presque cet illuminé, transfigure le monde qui s'agite autour de lui. Il a sous les yeux les mêmes placides hollandais, le même genre de vie, la même nature et la même humanité que nous

retrouvons dans les toiles d'un Terborch ou d'un Vermeer de Delft : mais son rêve les divinise. Sa conception picturale de la lumière vient encore le servir dans sa tâche magnifique de peintre du mystère. Si l'étude du clair-obscur s'était répandue dès longtemps de l'Italie aux pays du Nord, il la porte à une inimitable perfection, réduisant sa palette à un nombre infime de couleurs pour laisser aux valeurs de lumières et d'ombres toute leur importance. Et lorsque, dans ses visions grandioses où jamais ne paraît ni recherche littéraire ni vaine virtuosité, il perce l'obscurité d'un éclair, c'est bien l'impression, la certitude même du prodige qu'il crée, autant dans ses eaux-fortes merveilleuses que dans ses tableaux. Tout le monde connaît l'admirable toile des *Pèlerins d'Emmaüs* (1648) : dans la sombre salle enfumée d'une auberge, Jésus et les deux disciples sont assis à table; un serviteur apporte un plat. La scène est très simple, sans aucune des recherches pittoresques que tant d'autres peintres lui ajoutèrent; mais avec les deux disciples — et quel geste expressif a celui de gauche, presque entièrement vu de dos! quelle adoration craintive soulève celui que nous voyons de profil! — avec le serviteur saisi d'étonnement, nous assistons vraiment au miracle, au moment où le Christ, reconnu à la fraction du pain, va disparaître aux yeux de ses amis en laissant seulement une grande lumière. Cette lumière, qui brille dans la nuit de la pièce, elle émane de lui et concentre sur lui tout l'intérêt du tableau, un des plus merveilleux trésors du Louvre.

On a souvent opposé Rembrandt à Rubens, cet autre génie des pays du Nord qui fut son contemporain; c'est qu'ils sont en effet contraires presque en tout. Rubens coloriste extraordinaire, trop brillant et chatoyant pour se plaire aux effets de grandes lumières et d'ombres intenses qui mangent les tons ; Rembrandt sacrifiant résolument ceux-ci à ceux-là et arrivant presque, en mainte occasion, à une peinture monochrome. Rubens, sensibilité visuelle et habileté prodigieuses, esprit étendu et pénétrant, réalisant des merveilles sans être ému; Rembrandt toujours sincère, exprimant son rêve intime ou grandiose, son adoration et sa foi dans l'ordre divin et encore son émotion d'homme et d'artiste devant la beauté et la vie. Sans nul souci de plaire il reste vrai, à tel point que s'il magnifie la servante Henriette Stoffels au point d'en faire tour à tour une princesse des pays fabuleux, une *Suzanne au bain*, une *Bethsabée*, c'est par le rayonnement qu'il lui donne, par son attendrissement; mais cet attendrissement même lui fait tirer une beauté glorieuse de ses formes lourdes et communes sans cesser de les reproduire fidèlement.

La technique picturale de Rembrandt fut extrêmement variable. D'abord un peu lourde, puis mince, fondue et lisse, elle s'affermit peu à peu, passant tour à tour et librement d'une légèreté caressante à la rudesse; puis elle s'élargit encore, chaque coup de brosse, magistralement conduit et merveilleux de précision, étant un modelé; enfin elle se laisse emporter dans une ardeur violente, empâte, cisèle, donne au total un travail extraordinaire qu'un tel artiste pouvait seul se permettre. Cette évolution incessante s'accompagne de retours en arrière; la *Sainte Famille* du Louvre, par exemple, montre la facture fine et brillante du début bien qu'elle date de 1640.

Le coloris n'évolue pas moins que la technique; d'abord sec il s'assouplit vite; d'abord d'une harmonie générale où domine le jaune, il se plaît ensuite aux bleus et aux verts, puis adopte les tons sonores ou les bruns et les roux assourdis, et arrive enfin à des effets prodigieux presque monochromes, où les jaunes et les ors chantent au milieu des variations infinies des bruns, des fauves, des noirs; le tout rythmé par la lumière rayonnante, qui détermine jusqu'à la composition et règne en souveraine.

L'œuvre de Rembrandt est extrêmement nombreuse, même si l'on ne considère que les peintures; et il faut pourtant mentionner ses magnifiques dessins où un libre travail de la plume est souvent complété d'un lavis de sépia, et ses gravures, eaux-fortes ou burins, d'une largeur de traité inconnue jusqu'alors. Parmi celles-ci, la *Diane au bain* (1631), le *Vieillard au manteau de velours* (1635), le *Portrait de Saskia*, la *Résurrection de Lazare*, *Joseph racontant ses songes*, la *Mort de la Vierge*, le *Moulin*, le *Pont de Six*, le *Docteur Faustus* (1648), *Tobie aveugle* (1651), les *Pèlerins d'Emmaüs* (1654), sont encore dépassées malgré leurs splendides qualités par *Jésus guérissant les malades*, appelé aussi *La pièce aux cent florins*, par le *Christ montré au Peuple* et le *Calvaire*, appelé aussi *Les trois croix*.

Parmi les peintures, le *Changeur* (1627), *Saint Paul en prison* (1627) sont de la première technique du maître, un peu lourde. *L'Iscariote venant rendre les trente deniers* (1628 ou 1629), *le Christ et les disciples d'Emmaüs* de 1629 sont plus lisses, de même que la *Présentation au Temple* (1631), où apparaissent les architectures colossales et mystérieuses. *La sainte Famille* de Munich (1631) a plus de hardiesse; enfin la *Leçon d'anatomie* mit le peintre au premier plan. Les portraits d'*Hugo Grotius et de sa femme* (1632 et 1633), de *Marguerite van Bilderbeecq* (1633), de *Coppenol* (1632) sont exacts et sincères; ceux du *Docteur Tulp*, du poète *Jean Krul*, du *Secrétaire d'État Maurice Huygens*, du *Bourgmestre Pellicorne* et de sa femme *Suzanne van Collen*, du *Pasteur Alenson et sa femme*, de *Martin Daey* et de sa femme *Machteld van Doorn*, sont de plus en plus libres. Lui-même il se peint en prince, en guerrier, et ses effigies sont admirables; il peint son épouse Saskia et donne la *Bethsabée* de Madrid (1634); *Artémise*; *Danaé* (1636). Les *Philosophes* du Louvre sont de 1633; *Samson menaçant son beau-père* (Berlin) de 1635; *Samson terrassé par les Philistins*, de 1636; les *Noces de Samson* (galerie de Dresde) de 1638; l'admirable *Ange Raphaël quittant la famille de Tobie* (Louvre) de 1637. Les cinq compositions de la Passion (Pinacothèque de Munich) où plane une atmosphère d'agonie, furent terminées pour le prince d'Orange en 1638. La *Sainte Famille* (1640) du Louvre, d'une douce intimité; le *Sacrifice de Manué* (1641) de Dresde, d'une émotion contenue; le *Jeune homme en armure* (1635) d'une ardeur sobre, furent suivis de la célèbre *Ronde de nuit*, commandée en 1642 par la corporation des Arquebusiers d'Amsterdam et où devaient se trouver fixés les traits des arquebusiers. Ceux-ci, s'attendant à se voir groupés par ordre hiérarchique dans quelque festin, ne purent admettre la fantaisie de la composition, et ce fut le signal de la disgrâce de Rembrandt.

La mort de Saskia survint. Rembrandt, retiré à la campagne, peignit le violent *Orage* du musée de Brunswick, la *Ruine* du musée de Cassel, décor grandiose. Puis vinrent le beau portrait d'*Élisabeth Bas*, ferme et sûr, la *Saskia*, du musée de Berlin (1643), faite de souvenir, le ministre *Sylvius* (1644), des portraits de lui-même, la *Sainte Famille*, le *Berceau*, la *Concorde du pays*, et les merveilleuses toiles de *Jacob s'évanouissant à la vue de la robe de Joseph*, *Abraham recevant les anges*, le *Bon Samaritain* (Louvre), les *Pèlerins d'Emmaüs* (Louvre), le *Christ apparaissant à Madeleine* (1651, musée de Brunswick).

Voici les toiles où se fixent les traits d'Henriette Stoffels : son portrait (1649), Louvre, en pelisse dorée, toute parée de bijoux; la *Suzanne* (1654) de la National Gallery, la *Bethsabée* du Louvre. Puis une suite de toiles célèbres : la seconde *Leçon d'Anatomie*, celle où le

cadavre a les pieds tournés vers le spectateur, et qui fut malheureusement endommagée par le feu; *Jacob bénissant les fils de Joseph* (Cassel), le *Reniement de saint Pierre* (1656, musée de l'Ermitage), le dramatique *Christ à la colonne* de Darmstadt, la toile des *Syndics* (1661, musée d'Amsterdam), exécutée pour la corporation des drapiers, et si parfaite de technique, si forte et si sage à la fois, qu'elle fait peu attendre la fougue extraordinaire des dernières œuvres, les deux portraits de Rembrandt de 1660 (dont l'un au Louvre), le dernier portrait du bourgmestre Six, le *Saint Mathieu* du Louvre, la *Lucrèce*, le *Retour de l'Enfant prodigue* de l'Ermitage, le *Portrait de famille* du musée de Brunswick, *Homère*, la *Fiancée juive*, *Saül*, et enfin, dernier chef-d'œuvre, *Esther, Assuérus et Aman*, qui appartient à la reine de Roumanie.

E. Michel, *Rembrandt, sa vie, son œuvre et son temps*, Paris, 1893; Ch. Coppier, *Les eaux-fortes de Rembrandt*, Paris, 1916, et *Rembrandt*, Paris, 1919; E. Verhaeren *Rembrandt*, dans la Collect. des *Grands artistes*, Paris, s. d.

Carletta DUBAC.

REMI (*Remigius*, vel *Remedius*) naquit à Laon, vers 437; le nom de sa mère Célinie est inscrit au martyrologe romain le 21 octobre; on a attribué à son père Emilius, mais bien tardivement, le titre de comte romain. Élevé à vingt-deux ans et contre son gré sur le siège de Reims, il reçut vers 475 une lettre de Sidoine Apollinaire rendant hommage à son talent d'écrivain. A l'avènement de Clovis comme roi des Francs, vers 481, Remi lui écrivit pour le féliciter et lui donner des conseils. On a des raisons de croire qu'après le mariage de Clovis et de Clotilde, Remi fut le confident des espérances et des préoccupations de la reine. Après la victoire remportée sur les Alamans, Clotilde, qui s'était rendue à Reims pour y recevoir Clovis converti, manda secrètement Remi pour achever l'instruction du royal catéchumène. Vaast, rencontré par Clovis à Verdun, avait déjà commencé cette œuvre. Pour la sécurité du roi, il fut entendu que les principaux chefs de son armée recevraient le baptême en même temps que lui. La solennité à laquelle on voulut assurer le plus grand éclat eut lieu le 25 décembre 496. La légende a donné un caractère merveilleux à cette cérémonie qui marquait l'entrée du peuple franc avec son roi dans le sein de l'Église catholique. Au moment même du baptême, Remi se serait aperçu que le chrême qui devait être versé dans l'eau pour la bénédiction faisait défaut. Alors il leva les yeux au ciel et une colombe, tenant dans son bec une ampoule remplie du précieux onguent, descendit jusqu'à lui, la laissa tomber entre ses mais et disparut. Telle était dès le IX^e^ siècle la tradition rémoise : on se persuada que le chrême miraculeux avait été apporté du ciel non pour le baptême, mais pour le sacre de Clovis : d'où est venue la pratique de nos rois d'aller se faire sacrer à Reims. — De Remi on possède quelques autres lettres adressées soit à Clovis soit à divers prélats : ces pièces ne justifient pas les éloges donnés par Sidoine Apollinaire. Il rédigea aussi un testament, dont on possède deux recensions : on estime que la plus brève des deux est authentique dans l'ensemble. Au rapport de Grégoire de Tours, Remi occupa le siège de Reims soixante-dix ans : devenu aveugle pendant ses dernières années, il mourut le 13 janvier 533. Sa mémoire fut aussitôt en grand honneur. Son corps, inhumé dans l'église de Saint-Christophe de Reims, fut trouvé sans corruption en 852. En 1049, le pape saint Léon IX en fit la translation pour le déposer dans l'église de l'abbaye bénédictine qui dès lors porta le nom de Saint-Remi. Le 1^er^ octobre, jour de cette translation, fut choisi pour célébrer la fête du saint.

Au sujet des vies de saint Remi, un dissentiment s'est élevé entre G. Kurth, l'historien de Clovis, et B. Krusch, l'éditeur de la Vie par Hincmar. D'après Kurth, *Clovis*, Tours, 1896, appendice, p. 589, et *Rev. Quest. Hist.*, 1888, t. XLIV, p. 403, la *Vita Remigii* que nous possédons fut composée longtemps après la mort du saint; mais il exista une Vie antérieure qui fut consultée par Grégoire de Tours pour son *Historia Francorum* et s'est perdue ensuite. C'est ce dont témoigne Hincmar qui, écrivant une vie de Remi au IX^e^ siècle, nous parle d'un résumé qu'il aurait eu entre les mains et serait de Fortunat. D'autre part Krusch, qui ne fait pas grand cas de la vie composée par Hincmar, prétend que la *Vita Remigii* éditée par Grégoire de Tours n'est que l'œuvre du pseudo-Fortunat, qu'il n'est pas prouvé qu'il y ait eu une vie de Remi antérieure à celle-là. Malgré tout, G. Kurth a maintenu ses conclusions dans son volume sur Clovis.

Le quatorzième centenaire du baptême de Clovis a provoqué de nouveaux ouvrages sur saint Remi; nous n'en citerons que quelques-uns : A. Haudecœur, *Saint Remi, évêque de Reims, apôtre des Francs*, Reims, 1896; L. Carlier, *Vie de saint Remi, évêque de Reims et apôtre des Francs*, Tours, 1896; E. d'Avenay, *Saint Remi, apôtre des Francs*, Lille et Tournai, 1896.

J. BAUDOT.

RENAISSANCE. — Nous savons déjà ce que fut l'humanisme (voir ce mot) et ce qu'il faut en penser. On se borne donc ici à quelques réflexions complémentaires, que l'on emprunte à Jean Guiraud, *Histoire partiale, Histoire vraie*, Paris, 1912, t. II, c. VIII. Il en ressortira que, s'il est faux de présenter un Moyen Age parfaitement chrétien, il ne l'est pas moins de faire voir la Renaissance comme radicalement irréligieuse et anticléricale.

« Que des éléments païens aient pénétré la Renaissance dès ses premières origines, pour se développer davantage, à chaque génération, et battre en brèche les principes essentiels du christianisme, nous n'y contredisons pas. Nous avons eu, remarque M. Guiraud, l'occasion de le constater nous-même dans la conclusion de notre livre sur *L'Église romaine et les origines de la Renaissance*. Il y eut, « au sein de la Renaissance, un courant de scepticisme religieux, de matérialisme et d'immoralité », et le dévergondage, l'égoïsme féroce, le déchaînement des passions et des crimes qu'on y constate ne font pas honneur à la libre pensée.

« Mais ne voir que paganisme, irréligion et anticléricalisme dans la Renaissance italienne et européenne des XV^e^ et XVI^e^ siècles, c'est dénaturer l'histoire, en passant sous silence l'un des éléments essentiels de ce grand mouvement, l'humanisme chrétien; c'est oublier ou taire qu'il y a eu, à côté des écrivains licencieux et païens, des auteurs délicats et chrétiens; à côté des artistes aux tendances profanes et immorales, des artistes à l'inspiration foncièrement religieuse et pure; à côté des monstres d'égoïsme, de cruauté et de luxure, des héros d'ascétisme et des saints. » Les papes, les cardinaux, les évêques qui favorisèrent l'humanisme chrétien et l'art chrétien de la Renaissance, n'étaient pas des traîtres ou d'inconscients nigauds. M. Guiraud le note, particulièrement, avec raison : « Ce n'est pas seulement parmi les humanistes que l'on trouve, à l'époque de la Renaissance, des hommes profondément épris de l'idéal chrétien; il y en eut encore plus parmi les artistes. » Qu'on se rappelle Fra Angelico et les moines artistes; l'inspiration chrétienne des écoles de Sienne, de Florence, d'Ombrie, de Michel-Ange et de Raphaël lui-même. Ne sait-on pas, enfin, que l'humanisme chrétien fut vraiment le « précurseur de la littérature à la fois chrétienne et classique du XVII^e^ siècle »? Tout ce qui est vrai, bon et beau est nôtre, et la religion peut et doit en faire son profit.

Outre les deux volumes mentionnés de Jean Guiraud, on lira fort utilement, Alfred Baudrillart, *L'Église catholique, la Renaissance, le protestantisme*, Paris, 1902.

J. Bricout.

1. RENAN ou **RONAN** (*Ronanus*), irlandais d'origine, aborda dans le pays de Léon au VI^e^ siècle, y vécut en ermite, et fut vénéré après sa mort. Ses reliques sont conservées à la cathédrale de Quimper. Il a donné son nom à la localité de Locronan. Sa vie, a écrit Duine, *Memento*, p. 102, est une pièce sans valeur historique.

J. Baudot.

2. RENAN Ernest, philologue et historien français, naquit à Tréguier en Bretagne le 28 février 1823 et mourut à Paris le 2 octobre 1892. A l'âge de cinq ans, il perdit son père, capitaine au long cours, et fut élevé par sa mère et sa sœur Henriette, qui eut sur lui une influence désastreuse, durant la crise religieuse qu'il devait traverser. Il commença ses études dans le collège ecclésiastique de sa ville natale et vint les achever à Paris, en 1838, au petit séminaire de Saint-Nicolas-du-Chardonnet. En 1842, il fut admis au séminaire d'Issy-les-Moulineaux afin d'y étudier la philosophie : la lecture des philosophes allemands, Herder et Hegel, ébranla sa foi. Cependant, malgré ses doutes naissants, il entra au séminaire de Saint-Sulpice. Durant deux ans (1843-1845), sous la direction de M. Le Hir, à qui il conserva toujours de la reconnaissance, il s'adonna à l'étude de l'Écriture sainte, de l'hébreu et du syriaque. Mais, en 1845, il quitta son habit de séminariste. Il se mit aux gages d'un maître de pension et se lia d'amitié avec Berthelot, qui acheva de lui faire perdre la foi, en même temps qu'il l'initiait aux sciences de la nature. En 1847, Renan fut nommé professeur de philosophie au lycée de Versailles. L'année suivante (1848), il publia son premier ouvrage, l'*Histoire des langues sémitiques*, qui le fit connaître au monde scientifique comme orientaliste. C'est pendant cette année (1848) qu'il écrivit l'*Avenir de la science*, publié seulement en 1890. A la fin de 1849, il fut chargé d'une mission d'études en Italie, où il séjourna huit mois. En 1851, il entra à la Bibliothèque nationale; durant dix ans, il fut attaché au département des manuscrits. En 1856, il épousa la nièce du peintre Ary Scheffer. En 1860-1861, on lui confia une mission archéologique en Phénicie, où il perdit sa sœur Henriette. A son retour en 1862, il fut nommé professeur d'hébreu au Collège de France; mais sa première leçon fit scandale et donna lieu à des manifestations, parce qu'il avait osé appeler Jésus « un homme incomparable ». Son cours fut suspendu, puis supprimé le 11 juin 1864.

Cependant, le 23 juin 1863, Renan publiait le premier volume de son *Histoire des origines du christianisme*, la *Vie de Jésus*, qu'il dédia à la mémoire de sa sœur Henriette dans une page qui est classique : « A l'âme pure de ma sœur Henriette, morte à Byblos, le 24 septembre 1861... Au milieu de ces douces méditations, la mort nous frappa tous les deux de son aile; le sommeil de la fièvre nous prit à la même heure, je me réveillai seul!.. »

En 1864-1865, Renan fit un nouveau voyage en Orient, en vue de visiter les lieux où avait vécu saint Paul. En 1870, il fut réintégré dans sa chaire d'hébreu, après la chute de l'Empire, par le gouvernement de la République. Les événements de 1870-1871 lui inspirèrent *La Réforme intellectuelle et morale*, qu'il publia en 1871. En 1879, l'Académie française l'élut en remplacement de Claude Bernard; enfin en 1884, il devint administrateur du Collège de France.

L'œuvre littéraire d'Ernest Renan est considérable. La vivacité de son intelligence et la souplesse de son esprit lui ont permis de déborder le cadre de l'Écriture sainte. Au cours de sa longue carrière scientifique, il s'adonna à des genres très divers, où ses multiples aptitudes se sont réalisées successivement, et même simultanément, avec une richesse d'expression, étonnante sous son apparente simplicité. « Une langue bien faite n'a plus besoin de changer, disait-il dans son discours à l'Académie... On ne la trouve pauvre... que quand on ne la sait pas... » Lui, la savait. Son style demeure également clair, nuancé, délicat, quel que soit le sujet qu'il traite, philologie, histoire, exégèse, philosophie, discours d'apparat, souvenirs, drames; sa pensée se meut toujours avec une aisance remarquable et sa phrase garde invariablement sa précision et sa transparence. La langue de Renan n'a pas été pour peu dans l'attrait qu'ont subi pour ses ouvrages, plusieurs générations. Dans les descriptions historiques auxquelles il se complaît, son don d'évocation est merveilleux; l'extrême sensibilité de sa nature et la finesse de son observation s'y affirment presque inégalables, et s'y traduisent en un rythme délicieusement cadencé. Qui ne pense, lorsque l'on prononce le nom de Renan, à sa *Prière sur l'Acropole* et à la magie de ces formules? Et cependant, pour peu que l'on réfléchisse, l'on ne tarde pas à se déprendre de cette musique harmonieuse qui berce l'esprit. Renan a reproché à Lamennais de n'avoir pas compris « ce qu'il y a d'ironie dans un certain respect ». Voilà, au fond, la raison du malaise secret que l'on ressent à la lecture de n'importe quelle page de Renan. Sous les jeux de style, on se rend bien vite compte que ce magicien du verbe a perdu toute croyance en ce qui fait la noblesse de la pensée et de la vie humaine, sauf peut-être en la science, toujours en voie de renouveau, toujours mobile, toujours changeante. L'on se demande vraiment à quoi Renan s'est attaché fermement, pendant ses nombreuses années de labeur intellectuel. A certains moments, on croit que sa pensée va enfin se fixer sur une idée, dans un idéal : la toile de Pénélope s'est soudain défaite et l'on comprend que s'il se remet à la tisser, ce sera pour la défaire encore par l'un de ces artifices de style où il excelle. Nul plus que Barrès n'a mis en relief ce scepticisme et ce dilettantisme de Renan. Prenant la parole à la Sorbonne, au nom de l'Académie française, aux fêtes du centenaire de la naissance de Renan, le 28 février 1923, cet autre enchanteur qu'était Barrès, mais avec un idéal autrement sympathique, disait : « Parfois, à notre grand mécontentement, il nous semblait reconnaître en la voix de notre grand maître les intonations de ceux de ses pères bretons qui ne se sont pas bornés à s'enivrer du son des cloches de la ville d'Is, et je ne sais quelle allégresse moins immatérielle. Ce sage, qui nous avait montré du doigt les mystiques sur la hauteur, se prenait d'une espèce de jalousie pour ceux qui ont borné leur ambition à jouir de l'heure qui passe. M. Renan se grisait avec les idées. Il était comme un homme, ivre de sa méditation et de son propre vin, qui cesse de marcher droit à son but. Il se vantait de connaître l'envers et le défaut de ses plus fortes convictions, d'échapper à tout parti pris, de varier ses points de vue, d'écouter les bruits qui viennent des quatre points de l'horizon, et d'accueillir l'esprit qui souffle où il veut. C'est peut-être sous la coupole de l'Institut que le vieux maître a prodigué ses boutades les plus audacieuses et les plus profondes, et qu'il a le mieux tenu ce rôle qui excitait les esprits et les scandalisait. »

L'on s'attend donc à trouver sans cesse dans Renan cette variation infinie d'opinions; on la perçoit; on s'en agace ou on s'en amuse. Néanmoins, sur un seul point il se montre d'une fermeté absolue : son *Credo* ne comporte qu'un seul article, la négation de tout surnaturel, dogmes ou miracles, divinité du Christ

ou existence de Dieu comme distinct du monde, sacrements, d'un mot tout ce qui touche à l'intime d'une religion. « Pour faire l'histoire d'une religion, écrit-il, il est nécessaire, premièrement d'y avoir cru (sans cela, on ne saurait comprendre par quoi elle a charmé et satisfait la conscience humaine); en second lieu, de n'y plus croire, d'une manière absolue; car la foi absolue est incompatible avec l'histoire sincère. » Cela vaut, à ses yeux, de toutes les religions, mais cela vaut particulièrement de la religion chrétienne, à propos de laquelle il a écrit cette réflexion négatrice : « Qu'on ne se laisse donc pas piper par les mots! » Lorsque Renan parle de Dieu, invoque la divinité, remercie la bonté infinie, qu'y a-t-il sous ce rituel? Ceci qu'il a mis comme préface à son *Histoire du peuple d'Israël* : « Les religions sont des femmes dont il est facile de tout obtenir, si on sait les prendre; impossible de rien obtenir, si on veut procéder de haute lutte. » Renan ne procédera pas de haute lutte. Cependant, la conviction qui le guide est la suivante : « Les religions, comme les philosophies, sont toutes vaines; mais la religion, pas plus que la philosophie, n'est vaine. Le vrai Dieu de l'univers, le Dieu unique, celui qu'on adore en faisant une bonne action, ou en cherchant une vérité, ou en conseillant bien les hommes, est établi pour l'éternité. » Voici, en définitive, ce qui subsiste devant son regard intérieur, « la catégorie de l'idéal ». Il ne recule pas devant l'aveu : « Non, le raisonnement de Kant reste aussi vrai que jamais; l'affirmation morale *crée* son objet. » C'est trop encore. A la fin de sa vie, Renan écrira : « Le moyen de salut n'est pas le même pour tous. Pour l'un, c'est la vertu; pour l'autre, l'ardeur du vrai; pour un autre, l'amour de l'art; pour d'autres, la curiosité, l'ambition, les voyages, le luxe, les femmes, la richesse; au plus bas degré, la morphine et l'alcool; la plus dangereuse erreur, en fait de morale sociale, est la suppression systématique du plaisir. » *Feuilles détachées*, p. 382.

S'il faut donc payer à l'écrivain qu'a été Renan un juste tribut d'hommage; s'il faut reconnaître en dépit de quelques malveillants, qui ont prétendu que Renan ne savait pas l'hébreu, que le philologue en lui n'a pas été sans mérite; s'il faut le louer, notamment, d'avoir eu, dès 1868, l'idée d'un *Corpus inscriptionum semiticarum*, dont la publication commença en 1881 et auquel il donna son concours tout autant qu'à la continuation de l'*Histoire littéraire de la France* et à d'autres périodiques; on ne peut que l'affirmer une fois de plus : l'historien des religions, le philosophe, le moraliste ont été tristement marqués en lui de ces graves erreurs et de ces dangereux défauts, le doute, le scepticisme, le dilettantisme, devant lesquels ne subsiste aucune noblesse, ni aucun idéal humain. Aux yeux de tout catholique et même de tout homme de sens, Renan demeurera l'un des plus pervers écrivains, parce qu'en apparence plus respectueux de ce qu'il renverse, mais en réalité plus subtil destructeur.

Les principales œuvres de Renan sont les suivantes :

1° En philologie, *Histoire des langues sémitiques*, 1848; *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques*, 1855; *De l'origine du langage*, 1857; *Mission de Phénicie*, 1864-1874; *Observations épigraphiques*, 1867; *Nouvelles observations d'épigraphie hébraïque*, 1867.

2° En philosophie et en morale, *Averroès et l'Averroïsme*, 1852; *Études d'histoire religieuse*, 1857; *Essais de morale et de critique*, 1859; *Questions contemporaines*, 1868; *La réforme intellectuelle et morale*, 1871; *Dialogues et fragments philosophiques*, 1876; *Mélanges d'histoire et de voyages*, 1878; *Conférences d'Angleterre*, 1880; *Nouvelles études d'histoire religieuse*, 1884; *Discours et conférences*, 1887; *L'Avenir de la science, Pensées de 1848*, 1890;

3° En forme de souvenirs, *Ma sœur Henriette*, 1882; *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, 1883; *Feuilles détachées*, 1892.

4° En forme de drames philosophiques, *Caliban*, 1878; *L'Eau de Jouvence*, 1881; *Le prêtre de Némi*, 1885; *L'Abbesse de Jouarre*, 1886.

5° En exégèse, *Le livre de Job, traduit de l'hébreu*, 1858; *Le Cantique des cantiques, traduit de l'hébreu*, 1860; *L'Ecclésiaste, traduit de l'hébreu*, 1882.

Mais l'ouvrage capital de Renan demeure son histoire du christianisme et du judaïsme. *L'Histoire des Origines du Christianisme* (1863-1883) comprend sept volumes : 1. *Vie de Jésus*, 1863; 2. *Les Apôtres*, 1868; 3. *Saint Paul*, 1869; 4. *L'Antéchrist*, 1873; 5. *Les Évangiles et la seconde génération chrétienne*, 1877; 6. *L'Église chrétienne*, 1879; 7. *Marc-Aurèle et la fin du monde antique*, 1881. *L'Index* de l'ouvrage est de 1883. L'*Histoire du peuple d'Israël* comprend cinq volumes, dont deux ont été publiés après la mort de Renan (1887-1893).

De tous ces derniers livres, aucun n'a été plus célèbre ni plus lu que la *Vie de Jésus*. C'est cette vie qui est devenu le symbole de l'esprit de Renan. Le 12 mars 1923, différentes associations « laïques et républicaines » voulurent compléter l'hommage rendu à Renan, à l'occasion de son centenaire, dans l'amphithéâtre de la Sorbonne, par une manifestation tenue au palais du Trocadéro et présidée par Anatole France. Le président, dans son discours, célébra l'ouvrage de Renan en ces termes : « Dans sa *Vie de Jésus*, celui dont les chrétiens ont fait le dieu fils de Dieu, Renan en fait le plus vertueux des hommes et le plus aimable, mais un homme... Soixante ans se sont écoulés depuis l'apparition de ce livre, qui scandalisa l'Église et donna un réconfort à la pensée libre. Qu'en dire à présent? Les travaux des derniers exégètes, l'œuvre si solide d'Alfred Loisy, nous donnent à croire que désormais on ne fera plus de *Vie de Jésus*. Les fondements historiques sur lesquels s'appuyait le biographe de 1863 se sont effondrés. L'œuvre de Renan en est-elle détruite? Non! La *Vie de Jésus*, si diffamée à son apparition par les prêtres et les religieux, ne périra pas : elle vivra. Elle vivra chérie et vénérée dans la conscience chrétienne qui l'a d'abord méconnue; elle deviendra un livre sacré aux yeux du théologien moderniste. Elle sera pour les Églises de l'avenir le cinquième évangile, l'évangile des derniers temps. »

Ainsi donc, cette *Vie de Jésus*, pour la « pensée libre », n'est qu'une phantasmagorie historique, mais elle demeure un symbole, le symbole de la négation destructrice.

Beaucoup ne partagent pas le même enthousiasme ou n'accordent pas aux écrits de M. Loisy le même crédit qu'Anatole France. Il importe de leur dire la valeur de l'ouvrage de Renan, en regard d'une saine exégèse.

Le P. Lagrange, ancien directeur de l'École biblique de Jérusalem, a étudié cette valeur dans un article paru dans la *Revue biblique*, juillet-octobre 1918, et édité en un petit volume intitulé : *La vie de Jésus d'après Renan*, Paris, 1923. Après avoir recherché les dispositions antécédentes dans lesquelles Renan a entrepris son travail, le P. Lagrange examine la critique littéraire que l'auteur fait des Évangiles, la méthode historique qu'il met en œuvre, la conception qu'il exprime de la mission et de la personne de Jésus, l'interprétation qu'il donne des miracles du Christ. Chaque page écrite par Renan est soigneusement pesée, chaque détail contrôlé. Et voici le verdict final porté par le savant exégète dominicain :

La séduction de l'œuvre est incontestable ; tout le monde est d'accord sur les qualités de l'écrivain...

Mais tout de même, il a montré trop de zèle. Devons-nous parler d'insincérité? Ce serait l'imiter que de voiler ce reproche pour le faire pénétrer plus sûrement.

Dans l'ordre de la pure histoire, il faut plus probablement dire hésitation, oscillation d'un esprit qui avait entrepris de concilier l'inconciliable. Il ne pouvait à la fois ruiner le crédit des évangiles synoptiques et s'en servir pour construire une histoire solide, écrire cette histoire quand il était disposé à sacrifier les faits à l'impression esthétique, faire marcher ensemble l'érudition et la fantaisie, l'admiration et le dénigrement...

Qu'il ait été de bonne foi dans sa négation de la divinité du Christ, il se peut. Dieu seul est juge. Mais il est responsable comme écrivain. Il est impossible de le lire attentivement sans se dire qu'il n'est pas sincère dans son admiration pour le Christ dont il a étudié si minutieusement le caractère. Il l'a admiré, il l'a aimé au séminaire; il croyait encore l'aimer quand il a quitté l'Église. Quand il a écrit sa vie, s'il a éprouvé par moments quelques impressions de l'ancien attachement, il était résolu à sacrifier même son honneur d'homme. Il l'excuse, et ses excuses ne sont pas franches, elles ne portent pas sur les accusations ou elles les laissent subsister. Il trahit son client...

Et que signifie cet adieu ému sur la tombe de Jésus qu'il croit avoir scellée à jamais? « Repose maintenant dans ta gloire, noble initiateur. Ton œuvre est achevée; ta divinité est fondée. »

Le bon billet! — Mais si c'est une plaisanterie, ce n'est donc point un mensonge; l'ironie ne dissimule la pensée qu'à ceux qui ne savent pas lire. — Soit! mais le peuple ne comprend pas l'ironie. Pourquoi la Vie populaire, en faveur des âmes pieuses?

Étrange livre, d'un charme subtil et pervers, qui froisse les cœurs droits.

Telle est bien la conclusion à laquelle aboutira toujours la critique sincère de Renan, historien de Jésus : « négation ironique et déloyale sous les apparences du respect », comme dit encore le P. Lagrange en terminant son examen. C'est la même conclusion sévère que donne le P. Allo dans sa conférence, *L'Évangile de Renan*, parue dans la *Revue des Jeunes*, 25 juillet et 10 août 1925.

Sur toute son œuvre, on retiendra le jugement que le cardinal Dubois portait au lendemain des fêtes du centenaire de Renan :

La perfection du style ne saurait atténuer — au contraire — le venin de la pensée, et la pensée de Renan, flottante, dissolvante à la fois, s'insinue dans les esprits pour y faire germer le doute et y ruiner finalement la croyance aux vérités les plus saintes et les plus fécondes. Exégète, historien ou philosophe, Renan a promené dans tous les domaines son scepticisme souvent ironique et toujours dangereux. Peut-être, comme on le prétend, a-t-il « fait retrouver la pensée religieuse » à quelques incrédules; à coup sûr, il a tué la foi en beaucoup d'âmes croyantes et il s'en est réjoui. N'a-t-il pas écrit : « Les temples du Jésus réel s'écrouleront; les tabernacles où l'on croit tenir sa chair et son sang seront brisés. Déjà le toit est percé à jour, et l'eau du ciel vient mouiller la face du croyant agenouillé »?... On sait son enthousiasme pour les Allemands en qui il voyait le peuple prédestiné, le peuple par excellence. « J'ai étudié l'Allemagne, dit-il et j'ai cru entrer dans un temple. Tout ce que j'y ai trouvé est pur, moral, beau et touchant. O mon âme, oui, c'est un trésor, c'est la continuation de Jésus-Christ... La France me paraît de plus en plus un pays voué à la nullité pour la grande œuvre de renouvellement de la vie dans l'humanité »... La jeunesse présente a besoin d'autres modèles. Mieux eût valu ne pas lui mettre sous les yeux l'image d'un homme qui renia sa foi et méconnut sa patrie.

Ernest Renan est mort le 2 octobre 1892. Ses funérailles, purement civiles, furent célébrées aux frais de l'État. Par là on a voulu exalter le dangereux ennemi de la foi chrétienne, dont l'Église a inscrit presque tous les ouvrages au catalogue de l'Index.

Après la mort de Renan, on a publié son *Étude sur la politique religieuse du règne de Philippe le Bel*, 1899; un roman, *Patrice*, dans la *Revue des Deux Mondes*, 15 mai 1908; sa *Correspondance avec M. Berthelot* (1847-1892), 1898; ses *Lettres du séminaire* (1838-1846), 1901. Tout récemment, la *Revue des Deux Mondes* donnait une *Correspondance inédite entre E. Renan et le prince Napoléon* (1861-1889), 1er et 15 novembre 1922; ses *Lettres à Sainte-Beuve* (1852-1868), 15 février 1923; ses *Lettres à la princesse Julie* (1865-1891), 15 juin et 1er juillet 1924; ses *Lettres à la princesse Mathilde* (1868-1891), 1er avril 1925; *Lettres à M. Gaillardot*, 1er et 15 juin 1927.

M. Pierre Lasserre a entrepris sur *La jeunesse d'Ernest Renan* un vaste ouvrage, dont deux volumes ont paru : I. *De Tréguier à Saint-Sulpice*; *II. Le Drame de la métaphysique chrétienne*. Le troisième volume étudiera *La critique biblique et la crise de la foi*. C'est toute l'*Histoire de la crise religieuse au* XIXe *siècle* que M. Lasserre a voulu retracer, comme le porte le sous-titre de son ouvrage. On a marqué déjà de différents côtés les graves erreurs de détail ou les inexactitudes de son ouvrage. On pourra lire sur les deux volumes parus les articles qui marquent d'expresses réserves du P. de Grandmaison, *M .Pierre Lasserre et « la jeunesse de Renan »*, dans les *Études*, CLXXXIV (1925), p. 385-408, 527-554; du P. Lagrange, *Ce que fut, d'après M. Lasserre, le prétendu drame de la métaphysique chrétienne*, dans *Le Correspondant*, XCVII (1925), 25 octobre, p. 182-199; de B. de Solages, *M. Lasserre contre le christianisme*, dans la *Revue Apol.*, XLII (1926), p. 201-216, 240-276, 331-345.

P. Synave

RENARD. — Élève de Cabanel et de César de Cock, M. Émile Renard est un des meilleurs peintres de notre école contemporaine. Son premier succès, le *Portrait de la Grand'mère*, médaillé au salon de 1876 et aujourd'hui au Luxembourg, semble contenir déjà en puissance les qualités qui devaient se développer au cours d'une carrière merveilleusement remplie : les qualités du portraitiste et du poète des intimités.

Observateur pénétrant, d'une sobriété et d'une largeur de style qui n'exclut pas la délicatesse, d'une science technique approfondie qui ne condescend jamais au « métier », M. Renard se tient également éloigné des effets faciles et de toutes les outrances par lesquelles trop de peintres s'efforcent de masquer les insuffisances de la pensée. Dans la force, où il atteint par la concentration, il dédaigne la dureté brutale et la gesticulation. Dans les scènes de charme et de grâce, une exquise sensibilité lui fait dégager l'émotion et le sens profond; mais cette sensibilité même est à la fois élevée et affinée par une virile discipline.

Un dessin ferme et souple, le coloris brillant et très harmonieux d'un vrai peintre de la lumière, un art qui ne cherche pas à frapper le regard du passant, mais qui retient la pensée de l'observateur, voilà ce que nous offre son œuvre.

Il faudrait citer ses portraits, parmi lesquels celui du *Commandant Meaux Saint-Marc*, officier d'ordonnance du Président de la République (1897), celui de *Madame Maurice Saint* (1898), l'auteur lui-même en 1901, la *Baronne Pattu de la Barrière* en 1904, *Mgr de la Villerabel*, archevêque de Rouen en 1922, *Mademoiselle J. C.*, qui remporta le prix Bonnat en 1924; il faudrait étudier ses paysages, ses tableaux de genre comme la *Mauvaise Nouvelle* (1878), acquis par l'État, le *Sommeil* (1908), la *Mort de Molière* (1912), le *Soir* (1925) qui représente le maître à son chevalet dans l'atmosphère pénétrante et calme de la famille, les *Harmonies* (1926) où s'affirme une fois de plus le prestigieux coloriste au goût délicat.

Parmi ses compositions, et non les moins nombreuses ni les moins remarquables, s'imposent celles où la plus clairvoyante analyse se joint à une fine émotion et à une calme simplicité pour rendre la poésie de la vie religieuse. Sauf peut-être dans le prenant *Viatique* (1903) au clair-obscur puissant, ce que M. Renard exprime c'est la douce sérénité, la

joie paisible mais émouvante de la vie chrétienne et particulièrement de la vie du couvent.

En 1889 c'était le *Baptême* (musée du Luxembourg) qui lui valait une médaille de deuxième classe et le mettait hors concours; en 1893 paraissait la *Communion chez les bénédictines*; en 1894, les *Religieuses descendant à Matines*, dont l'escalier des tours de Notre-Dame fournissait le décor. Dans la *Prise de voile* de 1910, la gracieuse et pure « mariée » qui, recueillie sous ses voiles blancs, descend l'escalier monastique au long duquel les religieuses font la haie, fut posé par la propre fille du peintre; c'est, détail touchant, dans toute sa triomphante et austère vérité que cette cérémonie devait un jour se répéter pour elle. En 1911, le *Déjeuner des orphelines le jour de la Première Communion*, page délicieuse d'expression, de variété, de lumière, et d'une sincérité attendrie, obtenait la médaille d'honneur.

Très connu à l'étranger où il sert le bon renom de l'art français, M. Renard remporta en 1892 la médaille d'or de première classe à Madrid. Il fut membre du jury H. C. à l'exposition universelle de 1900. Membre du jury de peinture et du comité de la Société des Artistes Français, expert près des tribunaux, professeur et membre du conseil supérieur à l'École des Beaux-Arts, il est aussi directeur de l'enseignement du dessin et de la peinture à la maison d'éducation de la Légion d'Honneur de Saint-Denis.

Carletta Dubac.

RENAUD solitaire et moine du XII^e^ siècle, dont les reliques sont vénérés à Baume-les-Messieurs.

J. Baudot.

RENAUDIN Paul, est né à Paris, en 1873. Il écrivit d'abord au *Sillon*, dont il a gardé l'esprit de prosélytisme, les tendances démocratiques et l'enthousiasme chrétien. Ses premiers ouvrages : *Silhouettes d'humbles*, recueil de nouvelles, et *Les Champier*, roman, le montrent penché vers les milieux populaires et s'attachant à les bien connaître, à les bien décrire. *Un pardon*, nouveau recueil de nouvelles, *L'amoureuse enfant*, pastiche du XVIII^e^ siècle, *Ce qui demeure*, *Plus haut mon cœur*, appartiennent plutôt au genre psychologique. *La paix du soir*, où se trouvent de hautes leçons sur le sens de la vie et le rôle de la souffrance, et qui met en scène un journaliste épris d'apostolat, me semble être un des livres où M. P. Renaudin a livré le plus de son âme pleine de nobles aspirations.

Léon Jules.

RENÉ (*Renatus*). — Une légende qui circulait à l'état de tradition populaire fut consignée par écrit au X^e^ siècle. Un diacre de l'église d'Angers, nommé Archanald, agissant sur l'ordre de l'évêque Reino, composa une vie de saint Maurille, et y raconta qu'un enfant, mort sans avoir été confirmé, avait été ressuscité sept ans après par l'évêque Maurille. L'enfant, nommé René (*Renatus*) sans doute à cause du miracle dont il avait été l'objet, aurait succédé plus tard à l'évêque Maurille († 453). Suivant un récit donné par les bollandistes, Sorrente, au royaume de Naples, l'aurait eu ensuite pour évêque. — Les bollandistes ne reconnaissent aucune valeur à la légende, *AA. SS. Octobr., III*, p. 387, non plus que L. Duchesne, *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule*, t. II, p. 351, et A. Houtin, *Les origines de l'église d'Angers : Légende de saint René*, Laval, 1901.

J. Baudot.

RENOUVELLEMENT DU CORPS. — 1. Les expériences de Flourens. 2. Renouvellement intégral? 3. Renouvellement partiel?

1. *Les expériences de Flourens.* — Déjà en 1740, on soupçonnait que l'accroissement de l'os se fait de l'extérieur à l'intérieur. Duhamel, en effet, avait alors « remarqué qu'un porc nourri avec de la garance présentait, sous l'enveloppe appelée périoste, une zone nettement rouge; un régime alternatif de garance et de substances ordinaires fournissait des zones intérieures alternativement blanches et rouges » (Moreux).

Un siècle plus tard, en 1840, Flourens instituait ses expériences fameuses.

> J'ai, dit-il lui-même, *De la vie et de l'intelligence*, p. 16-21, entouré l'os d'un jeune pigeon d'un fil de platine. Peu à peu l'anneau s'est recouvert de couches d'os, successivement formées; bientôt l'anneau n'a plus été à l'extérieur mais au milieu de l'os; enfin il s'est trouvé à l'intérieur de l'os, dans le canal médullaire. Comment cela s'est-il fait? Comment l'anneau qui recouvrait l'os, est-il à présent recouvert par l'os?... C'est que, tandis que d'un côté, du côté externe, l'os acquérait les couches nouvelles qui ont recouvert l'anneau, il perdait de l'autre côté, son côté interne, ses couches anciennes qui étaient résorbées. En un mot, tout ce qui était os, tout ce que recouvrait l'anneau, a été résorbé; et tout ce qui est actuellement os, tout ce qui recouvre actuellement l'anneau, s'est formé depuis : toute la matière de l'os a donc changé pendant mon expérience.

D'autres expériences du même genre donnèrent au célèbre physiologiste le même résultat. Et Flourens concluait :

> Toute la matière, tout l'organe matériel, tout l'être paraît et disparaît, et une seule chose reste, c'est-à-dire celle qui fait et qui défait, celle qui produit et détruit, c'est-à-dire la force qui vit au milieu de la matière et qui la gouverne.

2. *Il y aurait renouvellement intégral du corps.* — On l'affirme communément et l'on se plaît à rappeler ces paroles de Cuvier (1769-1832) : « La vie est un tourbillon perpétuel : nous sommes astreints à prendre de la nourriture plusieurs fois le jour pour réparer les pertes que le corps subit sans cesse. La peau tombe en petites écailles et se reforme. La matière des muscles, des os eux-mêmes, est emportée et remplacée par un courant qui ne s'arrête pas. »

C'est le sentiment de Mgr d'Hulst, de Mgr Farges, du P. Lahr, etc. Mgr d'Hulst, écrit, par exemple, *Mélanges philosophiques*, p. 140 : « Le *circulus* vital ne cesse pas un seul instant d'assimiler et de désassimiler les éléments de nos organes. Autrefois on croyait qu'il fallait sept ans pour le renouvellement du corps humain. Les expériences de Flourens ont prouvé que c'est l'affaire de quelques mois. On croyait que le renouvellement était partiel; on sait maintenant qu'il est intégral. Aucune partie, superficielle ou profonde, molle ou résistante, de l'organisme n'y échappe. Le réseau vasculaire fait pénétrer partout les éléments nouveaux charriés par le sang, et l'activité fonctionnelle reproduit partout le phénomène de combustion qui use l'étoffe des tissus vivants. Nos adversaires le savent bien, ajoute l'éminent prélat, et ils n'essaient même pas de défendre cette identité de matière. » On ne peut, dès lors, estiment les philosophes spiritualistes, expliquer notre identité sans recourir à un principe immatériel, à une âme distincte de notre corps.

3. *Il n'y aurait que renouvellement partiel.* — Telle n'est pas pourtant l'opinion de tous les savants, ni de tous les spiritualistes, même de ceux qui ont vécu après Flourens.

Ne parlons pas de la difficulté, qui ne laisse pas d'être embarrassante, d'expliquer la mémoire *sensible*, dans l'hypothèse d'un renouvellement intégral du cerveau, et bornons-nous à résumer ou à citer l'abbé Th. Moreux, *Que deviendrons-nous après la mort?* Paris, 1913, p. 260-291, lequel s'inspire volontiers de savants contemporains, de E. Gley, entre autres, *Physiologie*, Paris, 1910. Tous les chirurgiens,

déclare-t-il, proclament que « les fonctions osseuses s'atténuent avec l'âge ».

Entrons ici dans quelques détails. L'os suit durant son existence une évolution bien marquée : simplement muqueux chez l'embryon, il devient cartilagineux et s'ossifie peu à peu; en général l'ossification est complète vers vingt ou vingt-cinq ans; à partir de ce moment, le travail du périoste devient moins nécessaire, la substance calcaire (phosphate et carbonates de chaux principalement) qui s'étend entre les cellules osseuses, occupe une place de plus en plus prépondérante, l'os, définitivement formé, cesse de s'accroître et il semble difficile d'admettre que la matière intérieure ossifiée soit le siège de mouvements qu'entraînent toujours l'assimilation et la désassimilation. Tout le monde sait, en outre, que chez les vieillards la fracture de certaines parties du squelette, comme celle du col du fémur, par exemple, est irrémédiable; les soudures s'opèrent difficilement; le périoste tend donc, peu à peu, à n'être plus qu'une enveloppe fibreuse, ayant perdu toute activité cellulaire.

Dans tous ces phénomènes de renouvellement qu'un examen superficiel tendrait à généraliser chez l'être vivant, il faut donc distinguer entre la période de formation de l'organisme et celle où celui-ci est définitivement constitué.

Les dents poussent et croissent; mais à qui fera-t-on croire que leur substance se renouvelle? S'il en était ainsi, on ne comprendrait pas pourquoi une dent cariée et désinfectée ne pourrait pas se réparer d'elle-même... Comment expliquer, si le corps se renouvelle tout entier, qu'aucune médication ne puisse guérir la goutte et le rhumatisme et que ces affections, dont on ne peut qu'atténuer les effets, sont cependant héréditaires?...

On serait mal venu, estime M. Moreux, de parler, présentement, du « tourbillon vital qui emporte avec lui *toute* le matière de l'organisme vivant ». Tout ce qu'on peut affirmer, « c'est que, dans le corps humain, des substances passent, tandis que d'autres demeurent. » Et le savant abbé de noter en passant :

On touche maintenant du doigt la fragilité des arguments qu'emploient certains apologistes pour prouver l'existence de l'âme en s'appuyant sur les expériences de Flourens.

« Tout l'organe matériel, tout l'être paraît et disparaît », disait l'ancienne Physiologie. Nous savons actuellement ce que valent de pareilles affirmations, dépassant de beaucoup le domaine de l'expérimentation des siècles précédents.

Combien nous devons préférer à ces arguments basés sur une science encore neuve et qui ne saurait en aucune façon prétendre jamais au titre d'absolue, les preuves métaphysiques fournies par cette *philosophia perennis* qui sera toujours à l'abri des attaques du positivisme!

La conclusion de l'abbé Moreux est très nette :

Si le corps ne se renouvelle pas entièrement et un grand nombre de fois pendant notre vie, il faut conclure que tout être vivant contient *quelque chose qui est à lui* et non à un autre, une matière corporelle, cause radicale de son individuation, une chose qu'il apporte en naissant, qui est son fonds et son héritage, et c'est cette chose qui fonctionne sous la dépendance de l'âme. Toutefois, comme cette sorte de noyau, pour ainsi parler, ne jouit pas du privilège d'être immatériel, on conçoit qu'il puisse s'user peu à peu, vieillir, et finalement disparaître malgré les efforts de l'âme.

Ainsi s'expliqueraient — ce qui ne s'explique guère dans l'hypothèse de l'âme seul principe d'identité physique, dans l'hypothèse du renouvellement intégral du corps humain — et les dispositions que l'individu naissant trouve dans son corps, et la sénescence de l'organisme suivie bientôt de la mort.

Tout organisme vivant contiendrait deux parts : « l'une qui passe, soumise par conséquent à toutes les vicissitudes du flux torrentiel qui la force à sortir à peine introduite dans la place; l'autre qui s'accroît, grandit jusqu'à une limite imposée par la fonction maximum des organes, travaille à sa façon, conquiert son droit de cité, s'use, vieillit et meurt sur place; d'un côté, si l'on veut, l'élément étranger incorporé par accident à la substance du corps, de l'autre, l'élément indigène qui vit chez lui et occupe la ville à la façon d'un propriétaire. » « Contrairement à ce que croyaient les biologistes du temps de Cuvier, affirme M. Gley, ce n'est pas la substance proprement vivante, le protoplasme cellulaire qui est entraîné dans le *tourbillon vital*, ce ne sont que les matières élaborées par le protoplasme et entreposées en quelque sorte sous forme de graisse et de glycogène qui sont ainsi incessamment détruites et renouvelées. « Il existerait « dans tout être humain une matière d'acquisition que lui ont transmises ses parents, noyau de masse assez faible sans doute, mais suffisante pour contenir et résumer des tendances accumulées. » Et c'est sur ce germe microscopique, sur ce noyau développé que « l'âme humaine bâtira son corps, l'accroîtra, le perfectionnera, groupera d'autres éléments suivant une disposition originale, c'est-à-dire bien à elle, de façon à constituer ainsi une matière dont l'identité ne saurait être confondue avec une autre. »

On pressent ce que cette théorie peut avoir d'intéressant pour le théologien. M. Moreux ne manque pas, d'ailleurs, de l'indiquer : « Si donc, écrit-il, notre identité physique découle radicalement d'une si petite partie de substance corporelle, pouvons-nous sans déraisonner refuser au Créateur le pouvoir de reconstituer plus tard, au moment de la résurrection, cette même identité...? »

Lesquels, des tenants du renouvellement intégral ou de ceux du renouvellement partiel, ont raison? On ne se risquera pas ici à prendre parti pour l'une ou l'autre hypothèse. On a voulu simplement insister sur ce fait, que la théorie du renouvellement intégral n'est pas, comme beaucoup se l'imaginent, universellement admise et que, donc, puisqu'il y va, à certains égards, des graves questions non seulement de la mémoire, mais aussi de l'immatérialité de l'âme et de la résurrection du corps, on fera bien d'y regarder de près et de ne pas se prononcer à la légère.

J. Bricout.

RENOUVIER Charles. — I. Sa vie et ses œuvres. II. Sa philosophie.

I. Sa vie et ses œuvres. — 1° Il naquit à Montpellier en 1815. Élève de l'École polytechnique, il abandonna les sciences pour se livrer à l'étude de la philosophie. Séduit d'abord par le saint-simonisme, il travailla à la diffusion des idées républicaines et même radicales. L'avènement de l'Empire le détourna de la politique et le ramena à la philosophie pure à laquelle il s'adonna avec une remarquable activité. Après la guerre de 1870, l'heure lui parut favorable pour essayer de répandre dans tout le pays ses idées politiques et religieuses. Il fonda à cet effet, en 1872, une revue, la *Critique philosophique*, à laquelle il ajouta, de 1878 à 1885, un supplément trimestriel, la *Critique religieuse*, où collaborèrent avec lui beaucoup de pasteurs protestants. Violemment hostile à l'Église catholique, il ne rêvait rien de moins que d'en détacher ses compatriotes, de les amener à « changer l'état civil religieux des familles » et de substituer « à une religion qui est le fléau et qui peut être la mort des peuples de tradition latine, à une religion de servitude telle que le papisme, une religion de liberté, » le protestantisme. Inutile de dire qu'il échoua complètement dans cet étrange dessein; il en faisait le mélancolique aveu en annonçant à ses lecteurs, en 1889, la disparition de la *Critique philosophique* : « Nous sommes forcés de dire, écrivait-il, que nous n'avons été ni suffisamment secondés, ni peut-être bien compris par beaucoup de ceux dont nous aurions désiré la collaboration, ni soutenus par l'attention du public. » Travailleur infatigable, il continua de méditer et d'écrire, publiant des ouvrages qui déve-

loppaient son système, et sur nombre de points, en modifiaient sensiblement la physionomie. Il mourut à Prades, en 1903, âgé de 88 ans.

2° Son œuvre est considérable. Nous mentionnerons seulement parmi ses principaux ouvrages : les cinq *Essais de critique générale*, 1854-1897; *La science de la morale*, 1869; l'*Esquisse d'une classification systématique des systèmes philosophiques*, 1882; *La nouvelle monadologie*, 1898; *Le personnalisme*, 1903. Il faut joindre à ses livres de très nombreux articles qu'il écrivit soit dans les revues citées plus haut, soit dans l'*Année philosophique*, qui commença à paraître en 1890, sous la direction de F. Pillon. Ni les livres ni les articles ne brillent par l'élégance de la forme; les phrases mal construites abondent; le style est lourd, souvent obscur; Proudhon, à qui il avait reproché ses procédés oratoires, lui répondait avec dureté : « M. Renouvier serait fort surpris si je lui disais à mon tour que ce qui fait qu'à mon avis il ne sera jamais, lui, malgré toute sa science, un vrai philosophe, c'est qu'il ne sait pas écrire. » Il y aurait du reste injustice à nier qu'il ait été un esprit vigoureux et vaste. Il exerça une incontestable influence sur l'idéalisme volontariste de la seconde moitié du XIX^e^ siècle; et si l'erreur vicie sa doctrine dans le fond comme dans de très nombreux détails, il est équitable de reconnaître qu'il porta des coups bien assénés au matérialisme, au déterminisme et à l'évolutionnisme.

II. Sa philosophie. — Nous ne pouvons, dans un résumé si bref, qu'en marquer les principales thèses.

1° Puisqu'elle s'appelle le *néocriticisme*, c'est sans doute qu'elle prétend se relier à la philosophie kantienne. Et en effet, Kant fut le principal maître de Renouvier : « J'avoue nettement, dit-il, que je continue Kant, et comme une ambition est bonne et nécessaire chez quiconque ose proposer sa pensée au public, la mienne serait de poursuivre sérieusement en France l'œuvre de la critique manquée en Allemagne. » Il loue son maître d'avoir eu l'idée de la critique, de s'être interrogé sur les conditions et les limites de la connaissance, d'avoir proclamé la relativité nécessaire de notre science, et d'avoir en même temps laissé le champ ouvert à la libre croyance. Mais, en revanche, il se sépare de lui sur nombre de points importants; il regrette sa distinction de la sensibilité, de l'entendement et de la raison; il trouve sa table des catégories artificielle, trop large et à la fois trop étroite; surtout, il lui reproche d'avoir maintenu la substance, la chose en soi, le noumène, par où il restait engagé dans « la tradition ontologique ». Il faut dissiper ce mystère d'une réalité inconnaissable. Nos représentations ne sont pas des signes qui cachent ce qu'ils révèlent; elles sont ce qu'elles sont et elles sont ce qui est; les phénomènes sont les choses mêmes.

2° Il semble par là se rapprocher de l'empirisme de l'École anglaise. Aussi bien, se réclame-t-il, après Kant, de David Hume qui affirmait, lui aussi, qu'il n'y a d'autre réalité que les phénomènes. Toutefois, une profonde différence sépare Hume de Renouvier. Celui-ci est phénoméniste, mais non empiriste. Tandis que le philosophe anglais n'admettait, entre les phénomènes, que des rapports fortuits, réduisant ainsi le monde à une poussière de faits séparés, sans liaison concevable, Renouvier les lie par des lois et des fonctions qui en sauvegardent la permanence et le développement ordonné; et les lois primordiales et irréductibles grâce auxquelles s'organise la vaste synthèse des faits sont les catégories *a priori* de la pensée. Ainsi Renouvier veut corriger l'un par l'autre Hume et Kant. « Quelque chose manque chez Hume : l'idée de *loi*. Quelque chose est de trop, chez Kant : l'idée de *substance*, conservée sous le nom de *noumène*... Il fallait unir au phénoménisme de Hume l'apriorisme de Kant. » Ce fut l'œuvre tentée par Renouvier.

3° Signalons l'importance exceptionnelle qu'il attache à la *loi du nombre*. D'une part, la loi du nombre s'applique à tous les phénomènes, c'est-à-dire à la réalité entière puisqu'il n'y a d'autre réalité que les phénomènes. D'autre part, tout nombre est tel et non autre, déterminé, fini; il faut rejeter la notion du nombre infini actuel comme impliquant contradiction, puisque le nombre est par essence une somme à laquelle on peut ajouter; un nombre infini serait un nombre qui n'est pas un nombre. Il est donc nécessaire d'exclure du monde tout infini quantitatif actuel. De là, Renouvier déduit, sur la nature de la réalité, de multiples et graves conséquences qu'il défend contre ses contradicteurs avec une conviction tenace. L'espace et le temps ne peuvent être des choses en soi; car ils envelopperaient une infinité de parties; le matière non plus ne peut être un continu indéfiniment divisible. Dans les antinomies kantiennes, ce sont les thèses qui sont vraies; toutes les antithèses doivent être rejetées par cela seul qu'elles posent l'absence de limites, le nombre sans nombre. Le monde est donc composé de parties simples; il est borné dans l'espace; il est de même fini dans le temps; la régression à l'infini est contradictoire; la loi du nombre nous contraint de sacrifier l'éternité et d'admettre un commencement de l'existence; le premier principe lui-même a commencé. Ainsi Renouvier qui rejette l'infini et l'éternel parce que la pensée s'y perd, admet le commencement absolu qui n'est pas non plus pensable et qui implique, lui aussi et plus encore, une violation du principe de contradiction.

4° Soumettant à une vigoureuse discussion les arguments du déterminisme, il montre qu'aucune conclusion ferme ne s'en dégage contre le libre arbitre. Nous croyons à notre liberté; elle est vraisemblable et même probable, mais aucune preuve évidente ne nous la garantit. Aussi bien, une telle preuve n'est-elle point possible. L'évidence contraignante n'existe pas; il n'y a pas de vérité nécessaire, impersonnelle, s'imposant à tous les esprits sans leur consentement. La certitude n'est pas un état passif de l'intelligence illuminée par une lumière extérieure; elle est un acte autant qu'un état, et elle implique, outre le fait intellectuel, la passion et la volonté; nous ne possédons vraiment la vérité que quand nous nous la devons à nous-mêmes. C'est donc librement que nous affirmons notre liberté; les postulats de la raison spéculative sont du même ordre que les postulats de la raison pratique; nous les posons non seulement par un acte de l'intelligence, mais aussi avec le concours de la passion et de la liberté.

5° Au delà de la science s'étend le champ de la *probabilité morale*, dont les jugements portent « sur un accord réclamé entre la loi morale, lumière intérieure de la conscience, et les lois les plus générales du monde extérieur qui nous sont inconnues. » Renouvier regarde comme possible et comme conforme à notre organisation morale l'immortalité personnelle. Les mêmes raisons morales appuient solidement l'hypothèse de l'existence de Dieu. Mais Renouvier paraît d'abord concevoir Dieu simplement comme l'idée d'un ordre moral qui garantit, avec l'immortalité des personnes, l'accord du bonheur et de la vertu; affirmer Dieu serait affirmer que le bien a une existence cosmique et non une existence purement humaine, qu'il y a finalement une harmonie entre la conscience et la nature. Du reste, si Dieu est personnel, il est soumis aux lois de toute personnalité, il n'est ni éternel ni infini, et nous ne pouvons savoir s'il n'y a qu'un seul Dieu.

Dans ses derniers ouvrages, Renouvier évolua nettement vers un dogmatisme qui s'accorde peu avec sa philosophie critique. Désireux surtout de résoudre le problème du mal, il attribua les désordres et les douleurs qui troublent la nature actuelle aux fautes morales d'une lointaine humanité qui existait avant même la nébuleuse, d'où sont sortis nos mondes : hypothèse bizarre, sorte de roman d'aventures cosmiques; le néo-criticisme se transformait ainsi, dit M. Séailles, en « une religion laïque, sans poésie, sans mysticisme, en une mythologie abstraite, appliquant les résultats de la science aux gigantomachies des âges primitifs. »

E. Janssens, *Le néo-criticisme de Charles Renouvier*, Paris, 1904; G. Séailles, *La philosophie de Charles Renouvier*, Paris, 1905.

Eug. Lenoble.

RENTE FONCIÈRE. — 1. La terre avec ses plantes, ses fruits, ses richesses, ses animaux, est la source d'où l'homme tire de quoi subvenir à ses besoins. Elle est pour lui d'un prix inestimable. Mais c'est un fait que la valeur du sol varie à l'infini. Dans certains pays, on voit des gouvernements l'offrir à qui veut venir l'exploiter. En certains autres, ses prix deviennent considérables, parfois inabordables, puisqu'ils peuvent atteindre 15 000 francs le mètre carré.

D'où viennent ces variations des revenus de la terre ou de la rente foncière? De la richesse naturelle du sol même, du travail et des capitaux qui s'y appliquent, de la situation plus ou moins favorable, des procédés de culture, de l'augmentation de la population, des communications, parfois du hasard ou d'un caprice.

2. Ce mélange de causes si diverses a donné naissance à des théories contradictoires dont la plus célèbre en économie politique est la théorie de Ricardo qui fut saluée comme une découverte sensationnelle par la plupart des économistes. Ricardo définit la rente « cette portion de produit de la terre que l'on paie au propriétaire pour avoir le droit d'exploiter les facultés productives et impérissables du sol », facultés qui ne proviennent pas d'une amélioration produite par le capital.

La rente vient, dit-il, uniquement de la supériorité qu'une terre a sur les autres, par sa fécondité ou sa situation. Au début de la culture, il n'y a pas de rente, car les terres fertiles sont les premières cultivées et souvent sans frais. Bientôt les terres de qualité inférieure sont à leur tour cultivées, et comme il y faut plus de travail et plus de capitaux, le propriétaire doit, pour se récupérer, en tirer un prix plus élevé. Mais alors il arrive qu'aussitôt les propriétaires des premiers terrains en haussent à leur tour le prix et augmentent ainsi continuellement leur gain. Cette augmentation constitue la rente. La rente foncière ne correspond à aucun travail. C'est un *unearned increment*, comme dit Ricardo.

Que faut-il penser de cette théorie?

« La théorie de la rente différentielle, dit le P. Antoine, est le type des démonstrations sophistiques. » Elle isole en effet, pour la faculté de la construction du système, un État de tous les autres et une région de toutes les autres; elle isole en outre une cause prise à part de toutes les autres causes qui s'y ajoutent, s'y mêlent et s'y enchevêtrent.

Le P. Liberatore, plus préoccupé de morale, s'émeut de l'explication exclusivement matérielle et matérialiste de Ricardo. L'origine *en droit* de la rente ne peut se trouver que dans le droit de propriété dont la rente est la conséquence. A qui appartient la cause, appartient aussi l'effet. *Res fructificat domino.* La terre, quelle qu'elle soit, donne toujours une rente, quoi qu'en dise Ricardo; elle rend beaucoup si elle est très fertile, peu si elle l'est moins.

3. Une phrase de Ricardo frappa en 1848 Proudhon et les allemands réfugiés à Paris : « Une portion seulement de l'argent payé au propriétaire est payée pour exploiter les propriétés naturelles et indestructibles du sol. » Ils s'emparèrent de cette phrase pour attaquer la propriété. L'américain Henry George (voir ce mot) renchérit encore, abusant d'une part de vérité qui s'y trouve, et demanda que le sol restât en la possession des particuliers, mais que la rente en revînt à la communauté, puisque c'est la communauté qui l'a produite.

La communauté! Y a-t-il un mot plus complaisant? La communauté, c'est tout le monde et ce n'est personne. Il y a là des confusions regrettables. La rente est quelquefois, en effet, créée par la communauté, mais ce n'est jamais qu'en partie, et cette partie intimement mêlée à toutes les autres causes ne peut être analysée et fixée avec précision. Sans doute il y a des plus-values indépendantes du propriétaire et de l'exploitant, mais c'est justement là le risque couru par eux et qui amène parfois aussi des moins-values considérables.

Tout au plus une raisonnable imposition de la rente foncière au profit de l'État pourrait-elle être limitée, comme nous l'avons déjà dit, aux pays neufs, où aux plus-values futures de certains terrains urbains dans les pays vieux.

Paul Six.

RÉPARATE, jeune chrétienne de douze ans, appelée à répondre sur sa foi devant les officiers de l'empereur Dèce. Comme elle refusait de sacrifier aux idoles, elle subit divers tourments et fut décapitée à Césarée de Palestine (vers 250). Elle est vénérée à Florence et à Nice; deux paroisses du diocèse d'Ajaccio sont sous son vocable.

J. Baudot.

RÉPARATION ET RESTITUTION. — Quand le droit strict est violé, le justice demande qu'on répare ou qu'on restitue. Le mot « restitution » signifie proprement rendre une chose qui ne nous appartient pas. C'est le sens des anciens théologiens. Aujourd'hui beaucoup l'identifient à réparation, qui a un sens plus large et désigne toute satisfaction donnée pour un tort qu'on a causé. Puisque nous parlons le langage de tout le monde, nous conserverons aux deux mots leur sens courant. — I. Obligation. II. Dommage injustement causés. III. Injuste possession du bien d'autrui IV. Les coopérateurs au dommage. V. Manière de réparer ou de restituer. VI. La réparation quant à certains biens. VII. Causes qui excusent de réparer ou de restituer.

I. Obligation. — Il y a par soi obligation grave à restituer le bien du prochain ou à réparer le tort qu'on lui a fait. Cette obligation est grave par soi, mais elle devient légère, si la matière est légère. Quand la restitution ou la réparation est impossible, au moins pour un temps, on doit désirer de la faire le plus tôt possible. Cette doctrine est évidente, et nous n'avons pas besoin de rappeler les passages de l'Écriture qui l'affirment. Sans restitution ou réparation, en acte ou en désir, point de pardon possible; c'est l'axiome moral bien connu.

Cette obligation implique un précepte *négatif*, celui de ne rien prendre, ou ne de faire aucun tort au prochain, et un précepte *positif*, celui de restituer ou de réparer dès qu'on le peut, sinon en totalité, du moins en partie. Tant qu'on n'a pas satisfait à ce dernier devoir, on est dans l'état de péché. Ce péché est unique, à moins qu'il y ait eu cessation de la mauvaise volonté, puis rechute. Le confesseur doit être indulgent pour le nombre des interruptions, parce que la plupart des fidèles n'ont pas conscience

de la multiplication de leur péché : il lui suffit, d'ordinaire, de savoir le temps qu'il a duré. Mais qu'il refuse l'absolution, quand le pénitent ne fait pas son possible pour restituer ou réparer. Cependant, si celui-ci est dans la bonne foi, et qu'un avertissement immédiat doive être inefficace, on peut le différer jusqu'à ce que l'occasion soit favorable.

II. Dommage injustement causé. — Il y a injuste dommage, quand on fait du tort à autrui, sans cause, même si l'on n'en tire aucun avantage. Il implique une lésion du droit strict du prochain.

Trois conditions sont requises pour qu'il y ait lieu à réparation : que l'action ou l'omission soit injuste, qu'elle soit cause efficace du dommage, et enfin coupable.

1° *L'action doit être injuste*, c'est-à-dire une violation du droit strict du prochain, de son droit *sur* la chose ou de son droit *à* la chose. Si elle est seulement contraire à la charité, ou à l'équité, elle n'oblige pas à restitution, bien qu'elle puisse être gravement coupable. Celui qui use de son droit, même en faisant du tort à d'autres, n'est pas tenu de réparer : par exemple en foulant des récoltes pour fuir un ennemi, en déconseillant un testament en faveur de telle personne. Mais celui qui, par des moyens injustes : violence, fraude, mensonge, etc., empêche un autre d'obtenir un bien auquel il a un droit strict, doit réparer : par exemple l'avocat qui empêche un créancier de toucher sa dette, un héritier qui empêche un notaire de faire un testament en faveur d'un tel, un commerçant qui nuit à ses collègues en interceptant des lettres ou en les calomniant ; celui qui empêche par des calomnies de conférer un bénéfice ou une charge à quelqu'un qui aurait été désigné, etc.

L'obligation de réparer ne découle pas, *par soi*, de la *justice distributive*, parce que les candidats aux faveurs n'y ont pas d'ordinaire un droit strict, quoique le bien public demande qu'on les répartisse aux plus dignes. Il y a, cependant, des cas où la violation de cette justice crée *par accident* le devoir de réparer, parce que le droit strict des individus ou de la société est lésé : par exemple dans un concours en évinçant celui qui mérite la place ou le prix ; dans un école où le nombre des admis est limité, si on accepte un indigne au lieu de celui qui est digne. Le supérieur qui, parmi les dignes, ne choisit pas le plus digne pour une fonction, n'est pas tenu de réparer, parce que celui-ci n'a pas un droit strict à la chose, bien qu'on doive le préférer par équité et pour le bien public. Dans la distribution des charges, celui qui *sciemment* impose trop à certains citoyens est obligé de réparer envers eux, et s'il impose moins qu'il ne doit, envers l'État. Le chef qui confie *sciemment* une fonction publique à un inapte est responsable des dommages que celui-ci causera et doit les réparer, car il doit les empêcher en vertu de sa charge.

2° *L'action doit être cause efficace du dommage.* Pour cela deux choses sont requises : que le dommage soit réel et que l'action en soit cause. Celui qui n'est que l'*occasion* d'un tort n'est pas tenu de le réparer. Par exemple Pierre a tué quelqu'un, mais, sans qu'il y ait de sa faute, on croit que c'est Paul et on le condamne à mort : Pierre n'en est pas responsable. Il le serait, s'il avait fait en sorte d'égarer les juges et de rejeter le crime sur son compagnon. — Celui qui est seulement *condition sine qua non* du dommage n'est pas non plus obligé de réparer : par exemple celui qui prête un fusil dont on abuse pour tuer quelqu'un à moins qu'il ne l'ait fait dans cette intention : en ce cas il coopère formellement à l'homicide. — Celui qui est cause du dommage *par accident*, savoir quand l'action ne le produit pas d'ordinaire et qu'on ne l'a pas prévu, n'est pas tenu de réparer, car il n'est point vraiment cause : par exemple celui qui vole une petite somme à un avare, qui en meurt de chagrin ; si l'on connaît et l'on veut ce résultat, on est réellement coopérateur et on doit réparer. Pour discerner la cause efficace, il faut donc regarder à deux choses : s'il y a un lien naturel entre l'action et le dommage, ou si l'agent a prévu et voulu celui-ci. Ces deux dernières conditions sont nécessaires à la fois, car si l'on a seulement prévu le dommage, sans le vouloir, on n'est pas tenu de le réparer, dans le cas d'une cause par accident.

3° *L'action doit être coupable.* On distingue deux sortes de culpabilité : la théologique ou morale, et la juridique. La faute *théologique* est celle qui est commise avec attention et consentement. La faute *juridique* est l'omission de la diligence prescrite par les lois civiles, mais, à cause de l'inadvertance ou de l'irréflexion, n'est pas imputable devant Dieu. Excusent de la faute théologique toutes les causes internes ou externes qui anéantissent le volontaire libre, comme l'ignorance, l'irréflexion, la violence, la crainte, etc. ; de la faute juridique excusent seulement les causes légales qui peuvent être prouvées au for externe, comme le défaut de raison, la coaction, le hasard, etc.

Cela posé, il n'y a, de *droit naturel*, devoir de réparer que lorsqu'il y a faute théologique, à moins qu'il y ait un contrat spécial. Cette obligation ne peut naître, en effet, que du volontaire libre, étant d'ordre moral. D'autre part, elle suffit à assurer la sécurité de la propriété, car elle implique que l'on agit avec une diligence commune. Il serait même nuisible que la faute juridique l'engendre, parce qu'on agirait avec des anxiétés excessives ou qu'on n'agirait pas du tout, crainte d'avoir à réparer des dommages causés involontairement. Nous avons dit : à moins qu'il y ait un contrat spécial, explicite ou implicite, car l'on doit s'y tenir : par exemple une servante qui a promis de payer les dommages fortuits doit le faire.

Les *lois civiles* obligent à réparer avec la seule faute juridique, mais elles ne lient sur ce point en conscience qu'après sentence du juge, parce qu'il est trop dur de se condamner soi-même à réparation, pour un dommage qui n'est pas moralement imputable, la loi obtenant suffisamment son effet avec l'intervention du juge. Cependant la *charité* fait un devoir de réparer, sans attendre le tribunal, quand la dette est certaine, que le tiers demande à être dédommagé et ne peut recourir au juge sans de grandes dépenses.

Corollaires. — 1. La réparation doit se faire jusqu'à *égalité*, c'est-à-dire on ne doit point seulement payer le prix de la chose détruite, mais tous les dommages qui découlent efficacement et coupablement de la destruction. Ainsi celui qui incendie une maison est tenu de solder le prix de celle-ci et les autres dépenses occasionnées au propriétaire, jusqu'à ce qu'une nouvelle ait été construite ou achetée. La raison en est que la justice exige la réparation de tous les torts injustement causés. — Si le dommage total est grave, et commis avec une faute grave, grave est l'obligation de réparer. — Quand la faute est légère, il faut distinguer : *a*) Si cela vient de la légèreté de la matière, l'obligation de réparer est légère. *b*) Si c'est à cause de l'imperfection de l'attention ou du consentement, probablement il n'y a pas d'obligation grave de réparer, du moins suivant le droit naturel, parce qu'une obligation grave ne peut naître d'une faute légère. De Lugo, saint Alphonse et d'autres, disent qu'il n'y a même pas d'obligation légère, puisqu'il n'y a pas de proportion entre une matière grave et une obligation légère. Beaucoup cependant : Laymann, Carrière, pensent qu'on doit réparer en proportion de la faute, et c'est ce qui paraît équitable, car il serait étrange

qu'on soit obligé à réparation si la matière est légère, et à rien du tout, si elle est grave. *c*) Quand la faute est vénielle, quoique pleinement délibérée, et qu'un dommage grave a été causé par plusieurs fautes vénielles, on distingue : Si les dommages partiels sont causés à la même personne, et unis moralement, l'obligation de réparer est grave, puisque tout le dommage est grave et réalisé d'une manière coupable. Si les dommages sont de diverses personnes, de sorte qu'aucune ne souffre gravement, il est plus probable que l'obligation de réparer n'est que légère, puisqu'il n'y a de dommage grave envers personne. D'autre part, comme l'agent n'en est pas devenu plus riche, il ne peut être tenu gravement à réparer le tout.

2. *On est obligé d'empêcher le dommage qui découlera d'une action déjà posée. a*) Qu'on ait agi sans faute ou avec une faute légère, on doit empêcher que l'action produise son dommage, si on le peut sans inconvénient relativement grave, sinon on est gravement tenu de réparer, quand le dommage est grave. Par exemple, le médecin ou le pharmacien qui, par inadvertance, prescrit ou donne du poison et le remarque ensuite; celui qui met involontairement le feu à une meule de foin; qui par erreur lèse gravement la réputation du prochain, etc. On est excusable seulement s'il y a une raison proportionnée de permettre le dommage : on juge cette raison d'après le tort que le prochain doit souffrir. *b*) Celui qui pose coupablement une cause de dommage et rétracte sa volonté avant que le tort soit commis, doit le réparer s'il ne l'a pas empêché.

3. *Le dommage causé par erreur. a*) L'erreur peut concerner la *gravité du dommage*. Celui qui par une erreur invincible pense que le dommage qu'il cause est moindre qu'il n'est en réalité, est probablement tenu par le droit naturel à ne réparer que celui qu'il a prévu. Mais s'il a prévu *confusément* tout le dommage, il doit le réparer tout entier. Par exemple l'assassin doit réparer tous les dommages qui découlent d'un homicide, bien qu'il n'ait eu en vue que l'homicide lui-même. *b*) L'erreur peut être sur la *personne lésée*. On incendie la maison de Pierre, croyant qu'elle est à Paul. L'opinion commune et vraie est qu'on doit réparer, car on est réellement cause injuste et coupable du dommage. L'erreur ne porte pas sur la substance du mal, mais sur une circonstance accidentelle, c'est-à-dire sur le vrai propriétaire de la maison. Il est regrettable que des théologiens comme de Lugo, Lacroix, saint Alphonse, d'Annibale aient enseigné qu'il n'y avait pas lieu à réparation, parce que le tort n'a pas été commis intentionnellement contre la personne lésée. On doit s'en tenir à la première opinion, qui seule satisfait le sens moral. L'assassin, qui se trompe sur l'identité de la personne qu'il tue, n'en est pas moins regardé comme un assassin et traité en conséquence. On ne peut non plus admettre l'opinion qui exempte de réparation celui qui, voulant tuer la chèvre de Pierre qu'il voit, tue par mégarde sa vache qu'il ne voit pas, car sa volonté, étant gravement mauvaise, le rend responsable du dommage que produit son action, du moins en proportion de celui qu'il a voulu commettre.

4. *Le doute quant au dommage.* Le doute peut précéder ou suivre le dommage. *a*) Si le doute précède l'action, c'est-à-dire si on doute que l'action nuise au prochain, on doit examiner la chose avec le soin qu'elle mérite. Quand, après cet examen, le doute positif et grand persiste, on doit s'abstenir, car la justice demande qu'on ne pose pas une action qui probablement nuira à autrui. C'est ainsi qu'un juge ne peut condamner celui qui est probablement innocent, un médecin donner un remède dangereux quand il y en a un autre efficace, un chasseur tirer sur un objet dont il doute s'il est homme ou bête. On ne peut appliquer ici les principes de la causalité à double effet : l'un certainement bon, l'autre mauvais et douteux : dans ce cas l'effet bon compense le mauvais, et par là le légitime. *b*) Si le doute suit l'action, on peut faire plusieurs hypothèses : 1. Quand, après un examen attentif, le doute demeure si l'action a été injustement posée, ou s'il y a eu dommage pour le prochain, il n'y a pas lieu de réparer, car on n'impose la réparation que si l'injustice est certaine, suivant l'axiome : meilleure est la condition de celui qui possède. 2. Si le dommage est certain, ainsi que l'action, mais s'il est incertain qu'il provienne de celle-ci, on est plus probablement tenu à réparation, mais il est probable aussi qu'on en est exempt, car il y a une incertitude. 3. Si le dommage est certain, mais incertaine la cause qui l'a produit, entre deux qui en sont capables, il y a controverse : beaucoup plus probablement, on est tenu de réparer en solidarité. Cependant saint Alphonse, n. 657, enseigne comme probable l'opinion contraire. C'est regrettable, et l'on doit, sinon imposer, du moins presser la réparation, car il répugne d'admettre qu'un tel doute puisse libérer les deux coupables, par exemple quand ils ont tiré ensemble et qu'on ne sait lequel des deux a tué. Heureusement que les lois civiles y pourvoient.

5. *L'ivrogne qui a causé du tort. a*) Si l'ivresse est volontaire et l'individu a prévu au moins confusément le dommage, suivant les principes du volontaire indirect ou dans la cause il doit réparer, car il est coupable et responsable. *b*) Si l'ivresse a été involontaire ou si le mauvais effet n'a pu être prévu, il n'y a pas lieu à réparation au for de la conscience, mais le juge, s'il y a faute juridique, peut l'imposer.

III. Injuste possession du bien d'autrui. — Cette injuste possession donne lieu au devoir de restituer. Bien des problèmes se posent à ce sujet : nous les exposerons tour à tour.

1° *Axiomes concernant la restitution.* — 1. *La chose appelle son maître.* Cette règle sort du droit du propriétaire, que nous avons déclaré à Justice. C'est-à-dire il y a un lien entre l'objet et le possesseur, et celui-ci, partout où il se trouve, peut réclamer ce qui lui appartient, et le détenteur, même de bonne foi, à moins de prescription, est tenu de la lui rendre. 2. *La chose fructifie pour son maître.* Les fruits *naturels* reviennent au propriétaire, comme la substance de la chose; mais les fruits *industriels*, c'est-à-dire ceux qui sont produits par le détenteur, appartiennent à celui-ci, parce qu'il en est cause. 3. *La chose périt naturellement pour le maître.* Quand la destruction est naturelle, c'est au propriétaire de la subir. Mais si, en périssant, elle subsiste d'une manière équivalente, cet équivalent revient au maître et doit lui être rendu : par exemple si on a touché la valeur de cette chose, ou si on en a usé, en épargnant ses propres biens. 4. *Personne ne doit s'enrichir du bien d'autrui.* C'est-à-dire de la chose même ou des fruits qui en viennent naturellement. Mais on peut devenir plus riche à l'*occasion* du bien d'autrui, en le faisant rapporter par son industrie.

2° *Le possesseur de bonne foi.* — C'est celui qui détient la chose du prochain, croyant qu'elle est sienne.

1. *Obligation du possesseur de bonne foi quant à la chose. Principe général* : ce possesseur est tenu à restitution, quant à la chose et à ses fruits naturels. On peut formuler trois hypothèses. *a*) *La chose a été possédée par un seul.* Dès qu'il s'aperçoit qu'elle n'est pas à lui, il doit la rendre, à moins qu'il y ait prescription, même s'il l'a achetée et que les lois n'en disposent pas autrement. En France le code prescrit au maître de payer la chose au détenteur de bonne foi s'il l'a eue dans une foire, une vente publique, ou chez un marchand qui vend de ces objets, art. 2280. La

raison en est que, dans ces cas, la bonne foi est naturelle, et il faut, pour le bien du commerce, que l'acheteur soit garanti contre les risques d'un achat des biens volés. — Mais si le possesseur de bonne foi ne peut rien réclamer au propriétaire, il a recours contre le vendeur pour s'indemniser, car la vente est nulle. — On doit rendre la chose elle-même, si on l'a encore. Si elle a péri, ou a été consumée de bonne foi, le détenteur n'est tenu à rien, à moins qu'il en soit devenu plus riche, et alors il doit restituer en proportion de cet enrichissement. *b) La chose a passé d'un possesseur à l'autre, ou à plusieurs, et cela à titre onéreux.* Quand elle existe encore et que le maître l'exige, judiciairement ou non, le détenteur doit la rendre, s'il ne peut se défendre contre l'éviction ou la réclamation judiciaire, mais il peut recourir contre le vendeur, celui-ci contre le précédent, jusqu'à celui qui a reçu la chose à titre gratuit ou l'a volée. Dans le cas où le possesseur restitue la chose de lui-même, il peut probablement encore recourir contre son vendeur, mais son droit est discutable, parce qu'il nuit aux autres possesseurs, sans y être obligé par le maître. Dans certains pays, s'il le fait sans consulter le vendeur, il ne peut légalement lui réclamer le prix de la chose, car, en le consultant, il pourrait souvent se défendre de l'éviction. — Quand celle-ci est impossible, parce que la chose a été consumée ou a péri fortuitement, le premier vendeur doit en rendre le prix au maître, parce qu'il en est devenu plus riche; les autres ne sont tenus à rien, puisqu'ils n'y ont rien gagné, sinon par leur industrie. *c) La chose a passé de l'un à l'autre à titre gratuit.* Le premier qui l'a donnée ne doit rien, puisqu'il ne s'est pas enrichi; les possesseurs intermédiaires non plus, pour la même raison; mais le dernier doit la rendre au maître, si elle existe encore, sinon lui en donner l'équivalent, autant qu'il en est devenu plus riche.

Corollaire. Celui qui a acheté de bonne foi et reconnaît, avant le temps de la prescription, que la chose a été volée, doit la rendre au maître si celui-ci la réclame, mais il a recours contre le voleur. Si la chose n'a pas été livrée, l'acheteur peut tout simplement annuler le contrat. Si le maître ne réclame pas, il y a controverse : les uns veulent qu'on lui rende son bien, les autres permettent qu'on le restitue au voleur, parce qu'on n'est pas obligé de se nuire pour être utile à un autre. Mais par charité, si on le peut facilement, on doit avertir le maître pour qu'il puisse recouvrer son bien. Si le voleur ne veut pas résilier le contrat et rendre l'argent, l'acheteur ne peut ni consommer, ni revendre la chose, mais doit la retourner au maître, bien qu'il ne reçoive aucune compensation : il a seulement recours contre voleur.

2. *Obligations et droits du possesseur de bonne foi quant aux fruits. a) De droit naturel,* les fruits *industriels* lui reviennent, puisqu'ils sont le fruit de son activité. Celui, par exemple, qui avec l'argent d'autrui a de bonne foi gagné de gros intérêts, peut les garder jusqu'à concurrence de l'intérêt ordinaire qui appartient au maître. *b)* Les fruits *naturels* sont à celui-ci, et doivent lui être donnés s'ils existent encore au moins équivalemment, et n'ont pas été prescrits, mais on peut déduire les dépenses faites pour les recueillir. *c)* Il en est de même des fruits *civils,* comme les revenus d'une location, d'un prêt, etc. Si les fruits ont été consommés de bonne foi, sans qu'on en devienne plus riche, on n'est tenu à rien. *d)* Les fruits *mixtes,* c'est-à-dire mi-industriels et mi-naturels, comme les moissons, se divisent entre le maître et le possesseur, suivant une estimation honnête. —Le *droit français* attribue au possesseur de bonne foi tous les fruits perçus, art. 546-549, 585-586. Cette disposition vaut sans doute en conscience, parce qu'elle est utile au bien commun.

Corollaire. Celui qui de bonne foi achète une chose volée à vil prix et la revend cher, peut garder le bénéfice comme fruit industriel s'il provient de son habileté, mais doit le rendre s'il est son fruit naturel.

3. *Obligations et droits du possesseur de bonne foi quant aux dépenses.* Les dépenses faites pour conserver ou améliorer une chose sont usufruitières ou extraordinaires. Les *usufruitières* sont celles qui sont nécessaires pour percevoir les fruits. Là où les fruits, comme aux États-Unis, ne reviennent pas au possesseur, il a droit à une compensation pour les débours. Les dépenses *extraordinaires* sont de trois sortes : *nécessaires,* sans lesquelles la chose aurait péri ou se serait détériorée; *utiles,* qui augmentent la valeur de la chose; *voluptuaires,* qui servent à l'ornement, comme des peintures, sans en accroître la valeur. — De *droit naturel,* le maître doit compenser les dépenses nécessaires et utiles, du moins autant qu'elles ont augmenté la valeur vénale de la chose. Pour les voluptuaires, strictement parlant le maître n'est pas tenu de les payer, mais le possesseur peut emporter les ornements dont l'enlèvement ne nuit pas à la chose. — Le *droit civil* tranche diversement la question suivant les pays. En France, le maître doit dédommager, même le possesseur de mauvaise foi, des dépenses nécessaires ou utiles; quant aux voluptuaires, c'est le vendeur de mauvaise foi qui doit les réparer, art. 1635 et 1381.

3° *Le possesseur de mauvaise foi.* — C'est celui qui détient *coupablement* la chose d'autrui. Il doit restituer la chose et réparer tous les dommages qui résultent de sa possession injuste.

1. *Ses obligations quant à la chose.* Il lui faut rendre la chose le plus tôt possible s'il l'a, sinon son équivalent, et réparer tous les dommages qu'il a causés et prévus au moins confusément, même s'il n'en est pas devenu plus riche. Quand la chose a péri fortuitement, il doit en donner le prix, si elle n'aurait pas péri chez le maître, ou réparer, si elle s'est détériorée, alors qu'elle ne l'eût pas fait chez lui.

Corollaire. Que faire si elle aurait péri chez le maître? Distinguons : *a)* Si elle aurait péri moralement dans le même temps et le même accident, par exemple dans le même incendie ou le même naufrage, probablement de droit naturel celui-ci n'est pas tenu à restitution, parce qu'il n'est pas cause du dommage. On peut dire de même, si elle aurait péri dans le même temps, quoique non dans le même accident. *b)* Si la chose n'aurait pas péri moralement dans le même temps, le possesseur de mauvaise foi doit réparer, parce que le dommage lui est attribuable. Nous disons : *moralement* dans le même temps, parce que si elle aurait péri presque aussitôt chez le maître, elle avait perdu à peu près toute valeur quand elle a péri chez le possesseur. En France et dans beaucoup d'autres pays, le droit civil oblige l'injuste détenteur à restitution, quelle que soit la manière dont la chose a péri, art. 1302. Cette disposition peut cependant être regardée comme pénale, et n'obliger en conscience qu'après sentence du juge.

2. *Ses obligations quant aux fruits.* De droit naturel, et aussi de droit civil chez la plupart des peuples, il est tenu de restituer : *a)* tous les fruits qu'il a perçus, même ceux qui sont consumés ou que le maître n'eût pas récoltés; *b)* tous les fruits que le maître aurait eus, même ceux que le possesseur n'a pas perçus, parce que le maître eût été plus habile; *c)* les fruits touchés par ceux à qui on a remis la chose, s'ils ne les paient pas, car il est obligé solidairement avec eux. Cependant, comme le remarque Lugo, quand il s'agit de la réparation d'un gain *cessant* ou d'un dom-

mage *émergeant*, la règle est que la réparation ne se fait pas intégralement, mais suivant la plus ou moins grande certitude du gain ou du dommage. *d*) Les fruits industriels appartiennent au détenteur, de sorte que celui-ci a le droit de garder l'intérêt extraordinaire qu'il a obtenu en donnant au maître l'intérêt ordinaire.

Corollaire. Si la chose a varié plusieurs fois de valeur pendant l'injuste possession, on doit payer au maître le plus haut prix : *a*) toutes les fois que celui-ci est injustement privé de cette majoration, parce qu'il est très habile et aurait vendu sa chose au plus haut prix, ou qu'il a été obligé d'en acheter une semblable plus cher dans le même temps; *b*) toutes les fois que l'injuste possesseur en est devenu plus riche. *En pratique*, il est souvent difficile de déterminer quand se vérifient ces conditions. Si le doute subsiste, on n'est tenu qu'à solder la valeur de la chose, au moment qu'on est entré injustement en sa possession.

3. *Ses obligations quant aux dépenses. De droit naturel*, le possesseur de mauvaise foi en restituant la chose et les fruits peut déduire les dépenses nécessaires et utiles qu'il a faites, non les voluptuaires; mais il peut prendre les ornements dont la disparition n'est pas dommageable à la chose. Ainsi le *droit français*, art. 1381. Mais le droit anglais ou américain ne permet de rien retenir pour les dépenses quelles qu'elles soient.

4° *Le possesseur de foi douteuse.* — C'est celui qui a un doute *grave* et *probable* concernant la légitimité de sa possession. Quand le doute survient après la possession, il est dit *postérieur;* s'il l'a précédée, il est dit *antérieur.*

1. *Ses devoirs dans le doute postérieur.* Il doit sérieusement rechercher la vérité. En attendant, il ne peut ni vendre, ni consommer la chose, à moins qu'il ne soit prêt à en payer l'équivalent au maître. La recherche faite : *a*) s'il constate que la chose ne lui appartient pas, il doit la rendre ainsi que ses fruits. *b*) Si le doute persévère, probablement il peut retenir la chose, parce que « meilleure est la condition de celui qui possède. » Par suite, il peut s'en servir, la consumer et même la vendre, mais en avertissant l'acheteur du doute, afin de ne pas le tromper. Malgré le doute, la possession prescrira en son temps.

2. *Dans le doute antérieur.* Le possesseur doit pareillement chercher avec soin la vérité. Si le doute persiste, on peut formuler trois hypothèses : *a*) Si on a pris quelque chose, doutant qu'on en eût le droit, on est un possesseur de mauvaise foi, car on ne le pouvait suivant l'axiome : meilleure est la condition de celui qui possède. *b*) Celui qui acquiert une chose par achat, donation ou autre titre légitime, doutant que le vendeur ou le donateur soit propriétaire, doit restituer en proportion du doute, soit au maître s'il le trouve, soit à une œuvre pie; il ne saurait tout retenir, puisqu'il a commencé la possession sans bonne foi: il n'est pas tenu à tout rendre, parce qu'il n'est pas certain que la chose ne lui appartient pas. S'il l'a achetée ou reçue avec l'intention de la retourner au maître, il est possesseur de bonne foi, et il peut, en conséquence, la garder jusqu'à ce que le maître paraisse. *c*) Si quelqu'un occupe une chose doutant qu'elle soit sans maître, il peut la retenir *conditionnellement*, c'est-à-dire moyennant de rechercher le maître et la lui rendre, s'il le trouve.

IV. Les coopérateurs au dommage. — Sont tenus à réparer ou restituer, non seulement ceux qui sont causes principales du dommage, mais ceux qui y coopèrent. Le principe est : *les coopérateurs sont obligés de réparer tout et seulement le dommage dont ils sont cause injuste, efficace et coupable.*

1° *Quels sont les coopérateurs tenus à restitution ?* — Il y en a de neuf sortes : ceux des six premières sont dits *positifs*, parce qu'ils concourent activement; ceux des trois dernières, *négatifs*, parce que leur faute est une omission.

1. *Le mandant.* C'est celui qui décide un autre à causer du tort *en son nom.* Il agit par ordre, menaces, prières, promesses, etc. *a*) Le mandant doit réparer tous les dommages qu'il a fait causer, parce qu'il est responsable. Il faut toutefois qu'il y ait un vrai mandat, et que ce ne soit pas seulement une invitation ou un conseil. Si le mandataire dépasse la commission, c'est évidemment lui qui doit réparer ce surcroît de dommage. Quand le mandant se rétracte avant l'exécution, il n'est plus tenu de réparer, à moins que le mandataire n'ait pas connue la rétractation. *b*) Vis-à-vis du mandataire, le mandant doit l'indemniser de tout ce qu'il a souffert dans l'accomplissement du mandat, si du moins il l'a forcé par des moyens injustes d'agir en son nom, autrement le mandataire accepte les risques du mandat et les paie lui-même.

2. *Le conseiller.* Celui qui persuade un autre de faire du tort à quelqu'un, mais pas en *son nom*, par quoi il se distingue du mandant. On conseille de trois façons : en proposant des motifs; en indiquent des moyens; par des exhortations, prières, flatteries, promesses, etc. En principe, le conseiller est tenu de réparer tout le dommage qu'il a prévu de son mauvais conseil. Si deux ont donné en même temps le même conseil, tous deux sont obligés de réparer solidairement. Précisons cela par des exemples. *a*) Si le conseillé était déjà décidé à agir, celui qui l'a conseillé n'est tenu à rien, puisqu'il n'est pas cause efficace du dommage. *b*) Si le conseiller n'a suggéré que la manière d'agir, ou d'autres circonstances comme le temps, le lieu, etc., il est obligé de réparer seulement le mal que ses suggestions ont produit. Si on peut leur attribuer tout le dommage, il doit tout réparer. *c*) Celui qui conseille un moindre mal à qui est décidé d'en commettre un plus grand, n'est pas tenu de réparer, si le tort est fait à la même personne, puisqu'il n'en est pas cause, mais bien s'il est fait à un autre, parce que vis-à-vis de cette personne il en est réellement responsable : telle est l'opinion commune. Certains, cependant, disent qu'il n'y est pas obligé, parce que son conseil est conforme à la charité : ainsi Vasquez, Ballerini, dont l'opinion peut être regardée comme probable. Le cas serait différent, s'il donnait son conseil par vengeance contre telle personne : ce ne serait plus la charité qui l'aurait inspiré. Ainsi peuvent s'accorder des opinions qui diffèrent parce que les situations qu'on envisage ne sont pas les mêmes. *d*) Celui qui, *en vertu de sa charge* : confesseur, avocat, médecin, donne un conseil nuisible, par ignorance coupable ou mauvaise intention, doit réparer les dommages causés, soit au conseillé, soit au tiers. *e*) Celui, au contraire, qui ne conseille pas *d'office*, mais parce qu'il est interrogé, est d'ordinaire exempt de réparer envers le conseillé, à moins qu'il ait agi *frauduleusement*, parce que le conseillé interroge à ses risques et périls; mais il est tenu de réparer envers le tiers, s'il a prévu au moins confusément le dommage. *f*) Celui qui donne un conseil nuisible par ignorance ou négligence, sans faute grave, est obligé de le rétracter quand il s'en aperçoit et s'il le peut facilement, sinon il sera tenu à restitution.

Corollaire. Le conseiller qui révoque son conseil avant l'exécution n'est tenu à rien, si son conseil a été dépourvu de motifs; s'il a donné des motifs et n'en a pas détruit l'efficacité, ou indiqué des moyens sans lesquels le mal n'aurait pas été fait, plus probablement il est obligé de réparer, parce qu'il demeure

cause efficace du dommage. Cependant, certains l'exemptent s'il a allégué des motifs contraires également forts, car le mal peut être attribué à l'exécuteur : ainsi Azor, Laymann, Roncaglia, Gury.

3. Le *flatteur*. On peut l'assimiler au conseiller, sa responsabilité et son devoir sont les mêmes. Mais au lieu de proposer des motifs, des moyens ou d'exhorter, il agit par louange ou blâme.

4. Le *consentant* est celui qui coopère par approbation, suffrage ou sentence. On distingue deux sortes de suffrages : le *consultatif* et le *délibératif*. Le premier se ramène au conseil; le second a force de loi et c'est celui qui nous intéresse ici. Délibératif est le suffrage du sénateur et du député qui votent les lois d'un pays, du juge ou du juré qui portent une sentence. Ces sortes d'approbateurs sont tenus de réparer le dommage qu'ils ont causé sciemment. *a*) Si tous les consentants ont voté ensemble, tous sont obligés à réparation. *b*) De même s'ils votent en conspiration. *c*) S'ils donnent leurs suffrages successivement et de vive voix, les premiers qui ont voté, jusqu'à ce que le nombre de voix requises soit atteint, sont certainement tenus à réparation. Pour ceux qui votent après le nombre complet, il faut distinguer : si les premiers votes sont *révocables*, les derniers sont aussi causes du dommage; s'ils ne le sont pas, les derniers ne sont plus causes. Cela en théorie, car *en pratique* on regarde tous les votants comme responsables du mal, en tant qu'ils soutiennent les exécuteurs de la loi et rendent sa révocation plus difficile. *d*) Si le suffrage injuste est révoqué avant que la loi ou la sentence soit portée, il n'y a pas lieu à restitution. *e*) Ceux qui votent pour une chose moins bonne, mais non intrinsèquement mauvaise, dans le but d'éviter un plus grand mal, ne pèchent pas et par suite ne sont pas tenus de réparer.

Corollaires. *a*) Dans nos sociétés modernes toutes les affaires importantes sont réglées par les votes des députés et des sénateurs. Ceux-ci doivent à la fois promouvoir le bien commun et écarter les maux par leurs suffrages. Ils pèchent, non seulement quand ils votent une loi mauvaise, mais quand ils s'abstiennent de voter contre sans juste raison, par exemple par négligence ou crainte de déplaire au Gouvernement, et qu'ils prévoient le dommage causé par leur abstention. Ils sont tenus de réparer toutes les fois que leur manière d'agir a été cause de ce dommage. *b*) Le même devoir incombe aux électeurs qui élisent députés et sénateurs, quand ils prévoient que ceux-ci forgeront des lois mauvaises. Ceux qui s'abstiennent de voter et sont ainsi causes que de mauvais représentants sont nommés pèchent gravement : voir Gouvernants et gouvernés, Électeurs.

5. Le *receleur*. C'est celui qui cache le malfaiteur en tant que tel ou les choses qu'il a prises. Nous disons : *en tant que tel*, car si c'est comme parent, ami, ou en vertu de son office, comme un hôtelier, sans lui prêter secours, il n'est pas proprement receleur. Celui-ci est tenu à réparation en tant qu'il donne de la sécurité au malfaiteur pour faire le mal, ou est cause que les biens volés ne sont pas rendus. De là sont obligés de réparer : *a*) les marchands et les hôteliers qui recèlent les choses volées par les enfants à leurs parents, ou les serviteurs à leurs maîtres; *b*) les avocats qui, au *civil*, soutiennent des causes manifestement injustes, ou au *criminel*, un accusateur injuste, mais non ceux qui défendent d'office les criminels; *c*) ceux qui aident le voleur ou le malfaiteur, faisant le guet ou empêchant la police d'intervenir.

6. Le *participant*. On peut participer à l'injustice de deux manières : en prenant une part du butin ou en collaborant à l'action injuste. Dans le premier cas, on doit restituer ce qu'on a reçu. Ici il ne s'agit que de la seconde participation. Celle-ci est *formelle* ou *intentionnelle*, si on concourt avec l'intention de nuire, ou *matérielle*, si on coopère seulement à l'action, mais non à l'intention. Celui qui livre au voleur les clefs d'une maison pour qu'il vole est un coopérateur formel; s'il le fait pour s'éviter du mal, la mort ou une blessure, il n'est qu'un coopérateur matériel. Le coopérateur formel est tenu à réparation. Le coopérateur matériel est excusé de péché et de réparer, si son acte n'est pas intrinsèquement mauvais et qu'il a une raison proportionnée de le poser : voir Coopération. Dans ce cas, le maître ne peut raisonnablement s'opposer à cette coopération.

7. *Les coopérateurs négatifs*. Il y en a de trois sortes : celui qui *se tait*, celui qui *ne s'oppose pas*, celui qui *ne manifeste pas*. *a*) Celui qui se tait, alors qu'il pourrait empêcher le dommage en prévenant le maître, comme le gardien qui n'arrête pas le voleur en criant au secours. *b*) Celui qui ne s'oppose pas, pendant qu'on fait le mal, comme le garde qui n'empêche pas l'injuste agresseur de tuer un innocent. *c*) Celui qui ne manifeste pas le dommage causé, en ne dénonçant point le malfaiteur ou le fraudeur, comme l'employé du fisc ou le douanier qui n'avertissent point des fraudes. Le *principe général* est : les coopérateurs négatifs doivent réparer quand, en justice, c'est-à-dire en vertu de leur office ou d'un pacte, ils doivent empêcher le dommage, le pouvant sans trop d'inconvénient. S'ils ne sont tenus de l'empêcher qu'en charité, ils ne sont pas obligés de réparer, car cette vertu n'impose pas la réparation. Le pacte peut être explicite ou implicite, c'est-à-dire être un quasi-contrat. Le devoir de réparer cesse avec un trop grand inconvénient, comme le péril de mort, à moins qu'il ne s'agisse du *bien public* pour lequel il faut quelquefois sacrifier sa vie.

En conséquence : *a*) le *confesseur* qui, par une grave négligence, omet d'avertir le pénitent d'une réparation à faire, doit réparer lui-même, s'il a été interrogé par le pénitent, mais non dans le cas contraire, car en vertu de son office il n'est pas tenu de pourvoir au bien temporel du prochain. S'il donne sciemment une fausse réponse, il doit réparer comme le conseiller d'office. *b*) Les *parents* et les *supérieurs* qui n'empêchent pas leurs enfants ou leurs sujets de faire du tort doivent le réparer, soit qu'ils se taisent quand ils devraient parler, soit que les enfants n'aient pas leur raison. Dans les autres cas ils ne sont pas responsables de *droit naturel*, mais le droit *civil* les regarde comme tels dans beaucoup de pays. *c*) Le *maître* est tenu de réparer le dommage causé par les animaux dont il a la propriété, l'usage ou la garde, quand cela arrive par sa grave négligence, car c'est son devoir de les empêcher de nuire. *d*) Les *serviteurs* loués comme gardiens des maisons, des vignes, des forêts, doivent empêcher de leur causer du dommage et sont obligés à réparation quand ils ne le font pas. Quant aux domestiques qui ne sont pas engagés pour cette besogne, il y a controverse : beaucoup affirment la même obligation, parce que, en entrant dans la maison, ils s'obligent implicitement à défendre les biens de leur maître contre les *étrangers;* nous ne disons pas contre les autres domestiques, ce qui serait trop odieux. Certains : Molina, Azor, Bonacina, et surtout les modernes pensent que non, parce qu'ils sont tenus à remplir seulement l'office pour lequel ils sont loués. *e*) Les *agents du fisc*, qui négligent gravement de recueillir les impôts, doivent réparer, à moins que ce soit de petites choses, pour lesquelles on n'a pas coutume d'être rigoureux. *f*) Celui qui a reçu de l'argent pour ne pas dénoncer le voleur doit-il le rendre? Oui, s'il est tenu par office de le dénoncer ou si c'est

une chose volée; sinon il y a controverse. Certains avec Lugo nient, parce que c'est la charité seulement qui oblige à le dénoncer; d'autres affirment, parce que c'est secourir et protéger le voleur : cette dernière opinion paraît la seule vraie, car il répugne qu'on puisse s'enrichir à favoriser les malfaiteurs : ainsi Tanquerey.

2° *La réparation solidaire.* — C'est l'obligation qui incombe à chaque coopérateur de réparer tout le dommage causé, de sorte que si réparation est faite par l'un d'eux, les autres ne sont plus tenus à rien envers le maître, mais le réparateur a recours contre eux. Le *principe général* est : les coopérateurs sont obligés à la réparation solidaire, toutes les fois qu'ils ont influé sur tout le dommage, de manière qu'on puisse l'attribuer tout entier à chacun. Ce sont : *a*) Les *conspirateurs* qui agissent avec entente préalable et dont le concours influe sur le tout. Ceux qui concourent au dommage total sans accord, comme dans l'incendie d'une maison ou le naufrage d'un navire, ne sont pas des conspirateurs. Certains affirment qu'ils sont obligés cependant à réparer le tout solidairement : les Salmanticenses, Soto, Bonacina; les autres : Lugo, Sporer, saint Alphonse, le nient, parce qu'ils n'ont causé qu'une partie du dommage. *b*) Les coopérateurs dont chacun a été *cause nécessaire*, comme les *jurés* en Angleterre et aux États-Unis, dont la totalité des votes est requise pour la condamnation à mort, ou deux voleurs qui sont nécessaires l'un à l'autre, pour emporter la chose. *c*) Les coopérateurs dont chacun est *cause suffisante* de tout le dommage, par exemple deux individus qui tirent en même temps, ou donnent en même temps un mauvais conseil. *d*) Les compagnons qu'un malfaiteur ou un voleur s'adjoint pour un dommage. Mais celui qui se joint à d'autres déjà déterminés et suffisants pour le mal, par exemple pour renverser ou incendier une maison, est tenu de réparer seulement la part du tort qu'il a causé.

Il y a un *ordre* à observer parmi les coopérateurs. On distingue ceux qui ont agi au même degré, et ceux à un degré différent. 1. Les coopérateurs du *même degré*, comme les mandants, les conseillers, etc., doivent réparer chacun leur part; si l'un ou l'autre ne le fait pas, les autres sont tenus de le faire pour eux, en recourant s'ils le veulent contre celui qui n'a pas payé. 2. Les coopérateurs de *degrés divers*, doivent réparer dans cet ordre : *a*) d'abord celui qui possède la chose, ou son équivalent, ou l'a injustement consumée; *b*) ensuite le mandant qui est cause principale; *c*) l'exécuteur, et s'ils ont été plusieurs, d'abord celui qui est le principal; *d*) les autres coopérateurs positifs, s'ils ont agi à peu près également et d'une manière indépendante; *e*) enfin les coopérateurs négatifs, parmi lesquels on doit placer d'abord celui qui était le plus tenu d'empêcher le dommage.

Corollaire. a) Si la cause principale répare ou obtient remise de sa dette, les causes secondaires ne sont plus tenues à rien. Si le maître remet la dette à une cause secondaire, la principale reste obligée de réparer. *b*) Si une cause secondaire restitue, la principale doit l'indemniser. Si c'est le détenteur, les autres sont exempts. Si c'est le mandant, le détenteur doit le dédommager, et les autres ne sont tenus à rien. Si c'est l'exécuteur principal, le détenteur d'abord, et à son défaut le mandant, doit réparer envers lui. Si un des coopérateurs positifs restitue, le détenteur d'abord, ensuite le mandant, et enfin l'exécuteur principal doivent l'indemniser, sinon les autres causes égales doivent payer chacune leur part. Si c'est une des causes négatives, toutes celles qui la précèdent par ordre sont tenues solidairement envers elle, et, à leur défaut, les autres causes négatives doivent lui payer leur part. Quand un coopérateur secondaire doute si la cause principale a restitué, il n'est pas obligé de le faire, parce que son obligation n'est pas certaine. Quand il doute si une cause du même degré l'a fait, il suffit qu'il solde sa part, et il le doit. Souvent il est expédient de ne pas obliger les coopérateurs à réparer tout le dommage, même quand ils sont tenus solidairement, car, dit saint Alphonse, « le vulgaire se persuade difficilement qu'il est obligé de réparer pour ses compagnons; et l'on peut présumer que le maître n'exige pas davantage. »

V. Manière de réparer ou de restituer. — *Les circonstances.* — 1. *A qui faut-il restituer ?* A celui qui a été lésé, ou, s'il est mort, à ses héritiers. Distinguons trois hypothèses : *a*) Si la personne lésée est connue, c'est à elle qu'on doit restituer, si on le peut sans trop de difficulté, non pas nécessairement au maître, mais au légitime possesseur, par exemple, au locataire ou au dépositaire. Cependant, pour une grave raison on peut restituer à un autre, par exemple, au père au lieu du fils, si on craint que celui-ci dissipe le bien. Quand le propriétaire est *mort*, il n'est pas permis de restituer aux pauvres ou en faisant dire des messes, mais on doit restituer aux héritiers ou aux ayants cause. Si le maître a fait faillite, on restitue non à lui, mais à l'administrateur des biens, à moins que le maître soit dans une grave nécessité. Quand c'est une *communauté* ou une *société* qui a été lésée, c'est à ses administrateurs qu'il faut rendre. Cependant, si la société poursuit une fin essentiellement mauvaise, comme la franc-maçonnerie, on ne doit pas restituer à elle, mais à ses membres, ou, si ce n'est pas possible, aux pauvres. Quand la société n'est qu'accidentellement mauvaise comme une secte hérétique, il faut restituer à elle, car elle possède légitimement, malgré les quelques abus qu'elle peut commettre. Celui qui incendie une maison assurée doit rendre à la société d'assurance ce qu'elle a payé au maître, et à celui-ci ce qu'elle ne lui a pas payé. Si l'on ne peut savoir à quelle société d'assurance il faut restituer à cause du pacte de réassurance, on doit le faire aux pauvres ou aux bonnes œuvres. *b*) Si l'on *doute* quelle personne est lésée, il faut faire une enquête proportionnée à l'importance de la chose. Quand le doute persiste, mais à l'égard d'un petit nombre, on divise entre eux la valeur du bien; si c'est à l'égard de beaucoup, on restitue comme on peut : par exemple, si on a fraudé sur la quantité ou la qualité de la marchandise, en augmentant celle-ci quand reviennent les clients; si ce n'est pas possible, en restituant aux pauvres ou aux bonnes œuvres, principalement dans le lieu où l'on a commis l'injustice. *c*) Quand la personne lésée reste tout à fait inconnue après recherche, on distingue. Si la chose a été acquise de bonne foi, plus probablement on peut la garder comme une chose perdue. Si c'est de mauvaise foi, on doit la donner aux pauvres ou aux œuvres pies.

Sur le fondement de cette obligation, les théologiens ne s'entendent pas : les uns la dérivent du droit naturel, les autres du droit ecclésiastique. Les uns et les autres peuvent avoir raison : le bien public demande que personne ne s'enrichisse du bien étranger; d'autre part l'Église a fixé cette loi pour les usures et la simonie (*Décrétales* de Grégoire IX, l. V, tit. xix). Si le débiteur est pauvre, il pourra s'attribuer ce qui est nécessaire à sa pauvreté, car il n'y a pas de raison de l'exclure du nombre des pauvres. Si le maître paraît ensuite, il n'est plus tenu à rien envers lui, car il a agi justement.

2. *Où faut-il restituer?* Là où les droits du maître sont le mieux sauvegardés, sauf s'il y a un trop grand inconvénient pour le débiteur. *a*) Cependant le possesseur de bonne foi peut restituer là où il est, parce qu'il

n'est pas tenu aux frais d'un voyage ou d'un transport: il lui suffit d'avertir le maître de reprendre son bien. S'il périt en route, il n'en est pas responsable. *b*) Le possesseur de mauvaise foi ou le malfaiteur doit restituer là où le maître aurait possédé son bien, s'il n'avait pas été pris ou détérioré, car il doit réparer tout le dommage que le maître a souffert. S'il le conduit là où est le maître, il peut déduire la dépense supplémentaire que cela lui occasionne. Si la chose périt, par hasard ou par la faute d'un tiers, avant qu'elle parvienne au maître, il doit compenser, quitte à recourir contre le tiers; mais il est exempt si celui-ci a été désigné par le maître ou le juge pour faire la commission, car une fois que le bien lui est confié le débiteur n'est tenu à rien. Beaucoup pensent qu'il en est de même, quand on confie la chose au confesseur, parce qu'il peut être regardé comme un entremetteur attitré et implicitement reconnu par le maître.

3. *Quand faut-il restituer?* Aussitôt qu'on le peut, de sorte qu'on doit réparer tous les dommages qui découlent du retard, à moins qu'une cause raisonnable excuse. *a*) Il pèche donc gravement celui qui retarde notablement la restitution en matière grave, ou ne la fait que par partie quand il pourrait rendre le tout : mais un court délai, qui nuit peu au maître, n'est que véniel. *b*) Si du retard coupable le maître subit des dommages qui pouvaient être prévus, l'injuste possesseur doit les réparer. Il s'agit des dommages ordinaires, car les extraordinaires sont imprévisibles. On ne doit donc pas attendre la mort pour payer ses dettes, d'autant plus que souvent les héritiers ne le feront pas, ou que ce ne sera pas possible.

4. *Manière de réparer.* Le principe général est qu'on doit réparer l'injustice jusqu'à égalité. Cela ressort de la notion de la justice. *a*) La réparation peut se faire *secrètement* et à l'insu du maître, à moins qu'il s'agisse d'un scandale. *b*) On peut la faire sous *forme de donation* : par un travail spontané, et utile, une économie, un don, etc. *c*) On peut réparer par soi ou par un autre, par exemple par le confesseur qui doit agir alors avec beaucoup de prudence, pour ne pas manquer au secret de la confession. *d*) Celui qui fait un don au créancier, oubliant qu'il a une dette envers lui, répare-t-il? C'est controversé : les uns nient, parce qu'on ne donne pas en vue de restituer. L'opinion commune est celle qui affirme, parce qu'il a implicitement la volonté de restituer. *e*) Comment restituer à l'État ou à la commune? S'il y a une manière fixée par la loi, on doit la suivre. Sinon, on restitue aux administrateurs de l'État ou de la commune, soit en détruisant des titres émis par eux, soit en donnant à ceux qu'ils ont injustement dépouillés, quand l'injustice est manifeste, comme aux sociétés religieuses, soit aux pauvres, parce qu'ils sont à la charge des administrations publiques.

VI. La réparation quant a certains biens. — 1° *Biens du corps.* — 1. *Homicide et blessure.* On doit réparer quand l'homicide ou la blessure ont été coupables et injustes, non quand ils ont été commis parce qu'ils étaient nécessaires à une juste défense. Celui qui dépasse notablement la mesure de cette défense est tenu de réparer l'excès disent les uns, en est exempt disent les autres, parce que l'agresseur s'expose sciemment et volontairement à cet excès et qu'il n'a que ce qu'il mérite : ce dernier avis semble plus vrai, d'autant que l'excès est ordinairement commis de bonne foi. Le dommage qui dérive de l'homicide et de la mutilation est triple : *naturel*, la perte de la vie ou des membres; *spirituel*, en tant que le tué est privé de l'opportunité de faire pénitence et de se munir de suffrages après sa mort; *temporel*, les dépenses occasionnées à la victime ou à sa famille. *a*) Le *dommage naturel* ne peut être compensé dans le même genre, mais doit-il l'être d'une manière équivalente? Beaucoup le nient, à moins que le juge ne le prescrive, parce qu'une compensation équivalente est impossible. Saint Thomas, IIª IIæ, q. LXII, a. 2, ad 1um, et les anciens en général prétendent le contraire, parce que la justice demande la réparation d'un dommage, de la manière possible. *b*) Le dommage *spirituel* peut et doit être réparé dans le même genre : par des prières, messes ou autres œuvres pieuses. *c*) Quant au dommage *temporel*, l'homicide ou le malfaiteur doit réparer tous ceux qui découlent de son acte et qu'il a prévus au moins confusément. Cette obligation est réelle et passe aux héritiers, pas au delà cependant des capacités de l'héritage. Les principaux dommages temporels sont : les dépenses nécessitées pour soigner ou guérir le mutilé, pour les funérailles qui sont plus dispendieuses, la cessation du gain. Comme tout cela est difficile à fixer, on conseille une amicale transaction. On doit réparer d'abord envers la personne lésée, et, si elle est morte, envers ses héritiers *proches* : parents, enfants, épouse, du moins si ceux-ci recevaient du défunt pour vivre et en avaient besoin; sinon certains : Lacroix, saint Alphonse, exemptent de restitution envers eux. Pour les héritiers *éloignés* et les *créanciers* du défunt, on discute : *a*) Le devoir de la restitution n'est pas sûr envers les héritiers non nécessaires, attendu qu'ils n'ont pas droit à l'héritage et qu'on ne connaît pas les intentions du défunt à leur égard; si d'ailleurs quelque tort leur est fait, il y a compensation, puisqu'ils reçoivent plus tôt l'héritage. On excepte le cas où l'un d'eux vivrait avec la famille du défunt et était regardé comme un fils. *b*) Il en est de même à l'égard des créanciers, à moins que l'assassin ait prévu leur dommage et, selon certains, l'ait voulu. *c*) Si le blessé, avant de mourir, remet la dette au coupable, il est évident que celui-ci est exempt de la payer; mais le blessé peut manquer à la charité, s'il prive les siens d'une compensation dont ils avaient besoin.

2. *Duel.* Celui qui provoque un adversaire au duel et l'y oblige par la violence, la crainte ou les menaces, doit réparer, s'il blesse ou tue, parce qu'il a extorqué le consentement par des moyens injustes. Si le provoqué accepte volontiers, le provocateur n'est tenu à rien, car l'autre s'est battu à ses risques et périls; s'il tue le provocateur ou le blesse, il est pour la même raison exempt de toute dette. Cela, de droit naturel; mais si le juge condamne l'un ou l'autre à restituer, il doit le faire, parce que cette sentence, étant juste, oblige en conscience.

3. *Stupre et fornication.* Il ne s'agit que du dommage temporel, qui consiste dans la difficulté de se marier avec une personne de sa condition, ou dans la charge de l'enfant : la perte de la virginité est irréparable. *a*) Celui qui par violence ou fraude opprime ou séduit une femme doit réparer tous les dommages qui s'ensuivent, car, en se servant de moyens injustes, il en est responsable. Par violence ou fraude on entend l'oppression physique à l'état de veille, de sommeil ou d'ébriété, les menaces, les prières importunes d'un supérieur, les mensonges ou les fausses promesses, surtout celle du mariage. La femme, toutefois, doit être reconnue honnête, soit vierge, soit veuve. La réparation se fait soit en l'épousant, soit en la dotant, pour qu'elle puisse se marier ou vivre. On conseille le premier, surtout s'il y a eu promesse de mariage, à moins de graves empêchements. *b*) Si la jeune fille s'est laissée déflorer volontairement, le séducteur n'est tenu à rien, de droit naturel, parce qu'elle a consenti à l'injure, mais le juge peut l'obliger à réparer, par exemple suivant le droit français, art. 1382. *c*) Le séducteur qui agit par des moyens injustes doit pour-

voir à l'éducation de l'enfant, s'il y en a. Quand la femme a consenti librement à la faute, tous deux doivent subvenir solidairement. Il *convient* de faire *légitimer* l'enfant, devant l'Église et l'État, pour son avenir.

4. *Adultère.* L'adultère, outre la malice de la fornication, implique une injure à l'autre époux, pour laquelle il faut une *satisfaction*, si l'injure est connue de lui; sinon qu'on reste tranquille, pour ne pas susciter des dissensions. S'il n'y a pas d'enfant dans l'adultère, il n'y a point de dommage temporel à réparer. S'il y en a, une double réparation s'impose : les dépenses pour le nourrir et l'élever, et la part d'héritage dont les enfants légitimes seront frustrés. Probablement le coupable n'est pas tenu de réparer les dommages *accidentels*, comme les dons que les parents font à l'enfant illégitime. S'il est *douteux* que l'enfant soit né de l'adultère, on le suppose appartenir au mari, suivant l'axiome : le père est celui que les noces indiquent. *a*) Quand l'homme a agi par ruse ou violance, il est *seul* tenu à tout réparer, puisqu'il est seul responsable. *b*) Si la femme a consenti librement, tous deux doivent réparer en solidarité, parce qu'ils sont l'un et l'autre causes du dommage. *c*) Quelquefois la femme seule est obligée de réparer vis-à-vis des enfants légitimes, par exemple si elle avait pu facilement élever l'enfant illégitime dans un orphelinat, et que son complice a fait ce qu'il a pu pour cela. Cependant ce cas est rare, parce qu'il est très difficile d'en agir ainsi, sans éveiller des soupçons, ce qu'il ne faut pas. *d*) Si la femme a péché avec deux hommes presque en même temps, il y a doute sur le père. En conséquence, certains, comme saint Alphonse, prétendent que ni l'un ni l'autre n'est tenu à réparation. Mais l'opinion commune est qu'ils doivent réparer solidairement, ou au moins suivant leur part, parce qu'ils sont tous les deux causes coupables et suffisantes du dommage. *e*) La restitution pour l'adultère est difficile. La femme d'ordinaire n'est pas tenue de le révéler, à cause des très graves inconvénients qui s'ensuivent. Le fils n'est point obligé de croire à sa mère, qui lui avoue sa faute, à moins qu'elle donne des preuves évidentes. En ce dernier cas, il ne peut recevoir en conscience sa part de l'héritage paternel. Si on peut élever l'enfant dans un orphelinat, on doit le faire. L'adultère responsable peut réparer envers les fils légitimes en leur donnant quelque chose de ses biens, soit par donation entre vifs, soit par testament.

2° *Biens de l'âme.* — 1. *La réputation.* Celui qui lèse injustement la réputation d'un autre, par la calomnie ou la médisance, est tenu de la rétablir, et de réparer tous les dommages qui en sont la suite. L'obligation de rétablir la réputation est *personnelle*, tandis que l'obligation de réparer les dommages temporels est *réelle* et passe aux héritiers, jusqu'à concurrence de l'héritage. *a*) Celui qui a péché *gravement* en diffamant doit réparer, même avec un inconvénient proportionnellement grave. S'il a péché *légèrement*, il est exempt de réparer avec un grave inconvénient. *b*) Si la diffamation *légère* en soi, est cause d'un *grave* dommage, par exemple si en disant d'un secrétaire qu'il est bavard on lui fait perdre sa place, il y a grave obligation de réparer, quand le dommage a été prévu. *c*) Si la diffamation ne vient pas de l'interlocuteur, mais des auditeurs qui ont mal compris, celui-là est tenu seulement en charité de corriger l'erreur. *d*) Si on a *calomnié*, on doit rétracter, même avec perte de sa réputation, si on ne peut faire autrement. *e*) Si c'est une médisance, la difficulté est plus grande. On peut réparer, soit directement, en disant qu'on s'est trompé, qu'on a mal parlé, mais non qu'on a menti, comme certains l'ont prétendu, car ce serait un mensonge; indirectement en louant et traitant avec honneur le diffamé, en excusant ses vices, ce qui est souvent plus facile et plus efficace. *f*) Si la diffamation a été *publique*, il faut réparer publiquement : non seulement devant les auditeurs immédiats mais devant les médiats que l'on prévoit. Si on a diffamé par écrit, on doit généralement réparer par écrit. *g*) On est *exempt* de réparer : si la diffamation a été inefficace pour une raison ou pour l'autre; si l'infamie a disparu de quelque manière; si la réparation est physiquement ou moralement impossible; si le diffamé a pardonné l'injure, expressément ou tacitement, pourvu qu'il puisse le faire et que le bien public n'en souffre pas : car s'il s'agit d'un magistrat, d'un prêtre, etc., le diffamé ne peut dispenser de la réparation, parce que le tort est fait à toute une catégorie de personnes; s'il y a eu *compensation*, en ce que la victime a diffamé le détracteur et refuse de réparer.

2. *L'honneur.* Le principe est : celui qui lèse injustement l'honneur dû à quelqu'un doit le réparer et tous les dommages qui s'en sont suivis. Cela est certain quand l'offense a été *publique* et communément admis quand elle est *occulte*. *a*) Quand le *supérieur* a offensé un inférieur, il est rarement tenu à lui demander pardon; il suffit ordinairement d'une amicale salutation ou d'un autre signe de bienveillance. *b*) Si l'offense est entre des *égaux*, on donne à l'offensé des signes d'honneur plus grands que de coutume, si l'injure n'a pas été grave; si elle l'est, on doit demander pardon. *c*) Si un *inférieur* a offensé son supérieur, généralement il doit faire des excuses.

3° *Un bien qu'on a empêché d'avoir.* — On distingue trois hypothèses, suivant qu'il y a un droit strict à ce bien, ou seulement la faculte ou l'espoir de l'obtenir, ou qu'on en est indigne. *a*) Celui qui empêche un autre de posséder un bien auquel il a un droit strict, doit réparer, car il commet une injustice : par exemple l'avocat qui empêche le créancier de toucher une dette, celui qui par des moyens injustes porte un père à déshériter un fils. *b*) Si on a seulement la faculté ou l'espoir d'obtenir le bien, il faut distinguer : 1. Celui qui emploie des moyens injustes commet une injustice et doit réparer, comme celui qui frauduleusement détourne l'oncle de tester en faveur de son neveu, qui par des calomnies empêche un riche de donner à un pauvre, qui en le diffamant empêche un serviteur de posséder telle place, etc. 2. Celui qui se sert de moyens justes, par exemple de prières, de persuasions, etc., ne pèche pas contre la justice et n'est pas tenu à restitution, car il use de son droit, comme celui qui par des prières détourne un autre de tester en faveur d'un héritier non nécessaire, qui par des arguments pousse un évêque à conférer un bénéfice ou une charge ecclésiastique à tel prêtre qui en est digne, plutôt qu'à tel autre. *c*) Celui qui empêche d'obtenir un bien dont on n'est pas digne n'agit pas injustement et n'est point tenu de restituer. Ainsi ceux qui découvrent aux supérieurs les vices cachés de quelqu'un pour qu'on ne lui donne pas un avantage dont il est indigne, ceux qui révèlent les faux pauvres pour empêcher qu'on leur fasse l'aumône : ces *faux* pauvres sont même obligés de restituer, ou aux maîtres s'ils le peuvent, ou aux vrais pauvres, à moins qu'ils se déclarent seulement un peu *plus pauvres* qu'ils ne sont, par quoi ils ne commettent pas d'injustice, parce qu'ils ne trompent guère ou pas.

4. *Fraudes fiscales* : nous en avons parlé à Impot.

VII. Causes qui excusent de réparer ou de restituer. — Il y en a qui excusent pour toujours, une autre pour un temps.

1° *Cause qui excuse pour un temps.* — *L'impuissance.* — Elle est physique ou absolue, et morale. *a*)

L'impuissance *physique* ou *absolue* consiste à ne pouvoir restituer sans se réduire à l'extrême misère : tant qu'elle dure, elle exempte de restitution, car à l'impossible nul n'est tenu, et dans l'extrême nécessité on a le droit de prendre le bien nécessaire, à plus forte raison peut-on le garder; le maître qui s'y opposerait serait déraisonnable. *b*) L'impuissance *morale* est celle qui empêche de restituer à cause d'un grave dommage à soi ou à sa famille : elle excuse de restitution tant qu'elle dure, à moins que le maître ne souffre d'une semblable nécessité : la loi, en effet, n'oblige pas à un tel inconvénient et le maître qui exigerait sans grave raison ne serait pas raisonnable. Dans le cas d'une égale nécessité, il est évident que celle du maître doit passer avant. *c*) Si le débiteur ne saurait payer sans déchoir d'un *état justement* acquis, il peut différer la restitution; *probablement* il peut le faire aussi, quand il est tombé dans cette nécessité par sa faute : par le jeu ou l'ivresse. Cependant, il doit diminuer ses dépenses et travailler activement pour pouvoir restituer le plus tôt possible. Ce privilège ne s'étend pas à ceux qui ont acquis *injustement* leur état d'après l'estimation publique : par la rapine ou un faux testament, car, en restituant, ils ne déchoient pas, mais retournent à leur état. *d*) Le débiteur, qui ne peut restituer sans souffrir *gravement* dans ses biens *légitimement* acquis, par exemple, s'il était obligé de les vendre à un prix notablement inférieur, ou de se priver d'un instrument de travail nécessaire, peut différer la restitution. Certains codes le déclarent à l'égard des ouvriers. Une loi française du 12 juillet 1909 a constitué un bien de famille insaisissable : voir Tanquerey, *Supplementum pro Gallia*, p. 240*. *e*) On peut dire la même chose, si le débiteur ne saurait restituer *aussitôt* sans un grave dommage dans ses biens d'un ordre plus élevé, corporels ou spirituels, par exemple, sans se priver de l'argent nécessaire pour recouvrer la santé, ou sans exposer certains membres de sa famille au péril de pécher. *f*) Le débiteur, qui diffère légitimement la restitution, doit-il compenser la cessation du gain et le dommage qui s'ensuit? Les théologiens diffèrent entre eux. Si le débiteur a contracté *coupablement* sa dette, communément on reconnaît qu'il y est tenu, parce qu'il est cause coupable de tous les dommages, du moins qu'il a prévus; si le débiteur l'est devenu *justement*, c'est-à-dire de bonne foi ou par un contrat, on l'exempte en général, parce qu'il n'est pas cause injuste et coupable du dommage. *g*) On peut différer la restitution quand le créancier doit abuser de ce qui lui est dû, par exemple, pour se livrer au vice; on doit même le faire par charité, à moins que le maître ne menace de recourir au juge, car la charité n'oblige pas à tant d'inconvénient.

2° *Causes qui excusent pour toujours.* — Les principales sont : la remise, la compensation, la donation, la sentence judiciaire, la composition accordée par le Saint-Siège. 1. La *remise* de la dette. Elle est expresse ou tacite, et doit revêtir certaines conditions : être *libre*, donc exempte d'erreur, de fraude, de crainte ou de violence; être faite par celui *qui en a le pouvoir*. De droit *naturel*, il y a remise expresse, implicite ou tacite, en déchirant la reconnaissance; on peut la *présumer* dans certains cas, par exemple, quand il s'agit de petites sommes dépensées sans permission par les enfants ou l'épouse. Le droit *français* autorise la présomption, quand le créancier remet la reconnaissance au débiteur. Aucune formalité spéciale n'est requise, de soi, pour la remise d'une dette. 2. La *compensation*, quand la dette est égale de part et d'autre. La loi civile exige parfois qu'elle se fasse dans le même genre de biens. Il y a juste compensation, quand pour un motif raisonnable le débiteur paie au créancier de son créancier. Cette faculté est restreinte par la loi civile dans certains pays : voir le code français, art. 1242, 1291. 3. La *donation* d'une chose équivalente. 4. La *sentence du juge* en matière *douteuse*. Si, plus tard, on découvre qu'elle a été injuste, on pourra réclamer le remboursement, soit devant le juge, soit d'une autre manière légitime. 5. La *composition*, ou la remise de la dette accordée par le Saint-Siège. Elle a lieu pour les dettes temporelles incertaines et pour les biens ecclésiastiques. Quand le possesseur de mauvaise foi n'arrive pas à trouver le maître, régulièrement il doit restituer aux pauvres ou aux œuvres pies. Mais parfois il ne peut le faire sans un grave inconvénient; alors il recourt au Saint-Siège pour obtenir rémission, au moins d'une partie de la dette. Si le maître paraît ensuite, le débiteur n'est pas tenu de payer de nouveau ce qu'il a donné aux pauvres ou aux bonnes œuvres, sinon après une sentence judiciaire; d'après beaucoup, il n'est même pas obligé de rembourser ce que le Saint-Siège lui a remis, puisque celui-ci tranche en conscience les questions incertaines de propriété, il s'exécutera seulement si le juge l'y condamne.

François Girerd.

Deux sermons. — On ne mentionne ici, entre bien d'autres, que deux sermons.

1° *Bourdaloue.* — *Œuvres de Bourdaloue*, Paris, 1877, t. II, p. 212-223, Sur la restitution. Nous devons au prochain une juste restitution des biens que nous lui avons enlevés. Rien de plus aisé que de se trouver devant Dieu coupable d'une injuste usurpation, et rien de plus difficile que de la réparer : 1re partie. Rien de plus faux que l'impossibilité prétendue par la plupart des hommes de faire cette réparation, et rien de plus vrai que l'impossibilité du salut sans cette réparation. 2e partie. Donc rien sur quoi nous devions plus trembler et plus nous défier de nous-mêmes, que le sujet de la restitution.

2° *Mgr d'Hulst.* — *Conférences de Notre-Dame*, t. VI, 1896, p. 135-164, 5e conférence, La réparation de l'injustice.

> Nous trouvons ce devoir [de la réparation] inscrit dans les lois humaines, mais avec ce caractère de formalisme qui les distingue et qui convient à la fin qu'elles poursuivent : assurer l'ordre extérieur dans la société. Or, Messieurs, continue l'éminent orateur, si respectables que soient en cette matière les dispositions du droit civil et du droit pénal, elles ne suffisent pas à faire prévaloir dans tous les cas une justice vraie, une justice de fond, une justice morale. Et la société civile elle-même est grandement intéressée à voir la conscience de ses membres assujettie à une loi plus pénétrante, plus souple à la fois et plus rigoureuse, s'adaptant plus exactement au détail des actions, et gouvernant avec plus d'équité les rapports des hommes entre eux.
>
> Cette loi, Messieurs, a été codifiée, pour ainsi dire, par les maîtres de la théologie morale, dans leurs traités de la Restitution. En relisant leurs œuvres pour vous en apporter ici la substance, j'ai admiré une fois de plus cette construction magnifique qu'ils ont élevée à l'honneur de la vraie morale. Il ne s'agit pas là de dogme révélé : ce qu'ils analysent avec patience et finesse, ce qu'ils ordonnent ensuite en d'harmonieuses synthèses, ce sont bien les dictées de la raison et de la conscience. Mais ni les juristes ni les philosophes ne sont allés jusqu'à cette profondeur, si l'on excepte peut-être ces vieux maîtres du droit français qui s'étaient formés à l'école des théologiens eux-mêmes. On sent que les docteurs qui sont descendus si avant dans l'âme humaine, lui parlent au nom de Dieu et entendent obtenir d'elle, au lieu d'une honnêteté de surface, cette probité substantielle qui peut seule contenter les exigences du souverain Juge.
>
> Deux attentats à la propriété sont possibles : s'approprier le bien d'autrui, causer à autrui un dommage. Le premier appelle la restitution de la chose usurpée, et le second une indemnité. Mgr d'Hulst

étudie successivement ces deux devoirs, puis il réunit « dans un seul exposé les conditions qui sont communes aux deux formes de la réparation ». Il termine en ces termes : « J'achève ici, Messieurs, une tâche ingrate... Me pardonnerez-vous d'avoir porté aujourd'hui un aride catéchisme dans cette chaire qui garde encore de si fiers, de si sublimes échos? Je l'espère de votre indulgence et aussi, faut-il le dire? de l'intelligence que vous avez des nécessités présentes. Qu'est-ce qui a manqué le plus, depuis vingt ans, à la conscience publique, sinon le sentiment des responsabilités morales que les profits illicites accumulent sur certaines têtes? Je ne crains pas de l'affirmer, tout le monde a été plus ou moins complice des désordres qu'à présent tout le monde veut flétrir... » Mgr d'Hulst parlait ainsi en 1896, et Bourdaloue n'en disait pas moins au XVII^e^ siècle : s'exprimeraient-ils autrement de nos jours? « Oh! mon Dieu, s'écrie quelque part le premier, qu'il est donc facile de devenir malhonnête! » Hélas! cette exclamation se justifie en tout temps.

Mgr d'Hulst, encore, décrit, dans la même conférence, les sentiments « que fait naître, chez quiconque a gardé un reste de foi, l'approche de la mort. »

La restitution : voilà, dit-il, pour beaucoup de mourants la cause des pires angoisses. A cette heure décisive, les illusions, soigneusement entretenues pendant la vie, ne rassurent plus personne. C'est l'instant où il faudrait se juger une dernière fois soi-même avant d'aborder le Juge qu'on ne trompe pas. Hélas! les forces fléchissent, la pensée s'obscurcit. Une seule idée envahit avec une clarté importune, croissante, ce cerveau à demi glacé par l'agonie : c'est le souvenir des injustices commises, de l'argent mal gagné. Il faudrait rendre, mais à qui? Le coupable ne connaît pas toujours ceux qu'il a lésés; — rendre, mais comment? Si la confession est secrète, la restitution ne l'est pas. Eh quoi! le père va être contraint de se diffamer lui-même devant ses enfants? Peut-être l'ingénieuse charité du prêtre trouvera-t-elle un moyen de sauver l'honneur. Ce qu'il ne peut empêcher, c'est que l'héritage en soit diminué. Et ici l'avarice des héritiers se fait la complice de celle du mourant. Celui-ci redoute à l'avance leurs reproches posthumes, leurs malédictions, leurs colères. Quelquefois cette crainte vile arrête sur ses lèvres la confession de ses rapines et tourne en sacrilège le sacrement du pardon. Plus souvent elle lui persuade de reculer l'heure de l'aveu, et la mort n'attend pas; et le pécheur, dévoré de remords, expire dans le désespoir. Si le ministre de Dieu peut pénétrer à l'instant suprême pour tenter l'œuvre de réconciliation, il est trop tard pour arracher aux lèvres défaillantes du moribond les explications nécessaires. Ainsi le devoir de la restitution qu'on refusait de prendre au sérieux quand il était aisé de le remplir, aura pesé sur les derniers jours de cette existence prête à s'éteindre; et, après l'avoir accablée d'épouvante et d'angoisse en ce monde, la dette impayée chargera encore cette âme devant le tribunal de Dieu.

Nous savons cela, Messieurs, nous qui voyons de près tant d'agonies; et voilà pourquoi je viens vous dire : Hommes valides, hommes maîtres de votre pensée et de vos actes, ne vous plaignez pas des exigences d'une morale précise qui vous éclaire à temps sur vos devoirs. Ne fuyez pas cette lumière, offrez-vous à elle, et, dédaignant l'estime facile que le monde prodigue sans discernement, cherchez à mériter l'approbation du Maître intérieur. Comme Zachée, mettez ordre à vos affaires. Allégez votre âme de ce fardeau d'iniquité qui serait trop lourd à porter quand il faudra quitter la terre.

Je n'ai ni tué ni volé. — Est-ce bien sûr que vous n'avez pas volé, ou causé à autrui un dommage? Et n'y a-t-il pas lieu à restitution ou à indemnité?

Les prêtres ne sont-ils pas trop discrets sur ce point délicat, au confessionnal, en chaire, dans les catéchismes? Sans doute il est très difficile de toucher à ces matières, de donner, en certains cas, des solutions vraies et justes, et parfois, comme dit Mgr d'Hulst, de « tracer une voie sûre entre les excès de la rigueur et ceux de l'indulgence ». Mais nul n'est dispensé d'accomplir son devoir parce que le devoir est malaisé. Qu'on lise et relise le traité de la Justice, le sermon de Bourdaloue, la conférence de Mgr d'Hulst, les 3^e^ et 4^e^ instructions de la Retraite pascale de 1918 du P. Janvier, la 24^e^ instruction de *Nos devoirs envers le prochain* de M. Désers...

J. Bricout.

1. RÉPARTITION. — Quand la production a accumulé les biens et les richesses afin de subvenir aux besoins des hommes, il faut les distribuer entre ceux-ci : c'est ce qu'on appelle la répartition. On devine la complexité du problème où entrent nécessairement des éléments économiques, des institutions sociales, et aussi et surtout des lois morales. C'est donc un des chapitres les plus importants de l'économie politique.

Le fondateur de cette science, Adam Smith, ne l'avait pas assez compris. Hypnotisé par l'étude de la production et de l'échange, il s'y était cantonné. Depuis, la production s'est humanisée, si l'on peut dire, et la répartition ou distribution des produits a été approfondie à son tour. Essayons d'en présenter brièvement une vue d'ensemble, d'après les principaux ouvrages traitant de la matière.

1. La répartition supposant d'abord l'appropriation personnelle appelle une étude préalable et essentielle de la propriété et de l'héritage, de leurs fondements, de leurs modalités, de leurs adversaires socialistes. Nos lecteurs peuvent trouver, particulièrement aux mots Propriété, Succession et régime successoral et Socialisme, les indications suffisantes sur ces divers sujets.

Mais la répartition suppose encore certaines notions sur la valeur, le prix, le juste prix : ceux-ci entrent donc aussi dans ce chapitre. Voir ces trois mots.

2. Ces notions générales et théoriques étant posées, le chapitre de la répartition établit que trois copartageants se présentent ordinairement aujourd'hui pour la distribution des produits ou de leur valeur : l'ouvrier, le chef d'entreprise, le capitaliste. Certains auteurs traitent à part la rémunération du propriétaire du sol. S'il s'agit de la part de l'ouvrier, de nombreuses questions se posent : le contrat de travail, individuel ou collectif, le salaire vital, familial, juste, les allocations familiales, la participation aux bénéfices, l'actionnariat du travail, la participation à la gestion, les assurances sociales, les organisations professionnelles patronales et ouvrières, les commissions mixtes, les grèves et lock-out, les législations nationales et internationales du travail.

S'il s'agit de la part du chef d'entreprise, ce sont les questions de profit ou bénéfice, de sa légitimité et de ses titres.

S'il s'agit du capitaliste, ce sont alors les gros problèmes du prêt et du loyer, de leur taux, de l'usure.

Enfin certains économistes traitant séparément du propriétaire foncier, étudient dans cette section la valeur du sol, la théorie de la rente foncière, et l'attribution de celle-ci aux particuliers ou à l'État. C'est à cette dernière question que se rattache le socialisme agraire, et en particulier celui de H. George. Les lecteurs de ce Dictionnaire ont trouvé ou trouveront à la plupart des mots que nous venons de citer des renseignements utiles. Nous n'avons donc pas à insister davantage ici.

Paul Six.

2. RÉPARTITION PROPORTIONNELLE SCOLAIRE. — 1. La rupture de l'unité de foi, le développement de l'irréligion ou de l'indifférence religieuse ont posé devant les nations autrefois chrétiennes des problèmes nouveaux dont la difficile solution les jette dans des situations cruelles ou les

acculent parfois à des impasses. Le terrain scolaire est surtout celui où ces difficultés se sont montrées les plus graves.

Pour résoudre ces problèmes ou pour sortir de ces impasses, beaucoup d'États, et en particulier la France, ont eu recours à ce qu'on a appelé l'école neutre.

En principe, il n'y a pas d'école neutre possible. « C'est une école déshonorée », disait Jules Simon à la Chambre en mars 1886. « Il n'y a pas d'école neutre, avait-il déjà dit précédemment (juillet 1881), parce qu'il n'y a pas d'instituteur qui n'ait pas une opinion religieuse ou philosophique. S'il n'en a pas, il est en dehors de l'humanité : c'est un idiot ou un monstre. S'il en a une et qu'il la cache pour sauver ses appointements, c'est le dernier des lâches. Mais je le défie bien de la cacher. »

L'Église catholique, s'élevant plus haut encore que ces considérations psychologiques d'ailleurs très justes, enseigne que la conscience de l'homme ne peut se sectionner et se compartimenter, que la loi chrétienne doit régir tout acte humain, et que, enseignée au foyer et au catéchisme à l'église, elle doit l'être encore à l'école qui continue l'œuvre de l'église et du foyer. Telle est l'invariable doctrine de l'Église. Elle n'acceptera jamais l'école neutre comme régime normal pour les enfants catholiques, même si la neutralité était une réalité.

Pendant la discussion des lois scolaires dites de Jules Ferry, Jules Simon obtint du Sénat (4 juillet 1881) par 139 voix contre 126 le vote d'un amendement conservant les devoirs envers Dieu dans les programmes de l'enseignement primaire. La Chambre, l'ayant repoussé, les programmes l'y réintègrèrent, l'immense majorité des Français conservant encore dans leur conscience, disait alors J. Ferry, la croyance vivace à la Divinité et à l'immortalité de l'âme.

Mais ces lambeaux de religion disparurent peu à peu. L'école devint anti-religieuse, puis en trop d'endroits anti-militariste et parfois anti-patriotique.

Les revues les plus importantes des instituteurs de l'État enseignaient ouvertement l'*Hervéisme*, comme on disait vers 1903-1905, c'est-à-dire l'anti-cléricalisme et l'anti-patriotisme. Jaurès, Fournière, Sembat, Glay se distinguaient dans ces revues où l'on prêchait aussi l'union libre, la lutte des classes, la coéducation des sexes. M. Aulard osait écrire dans la *Revue de l'enseignement primaire* : « Voulons-nous détruire la religion? Oui, nous voulons la supprimer, pour cette excellente raison que nous avons quelque chose de très supérieur à mettre à sa place : la philosophie laïque. » (4 octobre 1903, p. 4). L'année suivante, dans l'*Humanité*, M. Viviani, enlevant aussi le masque, écrivait : « La neutralité fut toujours un mensonge. Certes, elle fut peut-être un mensonge nécessaire, lorsqu'on forgeait, au milieu des impétueuses colères de la droite, la loi scolaire... Mais il est temps de dire que la neutralité n'a jamais été qu'un mensonge diplomatique ou une tartuferie de circonstance. Nous l'invoquions pour endormir les scrupuleux et les timorés. Mais maintenant jouons franc jeu : nous n'avons jamais eu d'autre dessein que de faire une Université anti-religieuse, et anti-religieuse d'une façon active, militante et belliqueuse. » Le 22 mai 1919, à la Société pédagogique des directeurs et directrices d'écoles publiques de la Seine, M. Glay, secrétaire de la fédération des Amicales, disait : « L'école primaire fut longtemps religieuse; depuis la laïcité, elle fut politique... Aujourd'hui elle doit devenir socialiste et socialiste internationaliste. » A la date du 15 janvier 1921, 13 000 instituteurs se déclaraient communistes, et plus de 50 000 socialistes cégétistes. Ils ont encore bien augmenté depuis.

Ainsi, fausse dans son principe, la neutralité scolaire apparaît de plus en plus aux yeux de tous désastreuse dans ses conséquences. Et si l'on y ajoute les divisions intérieures qui, depuis quarante ans, déchirent le pays, on en conclura que pareille situation ne peut se prolonger plus longtemps sans risquer de compromettre la vie nationale elle-même.

Il faut donc chercher une autre solution.

La vraie, la définitive serait le retour à la foi et à la morale chrétienne. Mais de même qu'à un malade anémié par de longues années de souffrances le médecin n'impose pas de suite un régime normal, ainsi à nos sociétés déchristianisées on ne peut, du premier coup, imposer d'autorité cette morale chrétienne, d'autant qu'il s'agit ici de consciences libres qu'il faut persuader ou convaincre, et que nous vivons sous un régime démocratique où les citoyens ont leur mot à dire dans le gouvernement et l'organisation de la cité.

La *solution intermédiaire* préconisée par beaucoup est justement la répartition proportionnelle scolaire (R. P. S.). Ce serait le premier pas vers le rétablissement de la justice.

2. *En quoi consiste-t-elle donc?* Elle consiste pour l'État, non pas à construire des écoles privées, mais à accorder à celles-ci leur part dans les subsides de la nation au prorata de leurs élèves. Le budget de l'instruction publique provenant de tous les contribuables doit profiter à tous. Ce n'est donc pas un traitement de faveur que l'on réclame, c'est une solution d'égalité et de liberté.

Qui d'ailleurs a la responsabilité première de l'enfant, sinon ses parents? De quel droit l'État accapare-t-il leur fonction?

De quel droit fait-il payer deux fois l'impôt scolaire aux parents chrétiens, une première fois pour l'école que leur conscience réprouve, une seconde fois pour celle que leur conscience réclame? Est-ce donc un délit de n'être pas libre penseur, qu'il faille le punir d'une charge supplémentaire?

D'ailleurs près de 30 000 communes (sur 36 241) n'ont pas les ressources suffisantes pour créer une école libre; et ainsi des milliers d'enfants sont obligés de subir, comme disait Jules Simon, « une sorte de déportation d'office ». Cela est-il digne d'une nation civilisée?

A toutes ces raisons qui pénètrent de plus en plus l'opinion, est venu s'ajouter un fait nouveau considérable. La Conférence de la Paix en 1919 a fait entrer la R. P. S. dans le droit international. Les traités de Versailles, de Saint-Germain, de Sèvres et de Trianon ont imposé l'application de ce principe aux nouveaux États nés de la guerre, la Tchéco-Slovaquie, la Yougo-Slavie, la Pologne, l'Arménie, etc. On connaît la clause que portent tous ces traités signés par la France et ses alliés : « Dans les villes ou régions où existe une proportion considérable de... (Polonais, Roumains, Allemands, etc.) appartenant à des minorités ethniques de langue ou de religion, ces minorités se verront assurer une part équitable dans le bénéfice et l'affectation des sommes qui pourraient être attribuées sur les fonds publics par le budget de l'État, les budgets municipaux ou autres, dans un but d'éducation et de bienfaisance. » De telles dispositions sont, d'après M. Clemenceau, « l'expression même de la civilisation moderne, faite du respect réciproque des droits de tous, de la protection des minorités. » S'il en est ainsi, ne faut-il pas espérer que l'on ne tardera plus à donner aux catholiques français les garanties que l'on donne aux juifs polonais, aux Allemands de Bohême, etc?

3. *Les législations étrangères* nous ont depuis longtemps devancés sur ce terrain.

En Belgique, la loi Poulet, complétée par une

loi sur l'enseignement primaire parue au *Moniteur* du 30 novembre 1919, est particulièrement intéressante. Elle établit d'abord que la religion fait partie du programme de l'instruction primaire. Sont dispensés d'assister au cours de religion les enfants dont les parents en font la demande expresse. Puis elle déclare que le traitement du personnel enseignant des écoles *adoptées* est à la charge des communes aussi bien qu'à celle de l'État. Il y a donc trois sortes d'écoles possibles : les écoles complètement libres, les écoles subsidiées et adoptées qui participent aux subventions de l'État, et les écoles subsidiées et adoptées qui participent aux subventions de l'État et de la commune.

La *Hollande*, après les luttes héroïques du Dr Schaepmann dont le Dr Nolens, prêtre député, est l'illustre continuateur, est régie en matière scolaire par une loi de 1889 revisée en 1920. Cette loi accorde l'égalité de l'école publique et de l'école privée, l'égalité devant les subsides de l'État et des communes, l'égalité devant les pensions de retraite et devant le principe de la rétribution scolaire exigée de tous les écoliers fortunés, et l'égalité dans la collation des grades. Les écoles normales privées sont rétribuées proportionnellement au nombre de leurs heures de classe et de leurs élèves, et aussi à leurs succès. Ajoutons que les congrégations enseignantes ont, dans ce pays protestant, pleine et entière liberté.

En *Angleterre*, l' « Education Act » de 1902 a mis un terme à la laïcisation de l'école qui durait depuis trente ans, et établi le régime de R. P. S. L'école libre est reconnue comme école publique au même titre que l'école officielle. Elle fait partie de l'enseignement national. Toute école de district est subventionnée proportionnellement au nombre de ses élèves présents, moyennant certaines conditions acceptables.

Mais les catholiques anglais veillent avec un soin jaloux sur ces conquêtes, grâce à un organisme appelé Conseil catholique d'éducation qui, composé de 95 membres, représente officiellement les évêques et la communauté catholique et traite avec le gouvernement au nom des mères de famille et de l'autorité religieuse.

4. *Mais comment préparer et hâter la R. P. scolaire?* Par deux moyens.

Le premier est la constitution ou plutôt le développement d'associations de pères de famille. C'est la condition primordiale, car on n'obtient le respect de son droit que lorsqu'on est devenu une force sociale. D'après un important arrêt de la Cour de cassation, ces associations ont le droit de veiller au maintien de la neutralité scolaire dans les livres et les leçons. « L'objet de ces associations de pères de famille, dit la Cour, loin d'être illicite, est conforme à la règle fondamentale de la législation sur l'enseignement primaire, et notamment à la loi du 28 mars 1882. Ces associations peuvent même comprendre des personnes autres que les pères de famille. » (*Temps*, 9 août 1918.) Si elles le veulent, elles obtiendront que la nomination des instituteurs soit enlevée aux préfets. C'est du reste l'avis de M. Herriot lui-même qui, le 18 février 1921, disait à la Chambre : « A mon avis, les maîtres de notre enseignement ne doivent plus dépendre que des recteurs et non pas des préfets. »

Le second moyen c'est ce qu'on a appelé la R. P. S. *municipale*. Sans doute légalement une commune ne peut pas subventionner directement une école privée en tant qu'école. Mais la commune peut faire participer *tous* les enfants, sans distinction d'écoles, à certains secours en nature, distribution de gâteaux le jour de la fête nationale, admission au sanatorium, aux représentations du cirque pendant la foire, à l'arbre de Noël, aux bourses d'apprentissage. Elle peut aussi inscrire au budget un crédit mis à la disposition du maire pour être distribué en secours en nature ou en espèces aux enfants indigents fréquentant les écoles libres. Ainsi en a jugé plusieurs fois le Conseil d'État. Et si le préfet, comme c'est parfois son droit, raye le crédit, sa décision est susceptible de recours, sinon pour excès de pouvoir, du moins pour détournement de pouvoir. En Vendée, en février 1914, cent vingt communes pratiquaient la R. P. S. communale.

Il y a aussi les œuvres postscolaires libres qui pourraient bénéficier des subventions des communes et des départements : patronages paroissiaux ou interparoissiaux, sociétés de musique, de sports, de préparation militaire, etc.

Mais pour préparer l'opinion, il faut organiser des campagnes de presse, de conférences, de pétitions. Ce n'est qu'à la sueur de leur front que les catholiques obtiendront l'égalité et la liberté.

Conclusion. — Tout en poursuivant la R. P. S., n'oublions pas que ce n'est qu'une étape. La règle c'est l'entente entre les quatre puissances : le père, le maître, l'Église et l'État. « Qu'elles s'unissent, écrivait le regretté évêque d'Arras, Mgr Lobbedey, c'est l'ordre; si au contraire elles se jalousent, c'est le désordre. »

Albert Bessières, *Pour la justice scolaire, la R. P. S.*, Paris, 1921; Em. Barrat, *Le conflit entre l'Église et l'État sur la question scolaire*; Eug. Duthoit, *Pages catholiques sociales*, Paris, 1912; Groussau, Discours à la Chambre, *Journal officiel*, 31 décembre 1911; *La Répartition proportionnelle scolaire*, compte rendu du VIIe Congrès national de l'A. C. J. F.

Paul Six.

REPOS. — Le repos est toute cessation de travail, soit physique, soit intellectuel. De là deux sortes de repos, celui du corps et celui de l'esprit. Il ne s'agit pas ici du repos dominical, prescrit par l'Église, il en a été question à Dimanche — mais du repos en général. Cette question intéresse le moraliste, quoique cela ne paraisse peut-être pas à première vue. Il peut dire, en effet, s'il y a un droit au repos, et s'il y a un devoir du repos.

I. Le repos est un droit. — Nous avons été placés sur la terre pour travailler. C'est dire que la loi du travail ne vient pas du péché, mais de la volonté divine. Aussi la Genèse, II, 15, dit-elle « que Dieu mit l'homme au paradis pour le travailler et le garder.» Le Christ, dans l'Évangile, rappelle bien des fois cette loi grâce à laquelle l'homme fait fructifier les talents qu'il a reçus.

Mais il ne peut toujours travailler, car ses forces corporelles ou intellectuelles ont une limite. L'existence de cette limite indique qu'il a droit au repos : Dieu ne demande pas l'impossible. Ce droit est strict, ce n'est pas une faveur. La durée du repos à laquelle on a droit ne peut être fixée d'une manière absolue, car cela dépend du travail, de la santé, de l'âge, du climat et d'autres circonstances. Le droit naturel établit seulement, comme principe général, que chacun a droit au repos qui lui est nécessaire, soit pour réparer ses forces, soit pour ne pas ruiner sa santé, soit pour le bien de la famille. La nature manifeste ce droit en nous donnant un temps désigné pour le repos : la nuit, où la généralité des vivants se livrent d'une manière ou de l'autre au sommeil. Notre-Seigneur, dit l'Évangile, se reposait et invitait ses disciples au repos.

Outre le repos nécessaire physiquement ou moralement, il y a celui qui est convenable, pour que l'homme jouisse équitablement de la vie. S'il n'y a pas un droit absolu, il y a un certain droit, car il doit être heureux sur la terre, dans une juste mesure.

Comme le droit naturel ne détermine pas assez ce que commande l'équité ou la charité, les lois civiles interviennent. Elles l'ont fait d'abord pour certaines industries, et enfin ont établi en beaucoup de pays la loi des 8 heures pour tous les ouvriers et employés. Huit heures de travail seulement, et seize heures pour le repos. Nous n'avons pas à dire si cela est excessif; mais on est porté à le penser, parce que la vie paraît ainsi mal distribuée, et que les forces humaines peuvent davantage en général, sans nuire à la santé, ni au bonheur : au contraire. Le repos excessif favorise la paresse et beaucoup d'autres vices. Le malaise actuel des peuples vient en partie de ce qu'on ne travaille pas assez. Mais le principe demeure : l'homme a droit au repos et à un repos équitable, suivant les situations. Le repos est licite, même celui qui est employé à se divertir : voir PLAISIRS.

II. LE REPOS EST UN DEVOIR. — Ce que nous venons de dire le montre. Si l'homme a besoin de se reposer pour sa santé, pour sa famille, il doit le faire, autrement il irait contre la volonté divine. Il n'est pas permis, en général, de ruiner sa santé et de hâter sa mort, sans nécessité ou de justes raisons. Nous ne sommes pas les maîtres de notre vie, mais Dieu, et nous devons l'employer d'une manière raisonnable et utile. Si un honnête repos est nécessaire pour que la vie humaine rende suivant sa destinée, il faut s'en servir, comme on recourt au médecin ou aux remèdes pour se guérir. Il est défendu de se tuer, même indirectement, et un travail sans relâche est un assassinat indirect. La loi du repos dominical, comme la loi juive du repos sabbatique, a fixé un temps pour le repos corporel. C'est donc un devoir pour tout chrétien de se reposer physiquement. Mais cette loi positive ne suffit pas, et il arrive ici, contrairement à l'ordinaire, que la loi naturelle va plus loin et exige davantage. Il est vrai que la loi positive n'a en vue que certains travaux et un minimum, du point de vue religieux, non de déterminer tout le temps que l'on doit consacrer au repos. Le besoin de la nature humaine est plus grand, et ce besoin crée un devoir proportionné, auquel on ne doit se soustraire que pour de justes causes et dans de justes limites.

Celui qui ne travaille que de l'esprit doit aussi se reposer, suivant ses besoins et ce qui est raisonnable, sinon il gaspille sa vie, ce qu'on ne doit pas. La perfection est d'assurer à celle-ci son maximum de rendement, en prenant les moyens requis, donc le repos convenable. On sait que le repos n'est pas du temps perdu, quand il n'est pas excessif, donc quand ce n'est pas de la paresse, puisqu'on travaille mieux après. Les plantes et les animaux prennent d'instinct le repos nécessaire; l'homme doit le faire par conscience, la loi est universelle. Il n'est pas facile de dire quand on manque à ce devoir, surtout qu'il rentre plutôt dans les devoirs d'état et en épouse toutes les contingences. Mais on peut y manquer, jusqu'à la gravité. Seulement l'inconscience ou l'ignorance excusent d'ordinaire, sinon en totalité, du moins en partie. Le principe n'en reste pas moins : le repos est un devoir.

François GIRERD.

RÉPUBLIQUE FRANÇAISE. — Ce n'est ni d'une étude juridique de nos diverses constitutions républicaines, ni d'une histoire générale de nos trois Républiques qu'il s'agit présentement. On ne veut, ici, que rappeler en quelques mots ce que fut l'attitude de la première, de la seconde et de la troisième République française vis-à-vis de l'Église ou de la religion catholique.

I. PREMIÈRE RÉPUBLIQUE. — Dès sa première séance, le 21 septembre 1792, la Convention abolissait la royauté, et la République se trouvait établie dès le lendemain, 22 septembre. Quatre mois après, (21 janvier 1793), Louis XVI mourait sur l'échafaud. Puis, la Convention organisait la Terreur, pour étouffer toute velléité de retour à la monarchie et pour déchristianiser la France. On verra à l'art. RÉVOLUTION FRANÇAISE combien l'Église de France, déjà dépouillée de ses biens et de ses droits, eut alors à souffrir dans la personne de ses ministres et de ses fidèles, comme aussi dans son culte. Elle eut également, ou presque autant, à souffrir de Danton, de Marat, de Robespierre, et, après la Convention, des membres du Directoire. Au surplus, tandis que la Constituante avait réuni à la France (septembre 1791) Avignon et le Comtat-Venaissin, domaines du Saint-Siège, cinq à six ans plus tard, le 15 février 1797, le Directoire détrônait Pie VI, pour proclamer la République à Rome, et emmenait le pape mourir, chez nous, à Valence (29 août 1799).

II. SECONDE RÉPUBLIQUE. — La révolution de juillet 1830 qui, en renversant Charles X, s'en prenait à l'alliance du trône et de l'autel, eut un caractère irréligieux. Il en fut autrement de la révolution de février 1848. La monarchie de Juillet c'était montrée boudeuse ou hostile pour l'Église, et les catholiques, qui s'étaient fait admirer dans leur défense des intérêts religieux et leur revendication de la liberté d'enseignement, figuraient, on peut le dire, parmi les vainqueurs de février. Le jour qu'éclata la révolution, écrit L. Marion, *Histoire de l'Église*, 3e édit., Paris, 1908, t. III, p. 676, « des jeunes gens portèrent publiquement un crucifix et des vases sacrés, des Tuileries à l'église Saint-Roch, à travers un peuple respectueux; les prêtres furent partout appelés à bénir les arbres de la liberté et à assister à leur plantation. C'est pourquoi les catholiques généralement se rallièrent au nouvel ordre de choses. En tête : les évêques dans leurs lettres pastorales, L. Veuillot dans *L'Univers*, Lacordaire, Ozanam et l'abbé Maret dans *L'Ère nouvelle.* » Le même auteur continue, *ibid.*, p. 677-679 : « L'Assemblée nationale, la première en France qui soit sortie (jour de Pâques 1848) du suffrage universel, montra son bon esprit en rejetant la proposition Crémieux pour le rétablissement du divorce. » On y comptait quatorze ecclésiastiques, dont trois évêques, Parisis de Langres, Fayet d'Orléans et Graveran de Quimper; Lacordaire était du nombre. Mgr Affre, en juin, va être victime de son dévouement; mais les émeutiers n'avaient pas voulu persécuter en lui la religion. Quand, du reste, l'ordre rétabli, la constitution sera achevée, promulgation en sera faite (novembre 1848) sur la place de la Concorde, et la cérémonie aura « un caractère tout religieux : chant du *Veni Creator*, lecture publique des cent seize articles, et, à la fin, célébration d'une messe basse et bénédiction pontificale, par Mgr Sibour », le nouvel archevêque de Paris.

Trois autres faits, surtout, témoignent pareillement des bonnes dispositions de notre Seconde République à l'égard de la religion.

1° Des conciles provinciaux se tiennent dans toute la France : en 1849, à Paris, Reims, Tours et Avignon; en 1850, à Albi, Lyon, Rouen, Bordeaux, Sens, Aix, Toulouse, Bourges; en 1851, à Auch. (Notons, en passant, que, sous Napoléon III, des conciles du même genre se réuniront, à Reims, en 1853 et 1857, sous le cardinal Gousset; à Bordeaux, en 1853, 1856, 1859 et 1868, sous le cardinal Donnet.)

2° Dès les premiers jours de la révolution romaine, le général Cavaignac, alors chef du pouvoir exécutif, avait décidé qu'une expédition irait à Rome protéger la personne de Pie IX; mais, à la nouvelle que le souverain pontife s'était heureusement réfugié à Gaëte, l'expédition fut contremandée. Plus habile que

Cavaignac, Louis-Napoléon Bonaparte se déclara nettement pour le maintien du pouvoir temporel de la papauté, et cet acte contribua à le faire élire, par le suffrage univresel, à la présidence de la République (10 décembre 1848). Le président tint parole, et la Législative n'hésita pas, l'Autriche marchant sur Rome, à lui barrer le chemin en rétablissant Pie IX sur son siège (juin-juillet 1849). Les « républicains », en furent irrités, et tentèrent même de soulever Paris. Mais ce fut en vain.

3° Vainement aussi ils essayèrent de soulever de nouvelles difficultés au gouvernement en combattant le projet de loi Falloux, cette « expédition de Rome à l'intérieur », comme ils disaient. La loi modérée du 15 mars 1850 est votée et a l'approbation du prince-président. Les religieux, y compris les jésuites, comme les prêtres séculiers peuvent en conséquence ouvrir des collèges. Louis-Napoléon avait alors à cœur de ne pas s'aliéner la France catholique: « Les cardinaux rentrèrent de droit au sénat; Sainte-Geneviève fut rendue au culte; des aumôniers furent donnés à la marine, etc. » Mais Napoléon III, devenu empereur (1852), ne donnera pas, en tout et toujours, satisfaction aux amis de la liberté et de la papauté.

III. Troisième République. — On lit dans Eugène Tavernier, *Cinquante ans de politique*, Paris, 1925, p. 190, 191 :

L'auteur israélite d'une *Histoire du parti républicain en France de* 1814 *à* 1871, M. Weill, a fait remarquer combien, au point de vue philosophique et religieux, était grande la différence entre les démocrates de 1840 et ceux de 1871. Sous Louis-Philippe, les démocrates se montraient « sentimentaux et déistes ». Sans doute, leur doctrine ou leur tendance présentait ordinairement un caractère confus; mais enfin ils voulaient, pour de bon, rester attachés à l'idée de Dieu ou d'un Dieu; par exemple, « le Dieu de Rousseau ». Parfois même, ils rendaient hommage au Dieu de l'Évangile. M. Weill souligne ce trait significatif : Pyat donnait à la *Revue du Progrès* un article assez vif contre le clergé catholique. Louis Blanc « ne l'inséra qu'en y ajoutant une note, pour déclarer la tâche du voltairianisme finie et l'œuvre de l'Église digne de vénération. »

Au contraire, les nouveaux républicains démocrates apparaissaient comme un parti et même comme un monde profondément irréligieux. Tous s'étaient nourris des idées répandues par Blanqui, par Proudhon, par Auguste Comte, par Büchner, par Renan, par Vacherot, par Taine — Taine qui, dès ses débuts et pendant longtemps, traita la doctrine chrétienne avec une froide hostilité méprisante, et qui, d'ailleurs, même après avoir reconnu et défendu l'utilité sociale du catholicisme, demeura impénétrable à l'idée de Dieu.

Dans le nouveau programme, la politique empiétait sur la religion jusqu'à la nier, pour y *substituer* l'athéisme public, lequel, assurait-on, pouvait fournir et imposer une morale.

Positivement et sans nulle exagération, on doit dire que, pour les radicaux de 1870-71 qui entraient en scène et qui allaient assez vite s'emparer du pouvoir, les mots « société sécularisée » signifiaient *société athée*... A tous les moments de son évolution et de son application, l'anticléricalisme apparaît essentiellement irréligieux.

C'est ce qu'on va voir en considérant dans ses grandes lignes l'histoire religieuse de notre Troisième République.

« Évoluant sans cesse de droite à gauche, elle fut successivement conservatrice et libérale (1871-1879), opportuniste (1879-1898) et radicale (1898-1914). Profondément divisés par les questions de personnes et les luttes des partis, les dirigeants du parti républicain s'entendirent toujours pour poursuivre une politique anticléricale de *neutralité* et de *laïcité*. » Ainsi s'exprime L. Deveille, *Histoire contemporaine*, (1815-1920), Paris, 1920, p. 486. Nous suivons cet excellent manuel, publié sous la direction de M. Jean Guiraud, p. 486-567.

1° *La République conservatrice et libérale* (1871-1879). — L'Assemblée nationale, élue le 7 février 1871, se composait en grande partie de royalistes et de catholiques. Les désastres de la guerre et les horreurs de la Commune ne devaient-ils pas, pour une bonne part, être attribués aux doctrines antichrétiennes et immorales en cours? Les pèlerinages nationaux à Lourdes, à Paray-le-Monial, à d'autres sanctuaires, furent organisés; une loi du 24 juillet 1873, signée par Mac-Mahon, nouveau président de la République (Thiers s'était retiré, en mai 1873, devant les aspirations trop catholiques à son gré de la majorité), déclara d'utilité publique l'église votive du Sacré-Cœur à Montmartre et autorisa les expropriations nécessaires; la loi Wallon (12 juillet 1875), sous le ministère Buffet, accorda aux catholiques la liberté de l'enseignement supérieur, etc. Cependant, divisée qu'elle fut par une question de drapeau, l'Assemblée se sépara (31 décembre 1875), après avoir doté la République d'une Constitution (février 1875).

Les élections du 20 février 1876 donnèrent une majorité de républicains, dont presque tous étaient hostiles à l'Église. Dans son message du 12 novembre 1872, Thiers avait dit : « La République sera conservatrice ou ne sera pas. » Mais déjà alors Gambetta annonçait « la République républicaine » et « la venue, dans la politique, d'une couche sociale nouvelle ». Et bientôt, au cours des débats soulevés au sujet de pétitions et de mandements épiscopaux demandant le rétablissement du pouvoir temporel, il prononçait le mot fameux : « Le cléricalisme, voilà l'ennemi! » Le 4 mai 1877, le gouvernement (ministère Jules Simon) acceptait, à ce propos, un ordre du jour, qui l'invitait à réprimer des « manifestations propres à compromettre la sécurité intérieure et extérieure du pays ». Mac-Mahon eut beau constituer un ministère de droite présidé par le duc de Broglie, le « ministère du Seize Mai », et dissoudre la Chambre (25 juin 1877). Les élections du 14 octobre furent un triomphe pour l'opposition : la nouvelle Chambre comprenait 318 républicains et seulement 208 conservateurs. Les élections triennales du 5 janvier 1879 ayant amené au Sénat une majorité également républicaine, Mac-Mahon, obligé, selon le mot de Gambetta, « de se soumettre, ou de se démettre », donna sa démission le 30 du même mois. Les pouvoirs publics sont alors transférés de Versailles à Paris, et le parti républicain, devenu le maître, va réaliser son œuvre d'irréligion.

2° *La République opportuniste* (1879-1898). — Opportunistes et radicaux poursuivaient le même but de sécularisation, mais les uns (Gambetta, Ferry, Freycinet)... entendaient marcher sans précipitation dangereuse, tandis que les autres (Clemenceau, Brisson, Goblet...) étaient plus pressés d'arriver au terme. Simple différence de tactique. Aussi bien, quoique, au début, il fût généralement dominé par les opportunistes, le parti républicain afficha et réalisa immédiatement une politique anticléricale très prononcée. N'était-il pas juste et nécessaire d'user de représailles contre un clergé qui avait donné son appui au gouvernement anti-républicain? Jules Ferry et Paul Bert firent retirer à l'enseignement donné par l'Église et les congréganistes les libertés que leur assuraient les lois de 1850 et de 1875. Les lois du 16 juin 1881, du 28 mars 1882 et du 30 octobre 1886 rendirent obligatoire l'enseignement primaire et assurèrent dans les écoles publiques la gratuité absolue et la laïcité (enseignement et personnel). « En même temps que se déroulait, suivant un plan habilement conçu, la politique scolaire de Ferry, le parti républicain marqua par d'autres actes son hostilité contre la religion et l'Église. Il interdit dans la plupart de nos cités les processions, laïcisa les hôpitaux, fit enlever des prétoires et des écoles publiques le cru-

cifix et tout emblème religieux, supprima comme inutiles et dispendieux les aumôniers des armées de terre et de mer (8 juillet 1880), créa les lycées de filles (21 décembre) pour l'émancipation religieuse de la femme, introduisit (1884) dans notre législation le divorce, qui a porté un coup terrible à la stabilité et à la fécondité de la famille française. Paul Bert déposa sur le bureau de la Chambre (31 mai 1883) un rapport écrit par lui, au nom d'une commission parlementaire dont il était le président, maintenant provisoirement le Concordat, comme « une arme » dans les mains de l'État contre l'Église. Au nom des Articles organiques de nombreuses condamnations comme d'abus furent portées contre l'épiscopat lorsqu'il éleva la voix contre ces mesures législatives ou administratives. Déjà en 1880 (décrets du 29 mars) on avait dissous les congrégations d'hommes non autorisées. On n'épargna pas non plus le clergé séculier, qu'on tracassa de toutes manières : suppression de traitement, suppression de l'immunité militaire, (1889), etc. « Enfin on imposa à l'école laïque des manuels dont l'Église avait condamné les doctrines irréligieuses et les calomnies dirigées contre elle. »

Le régime républicain eut à subir plusieurs crises, il en sortit victorieusement, si bien que le « ralliement » au pouvoir établi, ébauché dès 1885, nous fut recommandé, en 1892, par Léon XIII lui-même. Le parti opportuniste en fut incliné vers « l'apaisement », et l' « un de ses chefs autorisés, Spuller, l'ami fidèle de Gambetta, parlant au nom du gouvernement, célébrait en 1894 « l'esprit nouveau » qui condamnait les persécuteurs et les tracasseries des années précédentes. » Deux modérés, Casimir Périer et Félix Faure, étaient alors portés à la présidence de la République. « Malheureusement, les progressistes au pouvoir [Méline et ses amis], voulant ménager les radicaux, n'eurent pas le courage de rompre résolument avec la politique anticléricale qu'avaient inaugurée leurs propres amis; d'autre part, les discordes religieuses et civiles furent violemment ravivées par l'affaire Dreyfus » (1894-1906).

3° *La République radicale* (1898-1914). — Le « Bloc » (ce mot est de M. Clemenceau) organisa la « défense républicaine » contre les cléricaux et les nationalistes : les progressistes de l'Alliance démocratique (Adolphe Carnot, Barthou, Leygues, Waldeck-Rousseau, Raymond Poincaré) s'unirent aux socialistes (Jaurès, Viviani, Millerand, Briand) et aux radicaux. De 1899 à 1904, nous vîmes les ministères Waldeck-Rousseau et Combes. On légiféra contre les congrégations (1901-1905), auxquelles on refusa l'autorisation (seules les congrégations charitables qui avaient des autorisations antérieures à la loi de 1901 furent respectées), et aux congrégations autorisées elles-mêmes on interdit tout enseignement, privé autant que public. En mai-juillet 1904, les relations diplomatiques avec le Saint-Siège étaient rompues, et bientôt, le 5 décembre 1905, était votée la loi de séparation des Églises et de l'État. Le pape Pie X ayant défendu aux catholiques de former des associations cultuelles, tous les biens ecclésiastiques furent définitivement confisqués et attribués à l'État, aux départements et aux communes par les lois du 2 janvier et du 13 avril 1907.

Toutefois et quoiqu'ils parlassent toujours, eux aussi, de défendre l'école laïque contre ses ennemis, quelques anciens membres du « Bloc » (Briand, Barthou, Raymond Poincaré...) ne tardèrent pas (1909) à parler, de nouveau, de la « politique d'apaisement ». M. Poincaré était, en janvier 1913, élu président de la République, malgré M. Clemenceau et grâce aux voix de la droite. La grande guerre survint : le président demanda et obtint qu'on fît « l'union sacrée ». Hélas! cette union n'a guère survécu aux hostilités, et le Cartel des gauches, depuis sa victoire aux élections de mai 1924, surtout par la voix de M. Herriot, ne cesse de menacer d'expulsion les religieux rentrés en France pour défendre leur pays, comme il ne cesse de chercher à enlever aux Alsaciens et aux Lorrains leurs franchises religieuses qu'on avait pourtant pris l'engagement de respecter; ou encore à rétablir le monopole de l'enseignement (école unique, etc.) Mais, avant l'avènement du Cartel, les relations ont été rétablies entre la France et le Vatican, et les associations diocésaines ont été permises ou même conseillées par le pape Pie XI. Espérons qu'une sage politique de pacification religieuse l'emportera définitivement, pour le plus grand bien de notre pays et de l'Église de France. Nous n'avons guère eu, jusqu'ici, à nous féliciter de la République : puisse l'expérience de demain nous prouver que, même en France, la République n'est pas essentiellement hostile à l'Église et à la religion!

Outre les volumes mentionnés dans l'article et aussi les ouvrages généraux sur la Révolution (voir ce mot), la Seconde et la Troisième République (P. de la Gorce, V. Pierre, G. Hanotaux, etc.), on lira avec grand profit le travail, malheureusement inachevé, du P. Lecanuet : *L'Église de France sous la Troisième République*. Il va de soi que, ici comme pour toute l'histoire de l'Église, on consultera utilement Mourret et Carreyre.

J. Bricout.

RESCRITS. — I. Notion, auteur, sujet. II. Espèces III. Conditions de validité. IV. Interprétation. V. Exécution VI. Annulation.

I. Notion, auteur, sujet. — *a*) On appelle rescrit une réponse écrite du Saint-Siège ou de l'Ordinaire, accordant une faveur, une dispense, ou donnant une explication. — *b*) A moins de défense positive expresse, tous peuvent librement adresser une supplique au Pape ou à l'Ordinaire. Les faveurs et dispenses de tout genre accordées par le Saint-Siège sont valables, même si le bénéficiaire est sous le coup d'une censure, à moins qu'il ne soit excommunié *vitandus*, ou personnellement interdit, ou qu'il n'ait été l'objet d'une sentence (déclaratoire ou condamnatoire) d'excommunication ou de suspense. C. 36. — *c*) Un rescrit peut être demandé *pour un autre*, même sans son consentement, et bien que le bénéficiaire puisse ne pas user de la faveur que lui accorde le rescrit, ce rescrit est cependant valable avant son acceptation, à moins de clauses contraires. C. 37.

II. Espèces. — Les rescrits peuvent être donnés *in forma gratiosa*, ou *in forma commissoria*. — Les premiers ne supposent aucun exécuteur : ils produisent leur effet, à partir du moment où ils sont signés; les seconds supposent un exécuteur, et ne produisent leur effet qu'à partir du moment où ils sont exécutés. C. 38.

III. Conditions de validité. — *a*) Les conditions insérées dans les rescrits n'intéressent leur validité que si elles sont indiquées comme essentielles par les conjonctions *si*, *pourvu que*, et autres équivalentes. C. 39.

b) Une condition toujours sous entendue, même quand elle n'est pas exprimée, est la suivante : pourvu que soit vrai ce qui est dit dans la supplique. C. 40. Pour les rescrits *in forma gratiosa*, c'est au moment où le rescrit est signé que la supplique doit être vraie, et pour les rescrits *in forma commissoria*, au moment où le rescrit est exécuté. C. 41. Cependant les dispenses d'empêchements *mineurs* pour le mariage sont toujours valables, même si la supplique est insuffisante, ou contient des erreurs, ou même des mensonges. C. 1054. La *subreption* (ou omission d'un point même important dans la supplique) ne nuit pas

à la validité du rescrit, pourvu qu'on ait exprimé ce qui est requis pour la validité par les usages (le style) de la curie. Quant à l'*obreption* (erreur ou mensonge) elle ne nuit pas non plus, pourvu que, parmi les causes alléguées, une au moins soit vraie et suffisante pour justifier la faveur demandée. L'obreption ou la subreption dans une partie du rescrit ne nuisent pas à l'autre partie, si le même rescrit accorde plusieurs faveurs. C. 42. Un rescrit accordé *motu proprio* est valide même si on a omis d'exprimer dans la supplique ce qui est d'ordinaire exigé *ad validitatem*; mais il ne l'est pas si aucune des causes alléguées n'est vraie, exception faite toujours des dispenses d'empêchements mineurs pour le mariage. C. 45.

c) Une faveur refusée par une Congrégation ou un Office de la curie romaine ne peut pas validement être accordée par une autre Congrégation ou Office, ou par l'Ordinaire du lieu, même muni de pouvoirs spéciaux, sans l'assentiment de la Congrégation ou de l'Office qui avaient commencé à traiter l'affaire. Les droits de la Pénitencerie, en ce qui regarde le for interne, ne sont pas touchés par cette disposition. C. 43. Personne ne doit demander à un autre Ordinaire une faveur que son propre Ordinaire lui a refusée, sans faire mention de ce refus. Ce refus ayant été mentionné dans la supplique, l'Ordinaire sollicité n'accordera pas la faveur demandée sans avoir appris du premier Ordinaire les motifs de son refus. Une grâce refusée par un vicaire général et accordée ensuite par l'évêque, sans que mention ait été faite du refus, est nulle. Une grâce refusée par l'évêque ne peut pas être accordée validement par un vicaire général, même si mention est faite du refus dans la supplique, à moins que l'évêque ne soit consentant. C. 44.

d) Les rescrits accordés à des personnes juridiquement incapables de droit commun de recevoir la grâce qu'ils mentionnent, sont nuls, même s'ils sont accordés *motu proprio*. Il en est de même des rescrits contraires à une coutume locale légitime, ou à un statut particulier ou aux droits acquis d'un tiers, à moins d'une clause dérogatoire expresse insérée dans le rescrit. C. 46.

e) Une *erreur* dans le nom de l'auteur ou du bénéficiaire du rescrit, ou du lieu de leur résidence, ou de la chose dont il s'agit, ne rend pas nul le rescrit, pourvu qu'au jugement de l'Ordinaire il n'y ait aucun doute sur la personne ou la chose elle-même. C. 47.

f) S'il arrive que sur le même objet on obtienne *deux rescrits contraires*, si l'un est particulier, et l'autre général, c'est le particulier qui l'emporte pour ce qui est des points particuliers qui y sont exprimés. Mais s'ils sont tous deux également particuliers ou généraux, c'est le premier en date qui prévaut, à moins que le second ne fasse mention expresse du premier, ou que le premier bénéficiaire n'ait pas encore, par dol ou négligence notable, usé de son rescrit. Si les deux rescrits portent la même date et qu'on ne sache pas lequel des deux bénéficiaires l'a reçu le premier, ils sont nuls tous deux, et s'il y a lieu on recourra de nouveau à l'auteur des rescrits. C. 48.

IV. Interprétation. — Pour bien comprendre les rescrits, il faut s'en tenir au sens propre des mots et au langage usuel et ne pas les étendre à d'autres cas que ceux qui y sont exprimés. C. 49. Dans le doute, on doit les interpréter largement, sauf dans les quatre cas suivants : si ces rescrits se rapportent à des questions litigieuses, s'ils blessent les droits acquis d'un tiers, s'ils sont en opposition avec une loi au profit d'intérêts privés, enfin s'ils ont été obtenus en vue de l'obtention d'un bénéfice ecclésiastique : dans ces quatre cas il faut les interpréter strictement. C. 50.

V. Exécution. *a*) Il n'y a d'*obligation* de présenter à l'Ordinaire un rescrit *in forma gratiosa* accordé par le saint-Siège que si le rescrit l'exige, ou s'il s'agit de choses publiques, ou si l'on doit justifier de la réalisation de certaines conditions. C. 51. — *b*) Lorsqu'aucun *temps* n'est déterminé pour la présentation des rescrits, ils peuvent être remis n'importe quand à l'exécuteur, pourvu qu'il n'y ait ni fraude ni dol. C. 52. — *c*) L'exécution d'un rescrit serait invalide si l'exécuteur n'avait reçu le *document original* et n'en avait pas reconnu l'authenticité et l'intégrité, à moins que l'auteur du rescrit ne lui en ait au préalable fait donner officiellement connaissance. C. 53. — *d*) Si dans le rescrit c'est un *pur ministère* d'exécution qui est confié à l'exécuteur, l'exécution ne peut être refusée que dans les cas suivants : si manifestement le rescrit est nul par obreption ou subreption; si l'exécuteur est certain que des conditions insérées dans le rescrit ne sont pas remplies; si l'impétrant, au jugement de l'exécuteur, est tellement indigne que la concession d'une telle faveur sera un scandale. Dans ce dernier cas, l'exécuteur surseoira à l'exécution du rescrit et en informera aussitôt l'auteur du rescrit. Si au contraire, dans le rescrit, la *concession même de la grâce* est confiée à l'exécuteur, c'est à lui de juger prudemment si en conscience il doit accorder ou refuser ladite grâce. C. 54. Dans l'exécution, l'exécuteur doit s'en tenir à son mandat, et s'il ne remplit pas les conditions essentielles exigées dans ses lettres, ou n'observe pas les formalités substantielles requises, l'exécution est nulle. C. 55. L'exécution des rescrits qui concernent le for externe doit être faite *par écrit*. C. 56. — *e*) L'exécuteur d'un rescrit peut se substituer à volonté un *autre exécuteur*, s'il le juge à propos, à moins que la substitution n'ait été interdite, ou que la personne du substitué n'ait été elle-même désignée par avance. Cependant si l'exécuteur a été choisi pour des motifs tout personnels, il ne peut confier à un autre que les actes préparatoires. C. 57. N'importe quel rescrit peut être exécuté aussi par celui qui succède à l'exécuteur dans sa dignité ou son office, à moins que l'exécuteur n'ait été choisi pour des motifs tout personnels. C. 58. — *f*) Si l'exécuteur a commis quelque erreur dans l'exécution du rescrit, il lui est permis de l'exécuter de nouveau. Pour ce qui est des taxes relatives à l'exécution des rescrits, on s'en tiendra au c. 1507 § 1. Voir Tarifs. C. 59.

VI. Annulation. — *a*) Un rescrit *révoqué* par acte particulier du supérieur conserve sa valeur jusqu'à ce que la révocation ait été signifiée à celui qui a obtenu le rescrit. Une loi ne révoque les rescrits qui lui sont contraires que si elle le dit, ou si elle émane du supérieur de celui qui a donné le rescrit. C. 60. — *b*) La *vacance* du Saint-Siège ou du diocèse n'annule pas les rescrits du Saint-Siège ou de l'Ordinaire, à moins qu'ils ne contiennent une clause en ce sens, ou que le rescrit ne donne à quelqu'un le pouvoir d'accorder une grâce à des personnes particulières désignées dans le rescrit, sans qu'il y ait eu le moindre commencement d'exécution. C. 61.

N.-B. — Si le rescrit ne contient pas seulement une simple grâce, mais un privilège ou une dispense, on observera en outre les règles relatives aux privilèges (voir ce mot) ou aux dispenses (voir Loi). C. 62.

F. Cimetier.

1. RESPECT. — Par respect il faut entendre les égards, la déférence, la vénération qui sont dus à certaines personnes ou à certaines choses. Dans sa lettre pastorale pour le carême de 1926, Mgr Julien, évêque d'Arras, passait en revue les formes extérieures du respect et ses sources mêmes : on se bornera ici à le résumer et à le citer.

« Le respect s'en va », dit-on, et il n'est que trop

aisé de le constater. De fait, le respect n'est plus ce qui règle les relations sociales : où est la politesse des manières et du langage? où, dans les paroles et les écrits, les égards pour autrui? Le respect est également parti du foyer familial: il y est remplacé par la sentimentalité et le sans-gêne.

« La morale regarde les choses et les personnes, non pas pour l'usage que nous pouvons en faire à notre profit, mais dans leurs rapports avec la fin qu'elles doivent atteindre, soit leur propre perfection, soit le bien général voulu de Dieu. C'est cette considération de la place réservée aux êtres dans le plan divin qui commande notre respect. » Cela est vrai des personnes : soi-même, les parents, les autorités civiles et religieuses. Et c'est vrai aussi des choses : enfance ou vieillesse; pudeur, vérité, justice, religion.

L'historien protestant Guizot a dit que l'Église catholique est une grande école de respect. « École de respect par l'esprit qu'elle a répandu dans le monde, écrit excellemment Mgr Julien, l'Église l'a été tout autant par sa divine constitution et son admirable hiérarchie. » Que les catholiques, donc, prennent une conscience de plus en plus nette de ce qu'ils peuvent et doivent faire. Il dépend de vous, déclare l'évêque à ses diocésains, que Dieu rentre dans vos familles et y soit le premier honoré. Si le respect, « lequel n'est autre chose que le sentiment d'une présence divine », s'insinue dans les relations de famille, il s'insinuera, de là, « dans les autres relations de la grande famille française, la nation. » N'y a-t-il pas là, pour les parents et pour tous les éducateurs, une œuvre de salut à entreprendre résolument?

J. Bricout.

2. RESPECT HUMAIN. — On le définit de diverses façons. Adoptons cette manière : la crainte excessive du qu'en dira-t-on. Le mot a un sens péjoratif, et c'est pourquoi on doit signaler dans sa définition un vice ou un défaut. En soi, il a un bon sens et désigne plutôt une qualité : le respect d'autrui, la crainte de l'offenser, de le heurter ou de lui déplaire. Tout cela est recommandable, car c'est une forme de la charité. Quand on dépasse la juste limite, on tombe dans le défaut qu'on appelle, proprement, respect humain.

Se soucier de ce que pensent les hommes, de ce qu'ils diront de notre conduite, craindre de les scandaliser est un devoir, puisque nous vivons en société. Cette crainte est en même temps très salutaire, car elle retient sur la pente du mal. Des hommes pervers en général, on peut dire qu'ils n'ont pas assez de respect humain, au bon sens du mot, puisqu'ils ne s'inquiètent pas de scandaliser. La jeunesse a particulièrement besoin de ce sentiment, pour mettre un frein à ses passions. Beaucoup de jeunes, pour y échapper, s'en vont vers les grandes villes où l'on v inconnu et l'on ne s'occupe pas de son voisin, afin d'agir sans retenue et de suivre librement tous leurs caprices. Par le respect humain, le milieu social ou familial exerce une bonne influence, vrai rempart moral à la fragilité humaine.

Mais le respect humain, s'il produit du bien, fait aussi beaucoup de mal, quand il devient excessif, c'est-à-dire quand il n'est plus une juste crainte, mais une lâcheté , et c'est dans ce sens surtout que nous le considérons ici. Il ne procède plus de la charité, il naît de la peur, il est une fausse honte. Que d'hommes il tyrannise, les empêchant d'être vertueux ou de pratiquer les devoirs de la religion! Son empire n'est pas moindre que celui de la mode chez les femmes, et sa nocivité est peut-être plus grande. On fait le mal pour plaire, ou l'on vit en indifférent par peur ou par imitation, comme les moutons de Panurge qui se précipitèrent tous dans la mer, parce que l'un avait commencé. Le respect humain explique, peut-être plus que l'orgueil et la sensualité, l'indifférence religieuse. Il sévit surtout dans les petites localités, où tout le monde se connaît et tout se passe au grand jour, lieu de potins et de cancans, royaume des Homais qui s'érigent en petits dieux. Mais nulle part il est impuissant : on le voit agir dans la vie privée comme dans la vie publique, dans les milieux cultivés comme dans les autres, en politique et dans l'administration.

Il n'est pas toujours facile de dire quand commence le faux respect humain, ou le respect humain tout court. Le principe est celui-ci : il y a respect humain au mauvais sens, ou crainte excessive du qu'en dira-t-on, quand ce sentiment fait manquer au devoir. Le respect humain n'est pas un péché spécial, mais une cause de péchés. On craint de se montrer honnête ou croyant, par peur d'une moquerie, d'un sourire, d'un regard, d'une parole. Tout cela est peu de chose, et cependant, on s'en effraye, parce qu'on manque de caractère, qu'on n'est pas un homme, mais une femmelette.

Le qu'en dira-t-on agit à la manière d'un épouvantail à moineaux ou pour enfants. Certes il n'est pas honorable de subir cette comparaison, quand on est des hommes, mais il y en a trop peu qui méritent leur nom d'hommes.

Par respect humain, Pierre, le chef des apôtres, renia son Maître à la parole d'une servante. Par respect humain, Ponce Pilate condamna Notre-Seigneur à la mort. Par respect humain, des chrétiens sacrifièrent aux idoles au temps des persécutions. Et combien d'autres ont pris ou prennent pour symbole l'oiseau de nuit, qui n'agit ou ne chante que dans les ténèbres, au mépris de leurs devoirs les plus sacrés! Tous des lâches.

Il est à remarquer que c'est plus l'homme que la femme qui se laisse imposer par le respect humain. Le sexe faible prend ici sa revanche, et donne une belle leçon de virilité au sexe fort.

Puisque le respect humain, au mauvais sens, est une lâcheté, la vertu qui lui est opposée est celle de force, vertu cardinale, dont nous avons parlé à ce mot, et qui manque beaucoup aujourd'hui, comme à toutes les époques de décadence morale. Nous renvoyons à cet article pour savoir comment on acquiert cette vertu, et quel est son rôle dans la vie spirituelle et chrétienne.

François Girerd.

Deux sermons. — 1° Bourdaloue; 2° Massillon.

1° *Bourdaloue*. — *Œuvres*, Paris, 1877, t. I, 97-108. « Il y en a qui sont les esclaves du respect humain, et il y en a qui en sont les auteurs : esclaves du respect humain, je leur parlerai dans la première et dans la seconde partie, et je leur montrerai combien leur conduite est indigne, combien elle est criminelle; auteurs du respect humain, je leur parlerai dans la dernière partie, et je leur montrerai combien leur conduite est scandaleuse. L'indignité du respect humain nous le fera mépriser; le désordre du respect humain nous le fera condamner; le scandale du respect humain nous en fera craindre les suites : c'est tout mon dessein. » Ce sermon a été prêché devant Louis XIV.

2° *Massillon*. — *Œuvres*, Bar-le-Duc, 1873, t. I, p. 431-448. « Le respect humain renferme, premièrement, un mépris de Dieu qui le rend très criminel, parce que nous craignons le monde plus que Dieu; secondement, une crainte du monde qui le rend très insensé, parce que nous comptons pour beaucoup la vanité de ses jugements; troisièmement, un préjugé contre la vertu qui le rend très injuste, parce que nous nous figurons la vertu comme une condition toujours exposée aux mépris et aux dérisions du monde, au lieu que le monde lui-même la respecte et

l'admire. Le crime du respect humain, sa folie, et son injustice : voilà tout le sujet de ce discours. »

J. Bricout.

RESTAURANTS FÉMININS. — Ces restaurants « ont pour but : de donner aux ouvrières et employées une nourriture saine et abondante à des prix modiques; de mettre à leur disposition des salles de lecture et de distractions qui les soustraient pendant leurs heures de repos aux dangers de la rue; de profiter de leurs loisirs pour développer par des conférences et des cours leur instruction générale et leur éducation morale, sociale, professionnelle et ménagère. Ces trois buts, ajoute *Paris charitable, bienfaisant et social*, 1921, p. 581, sont plus ou moins complètement remplis dans les différentes œuvres.., mais toutes tendent à les atteindre dans la mesure de leurs moyens. » Les Sœurs de Saint-Vincent de Paul ont, à Paris, une vingtaine de restaurants de ce genre. Voir Midi.

J. Bricout.

1. RESTAURATION (Art). — I. Tableaux. II. Monuments.

I. Tableaux. — La restauration des tableaux est chose extrêmement délicate qui ne doit être entreprise qu'en cas de réelle nécessité et ne doit être confiée qu'à des artistes qui soient en même temps des techniciens. Il arrive trop souvent que des tableaux de maîtres dont quelque partie s'écaillait ou se noircissait sont défigurés par des retouches, qui la plupart du temps, d'ailleurs, s'abîment elles-mêmes avant le reste du tableau. Il faut une grande sensibilité visuelle et, quand il s'agit de peintres anciens ou célèbres, une réelle connaissance de leurs méthodes et de leurs œuvres, pour conserver à celles-ci, en les repeignant, la tonalité et l'atmosphère qui leur sont propres; cela en tenant compte de la patine du temps. De plus, toute retouche faite sur un ton qui a vieilli finira par faire tache à son tour; il ne faudrait jamais user pour ce travail de couleurs à l'huile.

Tout entouré de soins qu'il soit, doucement essuyé de temps en temps avec une soie ou une peau de chamois, protégé contre le soleil qui mange les couleurs, contre l'humidité qui attaque le vernis, contre la trop vive chaleur qui amène les craquelures, contre le gaz, le charbon, etc., un tableau peut souffrir de bien des maladies.

Le *chancis*, sorte de moisissure qui se révèle d'abord par un bleuissement qui enlève sa transparence au vernis, peut quelquefois être enrayé si l'on s'y prend à temps : pour cela, frotter fréquemment à la peau de chamois, éviter la chaleur, le froid et l'humidité. Le halo bleuâtre peut disparaître; sinon il devient plus gris, le vernis blanchit et tombe en poussière, jaunit, noircit, et communique sa moisissure à la toile elle-même.

Un tableau s'embue parfois sans se voiler de bleu : cela provient de l'insuffisance du vernis dont il n'y a qu'à renouveler l'application; mais si l'aspect terni du tableau se complique d'une teinte brune ou noirâtre, c'est que le vernis est malade et doit être enlevé avant d'être remplacé par un vernis nouveau.

Il faut pour le *dévernissage* une grande habileté, car la moindre maladresse attaque la peinture. Sur une peinture lisse le frottement prolongé du doigt peut suffire à réduire la résine du vernis en poussière; mais sur les empâtements il faut se servir d'alcool mélangé par moitié d'essence de térébenthine. On frotte avec une éponge ou du coton en augmentant prudemment la dose d'alcool suivant l'épaisseur du vernis et en se servant d'un coton seulement imbibé d'essence ou d'huile pour arrêter la morsure de l'alcool. Il faut veiller à ce que le coton ne se teigne pas de couleur, si peu que ce soit, car cela prouverait qu'on attaque la peinture. L'opération est très délica e, surtout pour les tableaux exécutés avec des glacis qu'entame même le dévernissage au doigt. Il est souvent préférable quoique difficile de respecter les couches inférieures du vernis qui peuvent être restées saines.

Parfois la toile est déchirée ou trop fragile, ou bien la couleur se soulève; on procède alors au *doublage*. Après avoir recouvert la peinture d'une feuille de papier enduite de colle de peau ou de colle de pâte, on la sépare de son châssis, on recouvre son envers de colle forte, et on applique la toile neuve préalablement tendue sur son châssis; puis on passe un fer chaud sur les deux faces, ce qui fait adhérer en même temps à la toile primitive, d'une part la toile neuve, d'autre part la couleur qui se soulevait. Il ne reste plus qu'à enlever la feuille de papier collée au début de l'opération.

On se rend compte des difficultés que présente le doublage, qui doit être exécuté par un spécialiste expérimenté; le *transfert* auquel on doit recourir si la toile primitive est pourrie, est plus délicat encore. On colle sur la peinture un cartonnage formé de feuilles de papier collées les unes sur les autres pour former épaisseur; puis on enlève le châssis et on mouille l'envers du tableau avec une éponge. La toile ayant généralement été préparée à la colle de peau avant d'être peinte se sépare facilement de la couche de peinture, la préparation qui l'enduit se détrempant; sinon il faut l'user à la pierre ponce ou à la râpe, comme on use le carton ou le bois lorsque le tableau est fait sur panneau; mais en ce dernier cas on commence le travail à la scie, au ciseau ou au rabot. Toile ou bois détachés de la peinture, on applique la toile neuve, puis on enlève le cartonnage collé sur l'endroit et qui a servi de support pendant l'opération.

II. Monuments. — Lorsqu'il s'agit d'architecture la restauration n'est ni moins importante ni moins délicate que lorsqu'il s'agit de peinture. Le but est toujours de conserver un objet d'art dans son aspect initial, il y faut donc non seulement une science archéologique exacte, mais aussi une entière soumission aux plans du créateur de l'œuvre et à ses dessins des moindres détails. De grands architectes, et parmi eux Viollet-le-Duc, abusant de leur connaissance du gothique, ont été dans leur désir de restauration jusqu'à rêver de *terminer* les monuments de ce style qui ne l'avaient jamais été; ou bien, se conformant aux plans anciens pour l'ensemble, ils imaginaient librement les multiples détails dont ils avaient l'exemple dans des monuments de même époque restés intacts. La restauration doit rester plus scrupuleusement fidèle; s'élever toujours au-dessus du fade pastiche copiant vaguement un style dont il ne reproduirait ni les proportions ni le vrai caractère, et se garder des fantaisies savantes qui peuvent être de mise pour le monument que l'on crée, non pour celui que l'on restaure. Et la chose est vraie aussi bien pour l'aménagement d'un édifice que pour le gros œuvre. Qui n'a vu dans certaines églises les stalles, retables, confessionnaux, orgues, d'un faux gothique affligeant! Dans l'impossibilité de restituer le vrai mobilier primitif, qui fut rarement, il faut le dire, exactement du style et de l'époque du monument lui-même, il est généralement préférable d'harmoniser aussi bien que possible une œuvre franchement originale.

Carletta Dubac.

2. RESTAURATION (Histoire). — Nous ne parlons ici, et simplement au point de vue religieux, que des règnes de Louis XVIII et de Charles X (1814-1830).

Il n'y eut pas alors — on ne le pouvait pas, et pour certaines choses, la liberté d'enseignement par exemple, le Pouvoir ne le voulait pas — de retour pur et

simple à l'ancien régime : une Charte constitutionnelle fut octroyée par le souverain, le concordat de 1801 dut être maintenu, etc. Mais trente nouveaux diocèses furent érigés en 1822; les évêques obtinrent une part de direction et de surveillance sur les établissements scolaires; l'armée et les écoles militaires eurent des aumôniers; le droit, pour les établissements ecclésiastiques, d'acquérir des immeubles fut élargi; les traitements du clergé furent accrus; la loi sur le divorce fut supprimée. Le séminaire des Missions étrangères, les maisons de Saint-Lazare et du Saint-Esprit furent rétablis; les sulpiciens reprirent la direction des séminaires; les jésuites commencèrent à rentrer; bientôt Frayssinous enverra le P. de Scorbiac, missionnaire de France, et d'autres prêtres prêcher des retraites dans les lycées...! Tout ceci se passait sous Louis XVIII, « secrètement voltairien et converti *in extremis* ».

Son frère Charles X (1824-1830), qui lui succéda, était, continue L. Marion, *Histoire de l'Église*, 3e édit., Paris, 1908, p. 662, 663, un « prince sincèrement pieux, quoique sa jeunesse eût été orageuse. On ne put pas douter de son christianisme, quand on le vit se faire couronner et sacrer à Reims (29 mai 1825), selon l'usage des anciens rois de France, publier (1825) une loi contre le sacrilège et une autre (1826) pour la répression des publications impies ou révolutionnaires, approuver, encourager toutes les œuvres catholiques... Aussi bien, la religion, sous son règne, continua de reprendre son ancienne et salutaire influence sur les âmes; à quoi aidèrent notamment les prédications du jubilé (1826) et celles qui suivirent, dans tous les diocèses de France. » Les héritiers de l'esprit de la Révolution, redoublant d'hostilité, ameutèrent l'opinion : débordement de la mauvaise presse, campagne victorieuse de Montlosier contre la « Congrégation », etc. Les élections de 1828 envoyèrent donc à la Chambre une majorité d'opposition, si bien que le roi dut se résigner à faire des concessions : des deux ordonnances de 1828, *ibid.*, p. 664-666, « l'une retirait aux jésuites la direction des huit écoles cléricales qu'ils tenaient de la confiance de leurs évêques, et exigeait de leurs successeurs dans ces mêmes écoles une déclaration écrite comme quoi ils n'appartenaient à aucune congrégation non autorisée; l'autre limitait à vingt mille le chiffre total des séminaristes pour la France entière, excluait les externes, obligeait tous les internes au port de l'habit ecclésiastique après deux ans, et déclarait inadmissible à l'examen du baccalauréat tout candidat qui n'aurait pas suivi dans un établissement universitaire les cours de rhétorique et de philosophie. » La seconde ordonnance était contresignée par Feutrier, évêque de Beauvais, successeur de Frayssinous aux Affaires ecclésiastiques. L'opposition ne désarmant pas, le roi créa un nouveau ministère; puis, « il essaya d'une sorte de coup d'État. Au lendemain de la prise d'Alger par ses troupes, alors que les esprits pouvaient être mieux disposés à l'égard du trône, il suspendit la liberté de la presse, cassa la nouvelle Chambre des députés et prescrivit un nouveau mode d'élections (26 juillet 1830). Ces nouvelles ordonnances suscitèrent à Paris une révolution (27-29 juillet 1830) que dirigea La Fayette. Les insurgés s'emparèrent des Tuileries, dévastèrent une première fois l'archevêché, » etc. Louis-Philippe, duc d'Orléans, devenait lieutenant-général du royaume et bientôt roi des Français. « Issue d'une révolution antireligieuse, la monarchie de Juillet, toujours et particulièrement au début, se ressentit de son origine. » Mais, « abandonnés par le gouvernement, les catholiques ne s'abandonnèrent pas eux-mêmes. » En 1833 et en 1850, ils obtiendront la liberté de l'enseignement primaire et de l'enseignement secondaire.

L'alliance du trône et de l'autel, qu'on aurait tort de condamner à la légère et systématiquement, avait abouti à un échec plus apparent peut-être que réel; l'organisation des catholiques allait assurer la victoire. — Cf. Bourgain, *L'Église de France et l'État au* XIXe *siècle*, 2 vol., Paris, 1901.

J. Bricout.

RESTITUT. — C'est seulement au XVe siècle qu'on a identifié ce personnage avec l'aveugle-né dont il est parlé dans l'Évangile, Joan., IX. Après l'Ascension du Sauveur, il serait venu prêcher la foi en Gaule : on en a fait un évêque de Saint-Paul-trois-Châteaux, mais il n'est guère possible d'insérer ce nom dans la liste des catalogues. Ses reliques auraient été découvertes en 1516 et bientôt après détruites par les calvinistes. Le diocèse de Valence célèbre sa fête le 7 novembre.

J. Baudot.

RESTOUT. — Jean Restout appartenait à une famille normande qui a fourni une quinzaine de peintres. On connaît parmi eux Marc Restout, son fils Eustache (1655-1743), auteur du beau portrait de religieux conservé au musée de Caen, sa ville natale; mais le plus important de cette dynastie d'artistes fut Jean. Il naquit à Rouen en 1692. Son père était recteur à l'Académie royale, son oncle était Jean Jouvenet (voir ce nom). C'est ce dernier qui fit son éducation artistique, et il lui transmit beaucoup de son style avec son dessin ferme; mais sa vigueur et sa noblesse ne se retrouvent pas entièrement dans l'œuvre de Jean Restout, dont certaines toiles décèlent par contre des dons très personnels de charme et de coloris. Sans doute Restout fut-il le plus grand des peintres religieux de son époque; non qu'il se soit rigoureusement borné à ce genre, mais il s'y attacha et y montra, dans des œuvres nombreuses, une conviction et un sentiment sincères, servis par de belles qualités d'artiste. Cela mérite remarque, à ce moment où une production intense multipliait la peinture d'église, plus encore dans les établissements religieux que dans les paroisses, mais se tenait trop souvent dans la fadeur, la convention, l'afféterie, et à tout le moins, chez les meilleurs artistes, dans une sorte de sensualité plus païenne que chrétienne.

Membre de l'Académie royale en 1720, Restout y exerça comme professeur une grande influence. Il réagit contre la molle « rondeur » et enseigna un dessin par lignes droites qui valut à son école le nom d'« école des pointus ». Le Louvre a de lui un *Christ guérissant un paralytique*; le musée de Caen un grand *Lavement des pieds* et l'esquisse d'un *Baptême du Christ* pour un vaste carton de tapisserie dont la cathédrale de Viviers (Ardèche) possède la tenture exécutée aux Gobelins. Il s'inspira manifestement de Corrège et de sa coupole de Parme dans l'*Apothéose de saint Augustin* qu'il peignit à la coupole de l'abbaye de Sainte-Geneviève (maintenant lycée Henri IV). Le *Saint Vincent de Paul institué par saint François de Sales directeur des Dames de la Visitation*, à l'église Sainte-Marguerite, et le *Saint Vincent de Paul prêchant* de la cathédrale de Versailles, sont exquis; mais dans les cartons de la *Tenture des Arts*, un peu de faiblesse et de pauvreté montre Restout peu fait pour la décoration spéciale qu'est la tapisserie. La série comporte quatre pièces et représente la Peinture avec *Alexandre se faisant peindre par Apelle*, la Sculpture avec *Pygmalion amoureux de sa statue* (1745), l'Architecture avec *Didon fondant Carthage* (1751), la Musique avec *Orphée ramenant Eurydice des enfers* (1763) dont le tableau est à Rennes. Les deux premiers numéros seuls furent tissés. Citons encore, au Palais Soubise, le très décoratif dessus de porte de *Neptune et Amphitrite* (1737), *Le Secret et la Prudence* (1738) et *Phébus*

et Borée dont la peinture un peu plate répond mal aux jolies qualités admirées dans nombre de sujets religieux.

Carletta Dubac.

1. RÉSURRECTION DE N.-S. JÉSUS-CHRIST.— Le Nouveau Testament renferme cinq récits relatifs à la résurrection du Sauveur : Matth., xxvii, 57-xxviii, 20; Marc., xv, 42-xvi, 19; Luc., xxiii, 50-xxiv, 52; Joa., xix, 38-xxi, 24; I Cor., xv, 3-8. Ces documents nous ont servi de base à Jésus-Christ, pour établir le caractère historique du miracle par excellence et résumer toute la vie glorieuse de Jésus. Mais l'exégèse rationaliste prétend relever incohérences et contradictions, soit entre le témoignage des évangélistes et celui de saint Paul, soit entre les divers récits évangéliques eux-mêmes. On a réservé pour le présent article les principaux éléments, observations générales ou explications particulières, de la réponse des critiques catholiques.

I. Observations générales. — 1° *Le silence d'un auteur ne prouve pas nécessairement son ignorance* : il peut tenir à son but spécial. Principe important et qui justifie le caractère fragmentaire des récits de la Résurrection. Ainsi, saint Paul, voulant démontrer aux Corinthiens la résurrection des morts par la résurrection de Jésus, a très bien pu ne conserver que les preuves les plus aptes à faire impression sur ses lecteurs : les apparitions. Et encore, parmi elles, un choix s'imposait, car les apparitions d'un caractère privé, comme celles dont furent favorisés les saintes femmes et les disciples d'Emmaüs, risquaient de soulever quelque objection. De même, pour les évangélistes, saint Matthieu, qui s'intéresse surtout au ministère du Sauveur en Galilée et qui veut montrer en Jésus-Messie le fondateur du vrai royaume de Dieu, ne mentionne qu'une apparition aux apôtres, en Galilée, celle précisément où le Christ ressuscité se manifeste comme le chef du nouveau royaume. Du second évangile, nos adversaires ne peuvent rien conclure, puisque, dans leur hypothèse, nous ne possédons pas la finale primitive. Saint Luc, qui écrit pour des Grecs peu disposés en général à croire à la résurrection des corps, ne relate que les apparitions de Jésus à des hommes, le témoignage des femmes n'étant pas alors reçu en justice. De plus, il limite volontairement son horizon à la Judée pour amorcer le début des Actes où la Bonne Nouvelle part de Jérusalem à la conquête du monde entier. Saint Jean n'ignore pas ce qu'ont écrit les synoptiques : sans prétendre lui-même tout dire, il complète et précise, à l'occasion, ses trois devanciers avec des notations de témoin oculaire. Les uns et les autres ont choisi leur point de vue pour parler de la Résurrection, et l'on n'a pas le droit d'ériger en contradictions les différences entre des récits qui n'ont pas la prétention d'être complets. — 2° *L'accord substantiel entre plusieurs témoignages autorisés, à propos d'un même événement, est nécessaire, mais suffisant pour établir son authenticité.* Les divergences de détail peuvent s'expliquer, soit par le caractère concis ou fragmentaire des rédactions, soit par l'existence de plusieurs traditions complémentaires et non exclusives. Ainsi, pour le fait de la Résurrection, impossible de nier l'accord des évangélistes et de saint Paul sur les points principaux : Jésus, après sa mort, a été enseveli; il est ressuscité, le troisième jour, comme il l'avait prédit; il s'est manifesté dans la suite à ses disciples. Sur les points secondaires, les divergences tiennent à l'impression des témoins et à la manière des narrateurs, chacun donnant à tel ou tel trait plus ou moins d'importance ou de développement. En aucun cas, il n'existe de contradictions formelles, puisqu'on peut établir une suite satisfaisante, sinon certaine, des événements. Loin d'infirmer le caractère historique des faits, toutes ces variantes prouvent, au contraire, l'indépendance et la véracité des historiens.

II. Explications particulières. Elles porteront sur les trois principaux épisodes des récits de la Résurrection. — 1° *La sépulture honorable de Jésus.* La donnée essentielle est on ne peut mieux garantie : saint Paul, les évangélistes, les anciens symboles. L'Apôtre, il est vrai, ne mentionne aucun détail, mais le mot dont il se sert désigne chez les auteurs du Nouveau Testament, Luc., xvi, 22; Act., ii, 29, une sépulture particulièrement honorable. Il n'est donc pas en désaccord avec les évangélistes. De leur côté, ceux-ci racontent les circonstances du fait avec justesse et précision. La loi romaine permettait de rendre le cadavre des suppliciés aux parents ou amis qui le demandaient : Pilate n'a fait qu'observer la loi. D'ailleurs, en l'espèce, les coutumes juives n'étaient pas applicables, car Jésus, condamné à la requête du sanhédrin, fut jugé par le représentant de Rome et exécuté sur son ordre. Quant au personnage de Joseph d'Arimathie, les qualités diverses qui lui sont attribuées se complètent sans se contredire : l'ensemble forme un portrait vivant, en accord, jusque dans les moindres détails, avec les usages du temps. Enfin, l'histoire de la garde au tombeau, propre à saint Matthieu, s'intercale bien dans les autres épisodes et ne renferme ni erreurs ni invraisemblances. — 2° *La découverte du tombeau vide.* Saint Paul n'en parle pas explicitement, mais il la mentionne d'une manière équivalente, en rapportant sous une forme brève, parce que dogmatique, les trois faits de la mort, de la sépulture et de la résurrection de Jésus. Au reste, la donnée principale est attestée par les quatre évangélistes et leur témoignage unanime doit reposer sur une tradition primitive. La démarche des femmes, après l'embaumement sommaire du Vendredi saint, est, en effet, parfaitement naturelle, étant donné leur rôle pendant le ministère de Jésus et leur ignorance, soit de la présence des gardes, soit peut-être aussi de l'annonce de la Résurrection. Il y a bien des différences de détail : le nombre des femmes, le moment de leur venue au tombeau, la présence d'un ou plusieurs anges, etc., mais leur explication relève d'un commentaire et, d'une façon générale, elles se justifient par la perspective de l'évangéliste ou de la catéchèse dont il dépend. Toutes ces divergences accidentelles ne constituent pas, d'ailleurs, des oppositions irréductibles et font même ressortir par contraste la touche originale des narrateurs. Bien mieux, la simplicité de l'exposition, la sobriété dans le merveilleux, l'absence d'harmonisation postérieure, autant de traits caractéristiques de ces récits, autant d'arguments intrinsèques à l'appui de leur valeur historique. — 3° *Les apparitions du Sauveur.* 1. C'est là le grand cheval de bataille des critiques rationalistes. Ils distinguent dans les données évangéliques deux traditions caractérisées par le théâtre des apparitions et, paraît-il, absolument inconciliables : la tradition galiléenne, représentée par saint Matthieu et saint Marc, serait la plus ancienne, encore que déjà légendaire; la tradition judéenne, fruit tardif d'une apologétique peu scrupuleuse, aurait pour témoins saint Luc et saint Jean. Enfin, circonstance aggravante, les récits actuels de nos évangiles, où les deux traditions sont parfois juxtaposées, seraient le résultat de combinaisons ultérieures et maladroites. — 2. La réponse peut tenir en un mot : cette exégèse des documents évangéliques est tout arbitraire. Saint Matthieu ne peut être un témoin de la seule tradition galiléenne que si l'on retranche de son récit l'apparition du Christ aux saintes femmes à Jérusalem. Or rien, ni dans le texte, ni dans le contexte, n'autorise pareille mutila-

tion. Le témoignage de saint Marc n'est pas davantage démonstratif : le fait est clair si l'on admet l'authenticité de la finale deutérocanonique; dans le cas contraire, il reste que le message de l'ange, XVI, 7, peut viser une grande manifestation publique et collective, sans exclure la tradition judéenne. Saint Luc, il est vrai, ne mentionne que des apparitions à Jérusalem. Cela tient peut-être à la source qu'il utilise et sûrement à son but spécial, tel que nous l'avons fixé plus haut. Au demeurant, il semble bien faire allusion à d'autres manifestations du Sauveur, Act., I, 3, et le cadre assez peu rigide de son récit permet justement d'y insérer sans violence les apparitions galiléennes. Reste saint Jean. Pour en faire un témoin de la seule tradition judéenne, il faut amputer son évangile du dernier chapitre : c'est là une opération souvent tentée et jamais réussie. L'hypothèse de deux traditions exclusives manque donc de base sérieuse. Et ce n'est pas le témoignage primitif de saint Paul qui pourra infirmer cette conclusion, car l'Apôtre, dans son énumération, parle des apparitions hiérosolymitaines, I Cor., XV, 5, puis des apparitions galiléennes, XV, 6. Les prétendues incohérences des récits évangéliques de la Résurrection apparaissent ainsi comme le résultat d'un système *a priori*, péniblement élaboré pour les besoins d'une thèse.

Les difficultés soulevées par l'exégèse rationaliste contre les récits de l'ascension, Luc., XXIV, 50-53; Act., I, 6-12, n'ont pas davantage de fondement solide dans les textes. Il est certain tout d'abord que la tradition apostolique témoigne clairement du fait de l'ascension de Jésus, Marc., XVI, 19; Luc., XXIV, 50-53; Act., II, 33-35; Eph., IV, 7-9; I Tim., III, 16; I Pet., III, 22. Au surplus, les circonstances de l'événement, dans les deux narrations de saint Luc, ne présentent rien de contradictoire. Si l'évangéliste semble placer la dernière manifestation du Sauveur au soir de la résurrection, c'est là simplement un effet de perspective : l'auteur a voulu grouper les apparitions pour en faire une série d'arguments, et il a tenu à terminer son ouvrage par un raccourci qu'il se proposait de développer au début de son second livre. Si, dans les Actes, le lieu de l'Ascension est le mont des Oliviers, ce détail s'accorde sans peine avec Luc, XXIV, 50, où le Sauveur conduit ses apôtres, non pas à Béthanie, mais « jusque près de Béthanie ». Enfin, il est certes toujours facile de parler de la légende des quarante jours, mais on n'a pas encore réussi à en administrer les preuves.

En dehors des vies de Notre-Seigneur et des commentaires sur les évangiles, on pourra consulter : Ladeuze, *La résurrection du Christ devant la critique contemporaine*, Paris, 1909; Bourchany-Jacquier, *La résurrection de Jésus-Christ et les miracles évangéliques*, Paris, 1910; Mangneot, *La résurrection de Jésus-Christ*, Paris, 1910.

Léon VAGANAY.

2. RÉSURRECTION DES CORPS,

élément de l'eschatologie chrétienne qui précise les suprêmes destinées de l'individu. — I. Doctrine de l'Église. II. Réalité de la résurrection. III. Modalités de la résurrection.

I. DOCTRINE DE L'ÉGLISE. — « Il n'est pas de point, constatait saint Augustin, où l'opposition à la foi chrétienne ait été aussi vive, aussi tenace, aussi spécieuse. » *Enarr. in Ps. LXXXVIII*, Serm., II, 5, *P. L.*, t. XXXVII, col. 1134. Mais il n'en est pas non plus où l'enseignement de l'Église se soit montré plus affirmatif, si bien que le même évêque d'Hippone pouvait dire à bon droit : « La résurrection des morts est la foi spécifique des chrétiens. » *Serm.*, CCXLI, 1, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1133.

Chez les Juifs déjà, cette croyance avait des adversaires en la personne des Sadducéens. Quand elle fut popularisée par le christianisme, les païens l'accablèrent de leurs objections et de leurs railleries. De nos jours, elle est abandonnée par beaucoup de protestants et combattue par tous les rationalistes, qui exploitent contre elle la raison ou prétendent la ramener, au nom de la critique, à une formation secondaire et sans valeur.

Outre ces négations directes, la résurrection des corps a subi le contre-coup de la philosophie platonicienne, qui en sapait le fondement par sa conception de la matière. Celle-ci étant mauvaise par nature, la résurrection dans une autre vie devenait inconcevable. D'où ce courant d'hostilité qui a traversé l'Église depuis le Nouveau Testament jusqu'à la gnose du second siècle, au manichéisme et au priscillianisme du IVe, pour reparaître au Moyen Age avec les sectes cathares. Chez d'autres, cette doctrine n'est conservée qu'au prix de transpositions qui la défigurent. Au lieu d'une réanimation, Origène n'admettait que l'association de l'âme à un corps éthéré tout différent du sien. Nombre de protestants orthodoxes ne veulent plus aujourd'hui retenir cette expression qu'à titre de symbole.

Parce qu'elle a de bonne heure rencontré l'erreur sur son chemin, l'Église lui a opposé tout aussitôt l'affirmation de sa foi. La « résurrection de la chair » a pris place, dès l'origine, dans le *Credo* baptismal et n'en est plus sortie. Au IVe siècle, le symbole de saint Épiphane ajoute, à propos du Christ, que son corps ressuscité est identique à celui qu'il reçut au moment de l'Incarnation. Denzinger-Bannwart, n. 13. La même intention se devine dans cette formule du symbole *Quicumque*, *ibid.*, n. 40, où il est dit de tous les hommes qu'ils ressusciteront « avec leurs propres corps ».

A partir du Ve siècle, la proclamation de cette foi devient périodique, à l'encontre de l'erreur priscillienne, dans les conciles espagnols. Voir Denzinger-Bannwart, n. 30. Le concile de Braga (561) étend sa condamnation jusqu'au dualisme manichéen qui en est la source, *ibid.*, n. 242, et le XIe concile de Tolède (675) insiste sur le fait que la chair ressuscitée est la même que la chair terrestre, *ibid.*, n. 287. Cette dernière précision se retrouve particulièrement accentuée dans la profession de foi soumise par saint Léon IX à Pierre d'Antioche (1053), *ibid.*, n. 347, et dans les définitions promulguées par le IVe concile du Latran (1215), *ibid.*, n. 429, cf. n. 427. Le IIe concile de Lyon (1274) se contente de reprendre les termes du symbole de saint Athanase, *ibid.*, n. 464, et tout autant la constitution *Benedictus Deus* de Benoît XII (1336), *ibid.*, n. 531.

De tous ces documents il résulte que l'Église enseigne comme vérités de foi la réalité de la résurrection pour tous les hommes et l'identité du corps glorieux avec notre corps actuel.

II. RÉALITÉ DE LA RÉSURRECTION. — Cette foi en la résurrection corporelle est un élément incontestable de la révélation judéo-chrétienne, où elle accompagne le développement général de la doctrine des sanctions.

En dehors de la tradition biblique, cette idée ne se rencontre que dans la religion mazdéenne et il n'est pas douteux qu'elle ne soit d'origine tardive en Israël. On ne la trouve pas chez les anciens Hébreux : le texte classique de Job, XIX, 23-27, qui est formel dans la Vulgate, l'est beaucoup moins dans l'original et reste, de ce chef, contesté. La vision d'Ézéchiel, XXXVII, 1 sq., n'est elle-même qu'une parabole de la résurrection nationale, bien que les matériaux en semblent empruntés au vocabulaire de la résurrection individuelle.

Pour avoir un témoignage décisif il faut arriver à

Daniel, XII, 2. A l'époque des Machabées, la foi en la résurrection est assez bien établie pour inspirer le courage des jeunes martyrs, II Mach., VII, 1-14, et inviter à la prière pour les morts. *Ibid.*, XII, 39-46. Depuis, elle reste caractéristique du judaïsme palestinien. Cf. Joa., XI, 24. Seuls, par esprit conservateur ou en vertu d'un rationalisme latent, les Sadducéens faisaient exception. Cf. Matth., XXII, 23; Act., XXIII, 6-8; XXIV, 21.

Il n'y a aucune raison de rattacher cette croyance juive à des influences perses : on a même pu émettre avec quelque vraisemblance l'hypothèse contraire. Son origine s'explique par le progrès qui s'est accompli, sous l'action divine, dans les conceptions eschatologiques d'Israël. Au début, les Hébreux ne pensaient qu'aux sanctions de la vie présente; mais quand les prophètes eurent tourné les espérances nationales vers l'avenir, il était normal que les morts eussent leur part des biens réservés aux vivants. Voilà pourquoi l'idée des sanctions messianiques devait normalement entraîner celle de la résurrection.

Longtemps mêlée d'éléments temporels et nationaux, cette espérance n'a pas laissé de s'ouvrir à des perspectives transcendantes et universalistes. Mais ces diverses données restaient encore flottantes dans le judaïsme palestinien, tandis que les milieux alexandrins s'attachaient de préférence à l'immortalité de l'âme. Il a fallu le christianisme pour faire la synthèse entre ces divers aspects de l'eschatologie.

Sans doute on ne trouve pas, dans les Synoptiques, d'enseignement formel sur ce point; mais la résurrection est déjà incluse dans l'universalité du jugement, qui s'applique à tous les hommes sans exception. Matth., XIII, 41-42, 49-50; XXIV, 31; XXV, 32. De plus, Jésus y fait nettement allusion dans sa réponse aux Sadducéens, Matth., XXII, 29-31, et lorsqu'il parle du « corps » des damnés ou des élus. Matth., V, 29, 30; X, 28; XVIII, 8-9, cf. Luc., XIV, 14. Par le quatrième Évangile, on voit qu'il annonce expressément la résurrection universelle au dernier jour, Joa., V, 28-29, mais aussi qu'il la promet comme le privilège spécial de ceux qui auront cru en lui, *ibid.*, VI, 39, 40, 44, 55, cf. XI, 25, 26. Il n'est pas douteux que le Christ n'ait consacré la foi juive en la résurrection, avec l'assurance qu'elle serait pour ses fidèles une source de bonheur.

Cette prédication fut une des parties fondamentales de la catéchèse apostolique, soit auprès des Juifs, Act., III, 20-21 et X, 42, soit auprès des païens, XVII, 31-32; cf. XXIV, 15; XXVI, 8, 23. Saint Paul consacre toute une thèse théologique, I Cor., XV, 12-58, à l'exposition de cette doctrine et il en condamne formellement les négateurs, II Tim., II, 18; cf. I Tim., I, 19-20. Quelquefois l'Apôtre semble réserver la résurrection aux chrétiens, I Thess., IV, 15, 16; cf. Rom., VIII, 11 et Phil., III, 11. Cependant on voit par ailleurs qu'il l'étend à tous les hommes, I Cor., XV, 21, 22; II Cor., V, 10; II Thess., I, 7-9; mais pour les justes seuls elle sera un principe de gloire et de vie, I Cor., XV, 51, 52. L'Apocalypse distingue une « première résurrection » réservée aux justes en vue du mystérieux règne de mille ans, XX, 4-6, suivie d'une autre, *ibid.*, 12, 13, à laquelle tous les hommes prendront part. D'où il appert que la résurection des morts fut un des articles les plus constants de la foi chrétienne primitive. Cf. Hebr., VI, 2.

En présence d'une doctrine aussi ferme, la tradition ne pouvait avoir d'autre rôle que de la conserver, en l'entourant peu à peu des analyses théologiques propres à la mieux faire comprendre. Affirmée par tous les témoins de l'ancienne Église, la résurrection était, dès le second siècle, exposée et défendue en traités spéciaux, à l'adresse soit des païens soit des gnostiques, par Athénagore, saint Irénée, Tertullien et d'autres.

Mais le millénarisme populaire tendait à la surcharger d'éléments trop matériels. Par réaction, tout en retenant l'essentiel de la foi traditionnelle, Origène tient que le corps glorieux n'aurait rien de l'actuel : la résurrection consisterait à rendre à l'âme son corps primitif, qui était resté comme en germe dans la lourde enveloppe terrestre et s'en dégagerait sous forme sphérique après la mort. Bien que tributaire à l'excès des spéculations platoniciennes, cette conception répondait au besoin de ne pas compromettre le dogme chrétien par un réalisme trop grossier.

L'eschatologie d'Origène a largement influencé les siècles postérieurs. Exagérée par Hiéracas, qui en arrivait à nier la résurrection, elle fut combattue par saint Pierre d'Alexandrie et saint Méthode d'Olympe, qui maintiennent contre lui l'identité réelle de la chair ressuscitée et de la chair présente. Tous en ont retenu l'obligation de spiritualiser le plus possible le corps glorieux. C'est dans ce sens que les Pères du IV^e^ et du V^e^ siècle ont fixé la théologie de l'Église sur les positions générales qu'elle occupe encore aujourd'hui.

Bien que de nature éminemment mystérieuse ce dogme n'est pourtant pas contredit par la raison. Rien n'est impossible à Dieu : celui qui a donné la vie au corps peut aussi bien la lui rendre. L'exemple de la graine qui se décompose pour revivre, cf. I Cor., XV, 36 et Joa., XII, 24, 25, la prodigieuse croissance de l'embryon humain sont des analogies toujours utiles à invoquer. De même que Dieu peut réanimer le corps, il peut le transformer; car son action ne saurait être limitée à nos manières actuelles d'être. Sans doute l'expérience ne nous révèle qu'un corps pesant, passible et besogneux. Mais nous ne connaissons pas toutes les virtualités de la matière et nous concevons très bien, au moins à titre d'idéal, un organisme corporel qui vivrait dans de meilleures conditions.

On peut même dire que la résurrection nous apparaît comme souverainement convenable. L'homme, étant fait de corps et d'âme, répugne à la séparation définitive de ces deux éléments : sans le corps il semble que son état ne serait pas normal, ni son bonheur complet. Du côté de Dieu, sa sagesse ne demande-t-elle pas que cet ornement de l'univers qu'est le corps humain ne soit pas à jamais détruit? La justice n'est-elle pas mieux satisfaite si le corps, qui a participé à l'épreuve, est également associé à la sanction?

A ces considérations rationnelles s'ajoutent de sérieuses convenances théologiques. Étant donné que nous formons avec le Christ un seul corps mystique, la résurrection du chef appelle celle des membres. Cf. I Cor., XV, 20-23; Col., I, 18. Le péché ayant nui au corps aussi bien qu'à l'âme, la Rédemption, pour être parfaite, ne doit-elle pas profiter à l'un et à l'autre? Cf. Rom., V, 20, 21; VIII, 22, 23. Enfin le corps lui-même, comme instrument de l'âme et bénéficiaire des sacrements, n'a-t-il pas acquis une dignité qui est un titre contre la domination perpétuelle de la mort?

Ces raisons n'empêchent pas qu'il ne faille ici recourir à la foi; mais elles permettent tout au moins de la mieux accepter.

III. Modalités de la résurrection. — Plus encore que le fait de la résurrection, la nature des corps ressuscités est un de ces domaines sur lesquels la théologie ne doit s'avancer qu'avec la plus extrême circonspection.

Deux vérités sont également certaines : c'est que le corps subit une transformation profonde, mais sans perdre pour autant l'individualité qui le fait réellement identique à ce qu'il fut ici-bas. Faute de réaliser

l'un et l'autre de ces caractères, la résurrection ne serait plus ce que la raison et la foi s'accordent à demander. Il s'ensuit qu'il y a un juste milieu à tenir entre un idéalisme chimérique et un réalisme simpliste qui serait indigne tout à la fois de l'homme et de Dieu.

Le problème essentiel est d'expliquer comment le corps glorifié peut être le même que le corps actuel. Question qui est elle-même subordonnée à la manière de concevoir l'identité individuelle dans la vie présente.

Il est certain, en effet, que l'organisme corporel se renouvelle perpétuellement, sans que l'individu cesse de rester le même. On peut difficilement rendre raison de ce fait si on ne considère que l'âme seule ou le corps seul. Il faut en chercher l'explication dans la philosophie traditionnelle qui fait de l'âme la forme du corps. Le principe de la pensée est ici, par ses puissances inférieures, la source de la vie physique. C'est donc l'âme qui se crée son propre corps, qui lui donne et lui maintient son unité de type au milieu du tourbillon vital qui en disperse les éléments.

Pour expliquer la persistance de notre identité corporelle après la résurrection, deux hypothèses extrêmes ont été formulées. D'après les uns, elle serait réalisée par le seul fait que l'âme est réunie à un corps qui présente la même structure et les mêmes qualités individuantes. Mais n'est-ce pas là, en définitive, admettre un corps nouveau? C'est pourquoi d'autres tiennent que la résurrection comporte la reprise des molécules qui ont appartenu au corps terrestre. Mais, comme il est évidemment impossible de les recueillir toutes, la difficulté commence quand il s'agit de faire un choix. On n'aboutit tout au plus par là qu'à nous rendre notre corps d'un moment.

Entre ces deux opinions, il n'est peut-être pas impossible de concevoir une position intermédiaire, qui s'appuierait sur le rôle de l'âme, considérée non seulement dans sa tendance essentielle à informer un corps, mais dans son habitude spéciale à informer tel corps qui fut le nôtre et dont elle constitue l'individualité. Lorsque cette tendance se réalise de nouveau, peu importe la matière composante : du moment que la même âme concrète est là, l'organisme qu'elle informe n'est pas un corps quelconque mais notre propre corps. On éviterait, avec cette explication, la difficulté classique de concevoir comment peuvent être retrouvées les molécules de notre organisme dispersées aux quatre coins de l'univers.

Quoi qu'il en soit du mode, il faut maintenir la persistance, dans le corps glorieux, des traits distinctifs de l'humanité et de notre propre individu. Il serait contre toute raison de lui refuser les organes sexuels, sous prétexte qu'ils sont désormais inutiles, et tout autant ces parties accessoires, chevelure et autres semblables, que certains auteurs donnent pour des « superfluités », mais qui n'en appartiennent pas moins à l'intégrité du type humain.

Ce qui est essentiel au corps glorifié, c'est la suppression des misères et infirmités qui affligent la vie présente. Après saint Thomas, beaucoup admettent que l'homme ressusciterait à l'âge de trente ans. De cette perfection, qui assimile le corps à l'esprit, dérivent ces propriétés secondaires d'impassibilité, de subtilité, d'agilité et de clarté, que la doctrine de saint Paul, I Cor., xv, 43-45, et l'exemple du Christ ressuscité invitent à lui reconnaître. On peut expliquer cette transformation glorieuse comme une suite de la vision béatifique ou la rapporter à une action spéciale de Dieu.

En matière aussi mystérieuse, mieux vaut d'ailleurs consentir à ignorer que de faire peser sur la foi le déficit de systèmes trop insuffisants ou trop aventureux.

J. Touzard, *Le développement de la doctrine de l'immortalité*, dans *Revue biblique*, t. VII, 1898, p. 207-242; L. Labauche, *Leçons de théologie dogmatique*, t. II : *L'homme*, Paris, 4e édit., 1921; A. Chollet, art. *Corps glorieux*, dans *Dict. de théol. cath.*, t. III, col. 1879-1906; S. Thomas, *Sum. theol.*, Suppl., q. LXXIX-LXXXVI.

J. Rivière.

RETARDATAIRES. — Comme il y a une préparation spéciale pour les adolescents ou les jeunes gens qui entrent tardivement au séminaire, de même il y a une préparation particulière et moins prolongée pour « les premières communions de retardataires ». Ainsi en est-il, par exemple, à l'Œuvre de la première communion ou Œuvre d'Auteuil, 40, rue Lafontaine, Paris (16e). Cette œuvre, à laquelle l'Œuvre des Orphelins-Apprentis d'Auteuil fut annexée dès l'origine par l'abbé Roussel, a, en soixante années, préparé plus de treize mille enfants à la première communion. Elle reçoit les jeunes garçons âgés de treize ans et plus qui n'ont pas été au catéchisme et les garde pendant trois mois environ. Les premières communions se font quatre fois par an. Les enfants sont admis gratuitement. Les demandes d'admission doivent être adressées, généralement, un mois environ à l'avance.

Il y a Paris, à Lyon, etc., d'autres œuvres qui s'occupent pareillement de la première communion des retardataires; comme il en existe d'autres pour préparer à la première communion les petits ramoneurs, les petits fumistes, les enfants des bateliers, des forains, des marchands ambulants, etc. On sait que, au surplus, les dames catéchistes et les religieuses de nos paroisses sont toujours prêtes à se consacrer à cette pieuse besogne.

J. Bricout.

1. RETRAITES OUVRIÈRES ET PAYSANNES. — Ces retraites sont régies par la loi du 5 avril 1910, modifiée par plusieurs textes successifs et précisée par des décrets d'administration publique dont le principal est du 25 mars 1911. En voici les dispositions essentielles.

1. Elle repose d'abord sur le principe de l'obligation, et sur la triple contribution de l'assuré, de l'employeur et de l'État.

Deux catégories d'assurés sont prévues : les assurés obligatoires et les assurés facultatifs. Les premiers sont les salariés de l'industrie, du commerce et de l'agriculture dont le salaire annuel ne dépasse pas 10 000 fr. (Loi du 18 avril 1922). Les salariés des professions libérales et les serviteurs domestiques rentrent aussi dans cette catégorie. Les seconds sont les salariés dont le salaire est compris entre 10 000 et 12 000 fr., les petits patrons et artisans travaillant habituellement seuls, ou avec un seul ouvrier, ou avec les membres de leur famille et un seul ouvrier.

Les listes d'assurés doivent être tenues à jour dans chaque mairie.

La cotisation annuelle des assurés obligatoires est fixée à 9 francs pour les hommes, 6 francs pour les femmes et 4 fr. 50 pour les mineurs de 18 ans, des deux sexes. L'employeur verse une contribution égale. Ces cotisations sont représentées à chaque paie sur des cartes annuelles au moyen de timbres-retraite.

L'employeur occupant des salariés réfractaires à la loi peut se décharger de ses propres cotisations en les versant à un organisme d'assurance spécialement autorisé à cet effet. Quant à la cotisation des assurés facultatifs, elle est de 9 francs par an.

En retour quels sont les avantages procurés aux assurés? Ils peuvent être de trois sortes, soit pour l'assurance-invalidité, soit pour l'assurance-vieillesse, soit pour l'assurance-décès.

Pour l'assurance-invalidité, les assurés peuvent, quel que soit leur âge, obtenir la liquidation de leur pen-

sion avec une majoration de l'État, proportionnelle aux années de versement, pourvu que l'incapacité de travail soit totale et permanente.

Pour l'assurance-vieillesse, l'âge de la retraite est de 60 ans, avec faculté d'anticipation à 55 ans ou d'ajournement jusqu'à 65 ans. La pension comprend, outre la rente provenant des versements capitalisés, une majoration de l'État. Le résultat de ces dispositions est d'assurer, au maximum, une retraite de 500 francs environ à un assuré de 65 ans qui verse depuis l'âge de 13 ans; 420 francs à celui qui a versé depuis 21 ans. La loi du 29 avril 1926 a, comme il fallait s'y attendre en face des nouvelles conditions économiques, majoré les retraites ouvrières.

Pour l'assurance-décès, l'État alloue à la veuve sans enfants de moins de 16 ans, trois mensualités de 50 francs, et aux enfants de moins de 16 ans quatre mensualités de 50 francs pour un enfant, cinq pour deux enfants et six pour trois ou plus.

On voit que l'objet essentiel de la loi est de procurer au salarié âgé ou invalide une pension incessible et insaisissable qui, pour un assuré âgé de plus de 70 ans, peut être ajoutée à la pension d'assistance de la loi du 14 juillet 1905. La loi enfin accorde un secours à la veuve et aux enfants.

Il faut noter ici que les versements du salarié peuvent être faits, sur sa demande, à capital réservé. En ce cas, à la liquidation, l'assuré touche une retraite plus faible, mais tous ses versements lui sont remboursés en bloc. C'est un petit capital dont il réglera l'emploi à son gré.

2. *Le mécanisme financier* de la loi a été bouleversé par la loi budgétaire de 1912. Elle a substitué en effet, en ce qui concerne la contribution de l'État, le régime de la répartition annuelle à celui de la capitalisation. Ainsi le présent est dégrevé, mais l'avenir est surchargé. Cent millions ont suffi en 1913; mais la charge croîtra d'année en année pendant quarante-cinq ans. Quant aux organismes entre lesquels les assurés ont option, ils sont au nombre de six : 1° la Caisse nationale de retraites pour la vieillesse; 2° les sociétés ou unions de sociétés de secours mutuels; 3° les caisses départementales ou régionales instituées par décret; 4° les caisses patronales et syndicales de retraites; 5° les caisses de syndicats de garantie liant solidairement les patrons adhérents; 6° les caisses de retraites des syndicats professionnels.

3. Il faut noter que la loi sur les retraites ouvrières et paysannes laisse en dehors de ses prescriptions : 1° tous les salarisé de l'État qui jouissent de pensions; 2° le personnel des grands réseaux de chemins de fer (cheminots); 3° les mineurs, exposés par leur travail à des risques particulièrement graves.

On devine bien que la guerre a jeté de grands troubles dans la loi des retraites ouvrières. Aussi bien le gouvernement a-t-il depuis élargi ses horizons et songe-t-il à un vaste projet d'assurances sociales englobant tous les risques : maladie, invalidité, maternité, charges de famille, vieillesse, décès, et peut-être même aussi chômage. Le projet de loi, d'abord voté rapidement en 1924 par la Chambre du Bloc national, est actuellement (fin juin 1927) discuté au Sénat. On trouvera au mot Sociales (Assurances) les principales et plus récentes dispositions de ce projet de loi que la classe ouvrière attend avec une légitime impatience.

Paul Six.

2. RETRAITES SPIRITUELLES. — 1. Il n'est pas besoin d'insister sur l'utilité de ces retraites, surtout des vraies retraites que sont les *retraites fermées*. Cf. A. Boissel, *Retraites fermées, pratique et théorie*. Aussi doit-on se réjouir de ce que, depuis quelques années, les retraites deviennent de plus en plus fréquentes, les retraites annuelles notamment. Elles sont en usage, non seulement dans le clergé, les séminaires, les maisons d'éducation chrétienne, les communautés religieuses, non seulement avant la première communion solennelle, les ordinations, la consécration religieuse, le choix d'un état de vie, mais encore et même parmi les gens du monde, les laïques d'élite qui éprouvent le besoin de se ressaisir et de se renouveler intérieurement, de reprendre et de perfectionner l'œuvre spirituelle de réformation et de progrès indispensable pour tous ceux qui peuvent et doivent être des entraîneurs au sein de leur profession. Voici, par exemple, que les retraites fermées pour enfants de chœur se multiplient à Paris et en province, y donnant les meilleurs résultats. Il reste encore beaucoup à faire, cependant, et les curés ou les directeurs d'œuvres seraient bien inspirés de profiter davantage de cet excellent moyen de sanctification et d'apostolat.

Sur l'organisation d'une retraite fermée, on lit dans le *Manuel pratique d'action religieuse* (Action populaire), 1913, p. 319, 320 :

Recrutement. — L'appel à la retraite fermée s'adressera aux hommes de tous âges et à quelque degré qu'ils soient de l'échelle sociale. Le directeur choisira une date en rapport avec la catégorie qu'il veut convoquer et ne placera pas une retraite de jeunes cultivateurs au fort des moissons, ni une retraite d'étudiants à la veille des examens, mais se rappellera que les premiers ont du loisir en hiver, les seconds aux vacances.

Les retraitants seront choisis dans n'importe quel milieu social, mais le directeur veillera à ce que personne ne se trouve gêné dans le futur groupe. Il n'est point requis que les retraitants soient au préalable des modèles. Mais ce qu'il faut autant que possible exiger de tous, c'est qu'ils soient intelligents et capables déjà de certains sacrifices, notamment d'accepter d'avance de rester les trois jours et d'apporter une vraie bonne volonté.

La meilleure combinaison pour ce recrutement qui exige tant de démarches personnelles ou épistolaires, paraît celle qui donne en Belgique de si bons résultats : c'est un membre du clergé séculier local qui, d'accord avec les directeurs des maisons de retraite, en assume la charge, et, tout en recourant aux indications ou à l'intervention de ses confrères, en centralise les résultats. Il compose ainsi une liste unique de ceux qu'il peut amener à la retraite.

Durée. — Elle ne peut durer moins de trois jours pleins; normalement, les retraitants arriveront la veille au soir du 1er jour pour souper et ne repartiront qu'après le dernier exercice du matin du 4e jour...

Local. — Il serait à souhaiter que les maisons entièrement appropriées et consacrées aux retraites fermées fussent plus nombreuses en France, et dans le Midi en particulier. Mais, faute de pouvoir s'y rendre, on peut choisir un local plus à proximité, à la condition d'être en état d'y assurer le recueillement, la solitude, les exercices religieux et aussi le ravitaillement suffisant à de bons appétits, et de l'aménager en conséquence.

On ne peut guère se passer d'une chapelle et d'un jardin ou d'un parc, à tout le moins d'une cour. Là où il n'est pas possible d'avoir une chambre pour chaque retraitant, on se contente d'un dortoir pour la nuit, et pour le jour d'une salle commune où du moins chacun devra avoir sa place fixe et distincte de manière à n'être pas dérangé par les autres. Tous les repas se prennent en commun et les lectures désignées sont faites à tour de rôle par des lecteurs bénévoles pris [s'il est possible] parmi les retraitants.

Un ordre du jour, soigneusement élaboré, sera adopté et suivi. Durant les temps libres, le directeur visitera chaque retraitant en particulier.

Les ordos diocésains indiquent ou pourraient indiquer les maisons de retraites du diocèse. On pourra, au demeurant, s'adresser au directeur diocésain des œuvres.

2. Les retraites ecclésiastiques durent, d'ordinaire, de quatre à cinq jours, et il est des ouvrages, Guibert, etc., conçus pour ce laps de temps, dont on peut s'aider avantageusement. Pour les prêtres qui feraient

une retraite de huit jours, entre plusieurs autres, la *Retraite spirituelle* qu'on trouve dans les *Œuvres de Bourdaloue*, Paris, 1877, t. III, p. 601-683, quoique faite plutôt pour des religieux, serait fort utile à tous. Pour chaque journée, il y a trois méditations et une considération.

Veille. — Méditation : grâce de la retraite, etc.

1er jour. — Méditations : fin de l'homme; fin du chrétien; fin du religieux. Considération : perfection de nos actions ordinaires.

2e jour. — Méditations : péché mortel; péché véniel; scandale. Considération : oraison mentale.

3e jour. — Méditations : tiédeur; abus des grâces; perte du temps. Considération : office divin.

4e jour. — Méditations : mort; jugement de Dieu; enfer. Considération : visites du Saint-Sacrement.

5e jour. — Méditations : retour à Dieu; règne de Jésus-Christ; humilité de Jésus-Christ dans l'Incarnation. Considération : exercice de la présence de Dieu.

6e jour. — Méditations : pauvreté de Jésus-Christ dans sa nativité; obéissance de Jésus-Christ dans la fuite en Égypte; vie cachée de Jésus-Christ. Considération : conversations avec le prochain.

7e jour. — Méditations : charité de Jésus-Christ dans sa vie agissante; douleurs intérieures de Jésus-Christ dans sa passion; douleurs extérieures de Jésus-Christ dans sa passion. Considération : lecture.

8e jour. — Méditations : vie nouvelle de Jésus-Christ dans sa résurrection; retour de Jésus-Christ au ciel dans son ascension; descente du Saint-Esprit ou amour de Dieu. Considération : usage et fréquentation des sacrements.

Comme on le voit, Bourdaloue s'inspire de l' « excellente méthode » de son père saint Ignace. J'ajoute qu'il est toujours l'auteur méthodique que l'on sait : texte, trois points, conclusion... La *Retraite spirituelle* mériterait d'être mieux connue.

J. Bricout.

RETTÉ Adolphe est né à Paris le 25 juillet 1863. Il prit une part active et remarquée au mouvement symboliste avec *Cloches dans la nuit* (1889), *L'Archipel en fleurs* (1895), *La forêt bruissante* (1896), etc. En même temps il faisait de la critique et de la sociologie « violemment humanitaires » à *La Plume* et en divers ouvrages : *Réflexions sur l'Anarchie* (1894), *Aspects* (1897), *Arabesques* (1899), *Le Symbolisme, anecdotes et souvenirs* (1903), etc. Tout d'un coup, en 1907, éclatait l'annonce de sa conversion; il la confirmait bientôt dans *Du diable à Dieu*. Il disait comment, mis un jour au pied du mur par de braves « types » socialistes qui lui posèrent sans malice la redoutable question de l'origine du monde et de l'homme, il sentit que la science irréligieuse et la philosophie rationaliste ne lui fournissaient que des réponses évasives ou contradictoires. Cette constatation le laissa pantois. D'autres qu'il fit par ailleurs augmentèrent son malaise. Il s'aperçut que les grands hommes de l'anticléricalisme, radicaux, socialistes ou anarchistes, ne sont pas ce que pense un vain peuple d'électeurs. Il réfléchit, étudia, souffrit, sentit même passer à de certaines heures comme un vent de folie sur sa tête et songea au suicide. Mais la grâce de Dieu l'emporta. Il s'en fut trouver le bon Coppée qui l'adressa à un prêtre de Saint-Sulpice. Il faut lire ce livre admirable et celui qui le complète, *La Maison en ordre* (1923). Parmi les récits de conversion, il n'en est pas de plus intéressants et fort peu d'aussi solidement construits. Je ne parle pas de la valeur littéraire qui est indiscutable. Depuis sa conversion, M. A. Retté a publié de beaux livres d'édification qui sont aussi des livres d'art exquis : *Le soleil intérieur* (1923), *Louise Ripas* (1923), *Les rubis du calice* (1924), *Dans la lumière d'Ars* (1925), etc., et des livres de critique : *Léon Bloy* (1923), *La Basse-cour d'Apollon* (1924), *Jusqu'à la fin du monde* (1926), livres de « bonne foy » s'il en fut, d'une savoureuse âpreté, qui contraste heureusement avec les écœurantes fadaises qu'échangent entre eux la plupart des jeunes et qu'ils prodiguent aux « chers Maîtres » plus ou moins célèbres, plus ou moins académiques; livres inspirés par le noble souci de la beauté littéraire et tout imprégnés de surnaturel. Ce sont là vraiment de beaux et bons ouvrages de critique catholique. Je ne dis pas qu'on n'y relève quelques défaillances de goût, quelques erreurs de détail, quelques sévérités outrées; mais qui est impeccable?

Léon Jules.

RÉUNION (Liberté de). — I. Réunions privées. II. Réunions publiques ordinaires. III. Réunions publiques du culte.

I. Réunions privées. — Les réunions privées sont absolument libres; elles ne sont soumises à aucune autorisation ni à aucune déclaration. Pour qu'une réunion soit considérée comme privée, la jurisprudence pose trois conditions : 1° elle doit avoir lieu sur invitations personnelles, orales ou écrites, mais une même carte peut servir pour plusieurs personnes, par exemple pour tous les membres d'une famille, et convoquer à une série de réunions; 2° un lien préexistant, de nature à empêcher que la réunion ne soit ouverte au public, doit exister entre les organisateurs et les assistants; 3° l'entrée du local où se tient la réunion ne doit être permise à d'autres personnes que celles qui sont invitées, et, pour cela, un contrôle sérieux doit être exercé à l'entrée.

II. Réunions publiques ordinaires. — D'après l'article 4 de la loi du 30 juin 1881, il faut entendre sous ce titre les réunions ouvertes au public qui ont pour but une conférence, une discussion publique ou la préparation d'une élection, mais il semble bien que cette énumération ne soit pas limitative et que l'on doive considérer comme réunions publiques régies par les lois du 30 juin 1881 et du 28 mars 1907 toutes celles pour lesquelles il n'y a pas de lois spéciales, telles que la loi du 7 juin 1848, relative aux attroupements, les lois sur l'enseignement, sur la police des spectacles, etc.

Les réunions publiques sont libres; elles *peuvent*, quel qu'en soit l'objet, être tenues sans déclaration préalable, depuis la loi du 28 mars 1907. La déclaration jadis prescrite par la loi de 1881 est donc facultative, mais elle présente encore un intérêt, celui marqué par l'art. 8, § 2 de cette dernière loi : « A défaut de désignation par les signataires de la déclaration, les membres du bureau seront élus par l'assemblée. » Il peut être utile, surtout s'il s'agit d'une réunion électorale, de se réserver en faisant la déclaration, le choix des membres du bureau. Sur les indications que doit fournir cette déclaration, voir les articles 2 et 4 de la loi de 1881.

Les réunions publiques ne peuvent être tenues sur la voie publique; elles ne peuvent se prolonger au delà de onze heures du soir; cependant, dans les localités où la fermeture des établissements publics a lieu plus tard, elles peuvent se prolonger jusqu'à l'heure fixée pour la fermeture de ces établissements.

Chaque réunion doit avoir un bureau composé de trois personnes au moins. Le bureau est chargé de maintenir l'ordre, d'empêcher toute infraction aux lois, de conserver à la réunion le caractère donné par la déclaration, si cette formalité a été remplie; d'interdire tout discours contraire à l'ordre public et aux bonnes mœurs, ou contenant une provocation à un acte qualifié crime ou délit. Les membres du bureau sont responsables des infractions à ces prescriptions,

comme à celles relatives aux lieux et aux heures auxquels les réunions publiques peuvent être tenues. Voir circ. minist. du 24 avril 1907.

Un fonctionnaire de l'ordre administratif ou judiciaire peut être délégué : à Paris, par le préfet de police, et dans les départements, par le préfet, le sous-préfet où le maire, pour assister à toute réunion publique. Il choisit sa place.

De la discussion de la loi et du rapport de M. Labiche au Sénat, il résulte que le fonctionnaire délégué ne doit pas être un agent subalterne, comme un garde-champêtre ou un agent de police, mais qu'il doit être d'une situation plus élevée, comme celle de commissaire de police; que le délégué peut ne pas être revêtu de ses insignes, que la réunion peut commencer avant son arrivée, que le délégué doit veiller au maintien de l'ordre et constater les infractions qui pourraient se produire, sans s'immiscer dans la discussion.

S'il se produit des collisions ou des voies de fait, le délégué doit dissoudre la réunion; il en est de même s'il en est requis par le bureau.

L'article 9, § 3, de la loi de 1881 déclare qu'il « n'est rien innové aux dispositions de l'article 3 de la loi des 16-24 août 1790, de l'article 9 de la loi des 19-22 juillet 1791, et des articles 9 et 15 de la loi du 18 juillet 1837. » Mais ces textes ont été abrogés et confirmés par les articles 91, 97 et 98 de la loi du 5 avril 1884. Il ressort de l'art. 97 que le maire a le droit de prendre toutes mesures légales pour assurer l'ordre dans les réunions publiques; il pourrait même faire disperser par la force une réunion dont les assistants, après dissolution, demeureraient réunis et causeraient du désordre.

L'article 99 de la loi de 1884, modifié par l'art. 48 du décret du 5 novembre 1926, donne aux préfets et, dans certains cas, aux sous-préfets, le droit de substituer leur action à celle des maires, dans l'hypothèse où ceux-ci négligent de prendre les mesures nécessaires au maintien de la tranquillité publique; il pourrait être fait usage de ce droit en matière de réunions publiques.

L'art. 10 de la loi de 1881 punit les infractions relatives à l'exercice du droit de réunion des peines de simple police, sans préjudice des poursuites pour crimes et délits qui pourraient être commis dans les réunions.

L'art. 463 du code pénal, sur les circonstances atténuantes, est applicable aux infractions prévues par la loi de 1881. L'action publique et l'action privée se prescrivent par six mois.

III. Réunions publiques du culte. — L'exercice du culte, à l'heure actuelle, est placé sous le régime des réunions publiques non déclarées. Il résulte des termes mêmes de l'art. 4 de la loi du 2 janvier 1907 que la loi de 1881 est applicable, en cette matière, toutes les fois que ses dispositions ne sont pas contredites par les textes ou par l'esprit des lois de séparation. C'est pourquoi nous n'indiquons ici que les particularités des réunions cultuelles :

1° Si l'on s'en tenait à l'art. 6 de la loi de 1881, les réunions du culte ne pourraient avoir lieu, en principe, que jusqu'à 11 heures du soir; mais le rapporteur de la loi du 9 décembre 1905 à la Chambre des députés et le président du Conseil ont déclaré que l'article 1er de la loi de 1905, garantissant le libre exercice du culte, suffisait à assurer la légalité d'offices tels que ceux de Noël ou du 1er janvier, qui se prolongent au delà de minuit. Une circulaire ministérielle du 1er décembre 1906 s'est conformée à cette interprétation.

2° A la liberté complète qu'ont les curés de fixer les heures des exercices du culte, l'art. 30 de la lo du 9 décembre 1905 apporte une restriction : « Conformément aux dispositions de l'art. 2 de la loi du 28 mars 1882, l'enseignement religieux ne peut être donné aux enfants, âgés de six à treize ans, inscrits dans les écoles publiques, qu'en dehors des heures de classes. Il sera fait application aux ministres des cultes, qui enfreindraient ces prescriptions, de l'art. 14 de la loi précitée. » Voir ci-dessus le mot Catéchismes, t. I, col. 1147.

3° La police du culte appartient au maire, mais, l'art. 25 de la loi de 1905 ayant dispensé les réunions cultuelles de la constitution d'un bureau, elle appartient aussi au curé. Au maire appartient la surveillance dans l'intérêt de l'ordre public; au curé, le droit de police sacerdotale, qui lui permet de prendre toutes les mesures nécessaires pour assurer dans l'église le libre exercice du culte. Voir ci-dessus le mot Culte (Cérémonies du), t. II, col. 624.

H. de Nucé de Lamothe, *La liberté de réunion en France*, Toulouse, 1911; Lucien Crouzil, *Le prêtre et les libertés politiques*, Paris, 1911; Gaston Arexy, *La liberté d'association, la liberté de réunion...* Constantine, 1922.

Lucien Crouzil.

REUSS Édouard est un exégète protestant. Il naquit à Strasbourg le 18 juillet 1804 et mourut dans cette ville le 19 avril 1891. Toute la carrière de professeur de Reuss s'est déroulée dans la ville de Strasbourg : il y devint répétiteur au séminaire protestant en 1828, professeur extraordinaire en 1834, professeur ordinaire en 1836. Dès 1838, il occupa une chaire à la Faculté protestante, en même temps qu'il continuait ses cours au séminaire. Lorsque le gouvernement allemand réorganisa l'Université après l'annexion de 1871, il offrit à Reuss la chaire d'exégèse biblique pour l'Ancien Testament : Reuss l'accepta et l'occupa jusqu'en 1888.

Reuss avait fait ses études de théologie en Allemagne. Il n'eut jamais de sympathie bien prononcée pour la théologie. En revanche l'Écriture sainte l'attira toujours. Disciple de Gesenius à Halle, puis de Sylvestre de Sacy à Paris, il avait une connaissance approfondie des langues orientales : il la mit à profit en donnant une traduction française de toute la Bible. Cette traduction *La Bible* parut en seize volumes de 1874 à 1881. C'est son ouvrage principal.

La caractéristique du travail de Reuss consiste dans le commentaire psychologique qu'il offre de chaque livre de la Bible. Son objectif constant dans les longues introductions qui ouvrent chaque volume est de saisir les idées particulières aux auteurs sacrés qu'il traduit. Un catholique ne peut être satisfait par les conceptions de Reuss sur la composition littéraire de certains livres de la Bible, ni par les appréciations qu'il porte sur certains faits historiques. Mais il est juste de remarquer que, dans l'ensemble des exégètes protestants, le professeur de Strasbourg est resté un modéré.

Reuss a également travaillé, depuis 1863, à une édition des œuvres complètes de Calvin, en collaboration avec Baum et Cunitz : cette édition comprend cinquante-neuf volumes dont les treize derniers ont paru après la mort de Reuss (1891) et porte le titre de *Johannis Calvini opera quæ supersunt omnia*.

P. Synave.

1. RÉVÉLATION, intervention de Dieu à l'origine de la foi et de la vie religieuses. — I. Le problème de la religion naturelle. II. Notion de la révélation. III. Possibilité. IV. Modalités. V. Rôle providentiel. VI. Conséquences dans l'ordre moral.

I. Le problème de la religion naturelle. — Suivant son origine et son contenu, la religion peut se présenter sous deux formes. Elle est dite naturelle, quand elle est fondée sur la seule nature de Dieu et de l'homme tels que notre esprit les peut connaître.

Dans ce cas, elle est ou serait de caractère purement philosophique. Au contraire, la religion est dite positive ou révélée quand elle suppose une manifestation spéciale de Dieu et, par conséquent, une addition à ce que nous pouvons concevoir par nous-mêmes de nos rapports avec lui.

Deux erreurs inverses se sont manifestées au sujet de la religion naturelle. Le rationalisme a voulu s'en contenter et l'opposer à toutes les religions positives. Cet état d'esprit, né avec le déisme anglais, s'est affirmé en France, au XVIII[e] siècle, avec Rousseau, *Profession de foi du vicaire savoyard*, en Allemagne avec le mouvement de l'*Aufklärung*. Il survivait encore au XIX[e] siècle, où le système a reçu de Jules Simon sa forme classique. Par opposition, la religion naturelle a été déclarée absolument impossible : ce postulat des écoles traditionaliste et fidéiste se retrouve parfois jusque chez F. Brunetière.

L'Église tient une voie moyenne entre ces deux extrêmes. A l'encontre de ses détracteurs, elle revendique pour la raison la possibilité d'arriver à une connaissance certaine de Dieu, voir const. *Dei Filius*, c. II, Denzinger-Bannwart, n. 1785, 1806, et, par là, elle affirme le principe générateur de la religion naturelle. Cette doctrine répond à l'enseignement de saint Paul, qui tient les païens pour « inexcusables » de n'avoir pas mis à profit la notion de Dieu que leur fournissait le spectacle du monde, Rom., I, 19-21, sans faire en cela intervenir aucune révélation. La tradition catholique n'a jamais hésité ni varié sur ce point.

En effet, la philosophie suffit à établir les vérités capitales du spiritualisme et du théisme. De là un minimum de religion élémentaire découle par voie de conséquence. Voir RELIGION. La raison est, d'ailleurs, aidée dans cette recherche par les élans instinctifs du cœur. Il ne s'agit pas de savoir si cette élaboration est à la portée de tout le monde : il suffit qu'elle n'offre, en soi, aucune impossibilité. En fait, les religions étrangères au courant judéo-chrétiens contiennent des éléments de vérité, que tout invite à considérer comme d'origine naturelle.

D'autre part, il faut reconnaître qu'une religion de ce genre serait par elle-même bien insuffisante. C'est ce qu'on peut présumer *a priori* par le fait que, dans l'économie actuelle de la Providence, la révélation, sous sa triple forme : primitive, mosaïque, chrétienne, forme le régime religieux de toute l'humanité. En effet, la connaissance théorique de Dieu a ses difficultés, qui ont arrêté les meilleurs esprits, et les conclusions qui dérivent de sa nature ne sont pas également obvies. Tous les théoriciens de la religion naturelle n'ont-ils pas rejeté le devoir de la prière? Il n'est pas douteux non plus que la démonstration philosophique de Dieu ne laisse subsister bien des lacunes sur la manière de le servir, par exemple, au sujet du péché et de sa réparation.

Au point de vue pratique, on ne peut contester que la raison seule ne soit un bien faible moteur de vie religieuse. Le Dieu de la philosophie est trop abstrait pour émouvoir le cœur, ses volontés trop imprécises pour diriger efficacement l'action. Sans compter que les perceptions de la conscience restent forcément individuelles : à ses autres défauts la religion naturelle ajoute celui de rendre difficile l'organisation d'un culte public.

Ces présomptions rationnelles sont confirmées par les faits. Toutes les religions connues se donnent une origine révélée et n'eurent de prise sur l'humanité qu'à cette condition. Les primitifs rattachent à la volonté des esprits leurs traditions religieuses et jusqu'aux manifestations du culte local. Zoroastre et Mahomet se donnent pour des envoyés divins : en conséquence, l'Avesta et le Coran sont des livres sacrés, ainsi que, dans l'Inde, les Védas.

Sans doute Confucius et le Bouddha semblent tout d'abord faire exception. Aussi leur enseignement sous sa forme originelle n'a-t-il pas dépassé le cercle restreint des écoles : leur sagesse n'est devenue une religion populaire que lorsqu'elle a passé pour être la parole de Dieu. Quant aux modernes essais de religion naturelle, ils n'ont jamais été que des systèmes de cabinet, obtenus par démarcation du christianisme et d'efficacité nulle.

En droit et en fait, l'âme humaine demande un Dieu vivant et qui se révèle lui-même à nous.

II. NOTION DE LA RÉVÉLATION. — Parce qu'il n'en est pas de plus essentiel à la langue religieuse, le concept de révélation est partout retenu, mais souvent au prix des plus graves confusions. Il importe avant tout de le bien définir au sens que lui donne l'Église.

Du latin *re-velare*, ce terme est synonyme de « découvrir », métaphore de l'ordre sensible pour exprimer l'opération intellectuelle qui amène au grand jour un fait caché, en dissipant les ténèbres dont il était recouvert comme d'un voile. Ce terme s'emploie couramment dans le langage profane et désigne de préférence les « découvertes » particulièrement sensationnelles. Mais il est consacré comme une sorte de nom propre pour traduire l'idée de manifestation divine. Il a pour équivalents dans la Bible grecque les deux mots : ἀποκάλυψις, qui, comme le mot « révélation » lui-même, désigne plutôt la cause, et φανέρωσις, auquel correspond l'allemand *Offenbarung*, qui met davantage l'accent sur l'effet obtenu. Dans les deux cas, il s'applique à Dieu, pour signifier l'acte par lequel il dévoile aux hommes quelques-uns de ses secrets.

L'idée et le mot de révélation, englobés dans la crise moderne de la pensée religieuse, ont été tour à tour associés aux métaphysiques les plus diverses : au positivisme, qui ramène toutes les croyances à un produit naturel de la conscience humaine; au panthéisme, qui confond l'action divine avec les efforts de notre intelligence ou les élans obscurs de notre sensibilité; au subjectivisme, qui n'admet, en matière religieuse, que des expériences individuelles. En regard de ces transpositions ou de ces équivoques également suspectes l'Église maintient à la révélation son sens traditionnel.

Tout le système chrétien étant à base de théisme, la révélation signifie la manifestation à l'homme d'un Dieu vraiment distinct de lui. Cette manifestation se produit d'abord par le spectacle de la créature et les lois de notre intelligence : dans ce sens large et impropre, la théologie parle parfois de « révélation naturelle ». Mais, en dehors de ce cycle normal, il y a place pour des actes spéciaux de Dieu à notre endroit, pour une Providence exceptionnelle qui précéderait nos efforts rationnels ou en porterait le résultat bien au delà de nos moyens. A cette économie surnaturelle convient proprement et exclusivement le nom de révélation.

Il ne s'agit donc pas de s'arrêter uniquement à des théophanies comme celles que rapporte la Bible ou que peut créer notre imagination : ces phénomènes sensibles, aux modalités d'ailleurs nombreuses et variables, n'ont qu'un rôle secondaire comme expression ou instrument de l'action divine qui s'exerce sur l'intime des âmes. La meilleure analogie pour se représenter la révélation est celle de l'enseignement, pris au sens intégral d'éducation spirituelle. De même que le maître agit sur son disciple pour lui communiquer un peu de son savoir, ainsi Dieu sur l'homme pour l'élever à une plus haute connaissance de sa nature infinie ou de ses desseins éternels.

Ce qu'il y a donc de spécifique dans la révélation, ce n'est pas précisément l'initiative divine, puisqu'on la retrouve partout. Il ne faut pas davantage le chercher dans la nature de l'objet, qui ne dépasse pas nécessairement l'ordre naturel. L'essentiel est dans le mode surhumain de son origine. Au total, la révélation suppose, de la part de Dieu, une intervention spéciale et gratuite dans l'ordre de notre vie religieuse et se traduit, du côté de l'homme, par un accroissement de vérités qui n'est pas dû à ses propres ressources.

Élément distinctif de la révélation, ce caractère surnaturel est ce qui en fait tout à la fois le prix et la difficulté.

III. Possibilité de la révélation. — Ainsi comprise, la révélation a été déclarée impossible *a priori* par tous les doctrinaires du rationalisme. Voir ce mot.

L'ancien naturalisme alléguait les attributs de Dieu et la dignité de l'homme. Dieu ne saurait sans déchoir assumer le rôle de pédagogue; l'acte révélateur comporterait, au surplus, une modification de ses plans incompatible avec son immutabilité ou l'aveu d'une imperfection dans son œuvre qui serait contraire à sa parfaite sagesse. L'homme, de son côté, est fait pour se suffire : il ne lui convient pas de recevoir la vérité par voie de révélation quand il a sa raison pour la trouver.

Plus subtilement aujourd'hui on oppose que le concept d'enseignement divin ne saurait être qu'un anthropomorphisme. L'autonomie de l'intelligence humaine exclut d'ailleurs l'idée d'un enseignement reçu du dehors. Enfin la conception scientifique du monde exige un enchaînement rigoureux d'antécédents et de conséquents. Pour tous ces motifs, la révélation serait une de ces images surannées qui ne tiennent plus devant la critique.

A l'encontre de ces préjugés, le concile du Vatican, non content d'affirmer le fait de la révélation, const. *Dei Filius*, c. II, Denzinger-Bannwart, n. 1785, en revendique expressément la possibilité, voire même la convenance, *ibid.*, can. 2, n. 1807. Doctrine qu'il rattache au dogme fondamental de notre état surnaturel. *Ibid.*, can. 3, n. 1808. En vertu des mêmes principes, le décret *Lamentabili*, n. 20, *ibid.*, n. 2020, condamne le modernisme qui déclare la révélation inconcevable autrement qu'à titre de phénomène subjectif.

N'y a-t-il pas une première indication en faveur de cette doctrine catholique dans le fait que toutes les religions se donnent comme révélées? En effet, l'analyse de ses éléments constitutifs montre que la révélation ne comporte rien que de rationnel. La raison elle-même nous fait entrevoir en Dieu des mystères qui la dépassent : de ce chef, un vaste champ est ouvert à des communications ultérieures. Ces vérités transcendantes, comment Dieu ne pourrait-il pas nous les manifester? La raison et la conscience, qui sont le mode normal de son action, ne sauraient épuiser les ressources de son être infini. Et si l'homme reçoit de ses semblables, pourquoi ne recevrait-il pas également de Dieu? La vérité est son objet connaturel, quelle qu'en soit la source.

Physiquement possible, la révélation l'est aussi moralement. Ce n'est pas sacrifier la raison, mais en reconnaître les limites, d'admettre que notre théodicée naturelle a toujours besoin d'être confirmée et peut avantageusement être agrandie. Il n'est donc pas nécessaire de supposer une lacune ou une erreur dans le plan divin primitif : la révélation peut se concevoir comme le point de départ d'un plan supérieur.

Non seulement la révélation ne présente rien d'impossible, mais elle apparaît comme souverainement convenable. Le fait que Dieu se rapproche de l'homme au lieu de l'abandonner à ses propres tâtonnements et qu'il veuille l'élever à une sphère plus parfaite de vie religieuse, est la manifestation éminente de sa sagesse et de sa bonté. De son côté, l'âme religieuse y trouve une réponse à ses vagues aspirations vers l'infini, un secours précieux à ses trop réelles détresses. Rien n'est donc plus conforme à notre notion des attributs divins qu'à l'expérience de nos propres besoins.

Il reste ensuite au croyant l'obligation d'éviter ici tout anthropomorphisme : ce qui n'est pas trop malaisé moyennant les principes d'une saine théologie. Quelle que soit la transcendance de Dieu, la révélation ne lui répugne pas plus que les autres formes de sa Providence. Son immutabilité est hors de cause, parce que l'acte révélateur n'est que l'accomplissement prévu d'un décret éternel. La révélation serait un défi à la sagesse divine si elle supposait l'impuissance de l'humanité dans son domaine propre : elle la fait, au contraire, mieux ressortir dès là qu'elle est un complément de la raison.

Cette action de Dieu ne saurait évidemment être mécanique, mais doit s'adapter à la constitution de l'esprit humain sur lequel elle s'exerce. Bien loin d'ailleurs que celui-ci puisse être dit proprement autonome, il est, au contraire, soumis à son objet. Tout ce qu'on peut exiger, c'est que cet objet se présente conformément aux lois de notre activité mentale. Le détail est affaire de psychologie, suivant les formes concrètes de la révélation dans chaque cas particulier. Mais on peut être sûr d'avance, non seulement que la Cause première a le moyen de ne pas violer ici le mécanisme de la cause seconde par elle créée, mais d'en faire servir toutes les puissances à ses propres fins.

Quant à la conception scientifique du monde, il ne faut pas la confondre avec le déterminisme. La part avérée du libre arbitre humain dans le déroulement de l'histoire est une porte ouverte à l'intervention de Dieu. Ce qu'il faut, c'est exclure toute idée de caprice ou de désordre. Or la révélation consacre, loin de les détruire, les grands principes de causalité et de finalité, puisque notre esprit lui reconnaît une raison suffisante dans la puissance et la sagesse de Dieu son auteur.

Ainsi, pour être rationnellement concevable, la révélation ne demande pas autre chose que les données du théisme et du spiritualisme philosophiques. Mais elle en découle avec une telle évidence qu'on ne peut guère éviter de compromettre la notion du Dieu personnel en lui opposant une fin de non-recevoir.

IV. Modalités de la révélation. — Aux problèmes posés par le concept essentiel de révélation en soi s'ajoutent ceux qui tiennent aux diverses modalités de sa réalisation.

On peut concevoir deux types de révélation : un type social, où, par l'intermédiaire de quelques privilégiés, la parole de Dieu viserait avant tout l'ensemble des hommes; un type individuel, où elle s'adresserait immédiatement à chacun. Dans le premier cas, la révélation est nécessairement intellectuelle et dogmatique, c'est-à-dire qu'elle comporte un ensemble de concepts transmis du dehors et reçus d'autorité, tandis que, dans le second cas, elle est forcément appelée à devenir un phénomène d'ordre affectif et variable avec les impressions de celui qui le ressent.

Le christianisme traditionnel, avec son élite de prophètes dont l'enseignement s'impose au reste des hommes sous la forme d'un intangible *Credo*, est la réalisation la plus logique d'une révélation à fins sociales. C'est à quoi l'ancien rationalisme opposait les droits de l'individu. « Que d'hommes, s'écrie le

Vicaire savoyard, entre Dieu et moi!... J'aimerais mieux avoir entendu Dieu lui-même. » D'autant qu'avec tous ces intermédiaires il deviendra fatalement impossible de discerner la voix divine.

Aujourd'hui c'est plutôt au nom de la psychologie qu'on réclame une révélation personnelle : tout ce qui vient du dehors, en matière religieuse, ne saurait être que formules vaines et, par conséquent, poids mort pour les âmes. Et pour que la parole divine puisse remplir son office pédagogique, on la situe dans la sphère vivante et mobile du sentiment, dont plus tard la raison interpréterait les ineffables intuitions en concepts relatifs comme elle-même. Le subjectivisme agnostique, fruit suprême de l'individualisme religieux, se présente comme l'antithèse la plus complète du dogmatisme intellectualiste auquel l'Église garde sa fidélité.

Sans entrer ici dans les problèmes propres au christianisme, il est nécessaire et suffisant de justifier le concept général de révélation qui en forme la base.

Le moins qu'on doive dire, c'est qu'un système de révélation immédiate ne présente, au regard de ses conditions théoriques, aucune impossibilité. Dieu peut aussi aisément agir sur chacun des hommes ou les atteindre par les médiateurs de son choix. La psychologie humaine admet la connaissance par voie d'enseignement aussi bien que par voie d'intuition. Quant à la vérité elle-même, quel que soit le mode de sa transmission, elle est toujours le bien de l'intelligence, pourvu qu'elle lui apparaisse dans la lumière voulue.

Il est également possible, dans cette voie, de satisfaire aux conditions pratiques dont la révélation ne saurait s'exempter. La parole divine doit, à n'en pas douter, être accessible à tous les hommes : on peut concevoir qu'elle le devienne ici, à défaut de la conscience, par un ensemble de signes extérieurs qui la fassent connaître à la raison. Il n'est, d'ailleurs, pas nécessaire que la révélation ait toujours sa source dans l'homme pour lui profiter : il suffit qu'elle soit assimilée par son esprit et son cœur, comme c'est le cas pour tant d'autres convictions transmises par l'enseignement.

On peut aller même plus loin et dire qu'une révélation de mode social est la plus conforme à la nature de Dieu et de l'homme. Du côté de Dieu, elle fait ressortir la simplicité de ses plans en les ramenant à un acte unique, au lieu de les morceler en une poussière d'interventions individuelles. Elle implique l'utilisation des causes secondes, savoir ici l'influence des élites socialisée ensuite par l'enseignement, qui est essentielle à notre concept de la Providence. Du côté de l'homme, elle correspond au mouvement instinctif qui le porte vers ses semblables; elle est une garantie de sûreté et de stabilité contre les caprices de l'individualisme.

Pour remplir cette fin, la révélation doit prendre un caractère intellectuel : seules des idées sont transmissibles, au lieu que le sentiment est incommunicable. Or, entre Dieu et l'homme, un rapport de ce genre n'a rien que de possible. Car Dieu est la vérité suprême et notre raison est capable de l'atteindre par voie d'analogie. De plus, à moins de nier qu'il soit distinct du monde, il faut admettre que Dieu peut se manifester à nous autrement que par l'ordre naturel, et que l'homme peut recevoir de lui des connaissances non moins que des émotions. Rien ne convient mieux à notre nature, qui non seulement est désireuse de vérité mais en a besoin pour asseoir solidement les bases de notre action personnelle et fonder la vie sociale.

Mais la vérité n'est telle que si elle se présente sous la forme d'un absolu. A cette condition seulement, elle répond à notre désir de certitude et aux nécessités de la propagande, qui n'est jamais efficace qu'autour de positions catégoriques. C'est pourquoi une révélation de contenu doctrinal doit normalement s'achever en dogmatisme : la parole de Dieu ne saurait être une opinion qui se discute, mais une assertion qui s'impose. Pour qu'il en soit ainsi auprès de tous les hommes, il suffit d'admettre qu'elle s'accompagne d'une autorité assez claire pour la faire connaître, assez ferme pour la garder. L'idée d'une révélation médiate se complète ainsi par celle d'un magistère humain préposé à sa conservation.

Établie tout entière sur ces bases, l'économie du christianisme coïncide par là-même avec les lois fondamentales de l'ordre rationnel.

V. Role providentiel de la révélation. — Du moment que la révélation est conçue comme un don divin surajouté à nos puissances naturelles, on ne peut échapper à l'obligation d'en préciser le rôle par rapport à celle-ci. La théologie éclaire ce problème à la lumière des principes, voir Surnaturel : l'apologétique peut et doit le résoudre sur le terrain positif des faits.

En affirmant contre ses négateurs la valeur radicale de la raison, voir Fidéisme, t. III, col. 249-251, l'Église écarte comme excessif le traditionalisme, qui croyait pouvoir poser en thèse l'absolue nécessité de la révélation dans l'ordre naturel. Mais le rationalisme n'est pas fondé pour autant à prétendre se passer du secours divin. Car il appert que la raison se montre pratiquement au-dessous de sa tâche, de telle sorte que c'est à la révélation seule, même pour les vérités qui relèvent de nos moyens naturels, que l'humanité doit d'en avoir la connaissance voulue pour satisfaire à nos besoins. Const. *Dei Filius*, c. II, Denzinger-Bannwart, n. 1786.

On peut, en effet, partir de ce principe qu'il ne saurait y avoir de vie morale logique et solide que sur la base d'une doctrine. Autrefois chacun y faisait entrer, à titre indispensable, les principes de la religion naturelle. En éliminant la notion de Dieu, le rationalisme moderne doit établir d'une manière d'autant plus ferme la loi rationnelle du devoir avec ses applications à la vie tant individuelle que sociale.

De toutes façons, il s'agit d'un minimum de vérités et le problème se pose d'en obtenir la possession complète sans erreurs ni lacunes : faute de quoi, l'édifice moral manquerait de fondement. Il ne suffirait d'ailleurs pas de penser à une élite : il faut que ces vérités soient à la portée de tous, puisque tous ont à s'en servir. Enfin, à la différence des matières spéculatives qui n'intéressent que la pure curiosité, cette connaissance doit être facile et sûre, pour que chacun puisse y trouver le viatique nécessaire à son effort.

Pour résoudre le problème ainsi posé par les nécessités impérieuses de la vie, le déficit de la raison individuelle est manifeste. Dans ces conditions, il est aisé de prévoir, avec saint Thomas, *Sum. theol.*, p. I^{a}, q. 1, a. 1, que « la vérité n'arriverait qu'à un petit nombre, et après beaucoup de temps, et avec un mélange de nombreuses erreurs ». Il s'agit, en effet, de questions délicates, sur lesquelles la plupart des hommes n'ont ni le temps ni les moyens de se faire une conviction. Ceux-là même qui le pourraient ont besoin pour cela de longs travaux, au terme desquels l'expérience trop souvent faite de leur propre fragilité leur interdit d'espérer autre chose que des solutions précaires.

A défaut de la raison, vainement voudrait-on confier la direction de la vie aux spontanéités de la conscience morale ou du sentiment. Celui-ci est toujours subjectif de sa nature et mobile dans ses résul-

tats. Et celle-là, quel qu'en soit le rôle pratique, se révèle faible et sujette à l'illusion. La méthode, au surplus, impliquerait une abdication rationnelle qu'il est aussi impossible d'admettre que de réaliser.

Ces présomptions *a priori* sont largement vérifiées par l'histoire. Depuis l'avènement du christianisme, il n'est plus de philosophie qui ne soit inconsciemment tributaire de son influence. Avant, les religions païennes, avec leur polythéisme et leurs superstitions, sont d'une valeur très mêlée et ne doivent, au surplus, leur empire sur les âmes qu'à la révélation divine dont elles se prévalent. Les écoles philosophiques, où l'on peut voir le plus bel effort de la raison, n'ont abouti qu'à des vérités incomplètes déparées par un trop grand nombre d'erreurs graves. Au demeurant, leur action n'a jamais atteint la masse. Il n'est pas de moment ni de pays où la raison ait efficacement pourvu à l'éducation spirituelle de l'humanité.

Pour combler ce déficit individuel, on peut alléguer le progrès qui résulte de l'effort collectif et il y a là, sans nul doute, un facteur providentiel dont il ne faut pas méconnaître l'importance. Mais rien n'autorise à ériger en dogme la loi du progrès nécessaire et perpétuel. Car l'effort accumulé des générations humaines est une force qui travaille pour le mal autant que pour le bien. Tout dépend de la direction qui lui est imprimée, et qui voudrait garantir que la faiblesse humaine interdit les défaillances ou les régressions? Avec la sécurité, il manque à la tradition philosophique l'autorité qui s'impose : ses meilleurs résultats ne sauraient être indiscutables et l'individualisme retrouve toujours ses droits facilement funestes pour la contrôler. Comment se dissimuler, au surplus, ce qui manque à son appel de chaleur et de vie pour mouvoir les volontés à l'action?

De fait, aucun progrès durable de l'ordre moral et religieux n'est entré dans le monde que par le christianisme. Encore aujourd'hui les conquêtes dont se prévaut la « conscience moderne » ne sont que des laïcisations de l'Évangile et, dans la mesure où elle se dérobe à cette influence divine, notre civilisation retrouve les pires errements de pensée et de conduite qui furent la honte du paganisme.

Ainsi, même dans l'ordre de la vérité naturelle, la révélation se présente comme un immense bienfait. Étant données l'importance et la difficulté du problème, on peut même aller jusqu'à la dire moralement nécessaire à l'humanité. Ce qui ne signifie pas qu'elle ne soit un don gratuit de Dieu, mais que l'homme en a un besoin tel qu'il doit accepter cette grâce avec reconnaissance et peut augurer qu'elle ne lui manquera pas.

VI. Conséquences de la révélation dans l'ordre moral. — « Étant donné que l'homme dépend tout entier de Dieu comme de son créateur et seigneur et que la raison créée est de tous points soumise à la Vérité incréée, nous sommes tenus d'accorder à Dieu révélateur le plein hommage de notre intelligence et de notre volonté. » Const. *Dei Filius*, c. III, Denzinger-Bannwart, n. 1789.

A cet enseignement de l'Église, qui énonce la conséquence de la révélation dans l'ordre de nos obligations morales, ne s'oppose pas seulement cette indifférence de fait qui est la tendance du grand nombre. L'ancien rationalisme, éminemment représenté par le « Vicaire savoyard », a prétendu ériger cette attitude en système, sous prétexte que l'homme pourrait et devrait ne chercher qu'en lui-même sa règle de conduite. Du reste, la multiplicité des religions positives interdirait l'espoir de jamais discerner la vraie et autoriserait chacun à suivre simplement la tradition de son pays. Sous peine de nier la bonté divine, comment l'erreur, s'il y en avait une, ne serait-elle pas excusée par la bonne foi? Pour de semblables raisons, cet indifférentisme est aujourd'hui étendu jusqu'à la religion naturelle elle-même, qui ne serait plus qu'une sorte de luxe individuel et facultatif de la moralité.

Deux séries convergentes de considérations interdisent cette abstention systématique à l'égard du problème religieux. Au dehors, l'universalité du fait religieux n'est-elle pas une invitation à s'enquérir de sa valeur? D'autant que toutes les religions ont ceci de commun qu'elles se donnent comme « l'unique nécessaire » : la prudence impose le devoir de ne pas rejeter cette prétention sans examen.

Au dedans, la conscience ne donne-t-elle pas à chacun, sous une forme ou sous une autre, la notion spontanée de Dieu? Et Dieu peut-il ne pas être conçu comme le maître dont le service constitue notre premier devoir et notre suprême intérêt? Pour peu qu'on y réfléchisse, la raison ratifie toutes ces intuitions du sens religieux. Comment donc ne serait-ce pas une faute que de prétendre se dérober au devoir de la recherche ou en récuser d'avance la conclusion?

Il est vrai que les solutions données au problème religieux sont diverses. Mais on peut en dire autant de la morale elle-même et rien n'infirme, pas plus dans un cas que dans l'autre, l'espoir d'atteindre la vérité. La conscience et la raison en fournissent d'ailleurs le moyen facile à quiconque les veut mettre en œuvre. Il n'y a pas moyen d'éviter que le devoir religieux soit lié au devoir et soumis aux mêmes conditions.

On ne peut pas davantage rester neutre entre les religions. Du simple point de vue rationnel, les contradictions qu'elles présentent empêchent de les considérer toutes comme également bonnes ou vraies : d'où le devoir de chercher la meilleure et, une fois connue, de l'embrasser. Même s'il devait être vrai que chacune n'ait qu'une valeur relative, ce jugement ne pourrait être licitement porté qu'en connaissance de cause, c'est-à-dire après une étude proportionnée à l'importance de la question.

A plus forte raison en est-il ainsi dès là qu'on envisage l'éventualité d'une révélation. Rien ne peut faire que, dans ce cas, la religion révélée par Dieu ne soit la seule bonne et vraie, donc souverainement obligatoire. S'en désintéresser systématiquement ne pourrait procéder que d'une coupable insouciance, refuser *a priori* de s'y soumettre serait un criminel orgueil.

En fait, le problème est de ceux qu'on ne saurait éluder. Car le christianisme s'étale à tous les yeux, avec sa supériorité manifeste sur les autres religions, avec sa prétention notoire à détenir le dépôt de la vérité divine, avec son intransigeance qui sonne comme un défi. Personne n'a plus aujourd'hui l'excuse de ne pas entendre cette voix ou le droit d'y rester sourd. Ici encore, la conscience de ce que nous devons à Dieu et le souci de notre propre salut s'accordent à prescrire le devoir de la recherche, avec la disposition qui animait Newman de « ne pas pécher contre la lumière ».

Toutes les objections tombent devant la clarté de ces principes. Il n'y a pas à se réclamer de l'autonomie humaine, quand la raison et la conscience s'accordent à nous dicter le devoir de la soumission à Dieu. Est-il besoin de dire, au surplus, que les volontés de celui-ci ne peuvent qu'être conformes au meilleur de notre nature? La diversité des religions est certainement une difficulté, mais qui ne saurait être insoluble en principe et qui est pratiquement bien réduite par la transcendance évidente du christianisme. Quant à la bonne foi, elle ne peut excuser que l'erreur involontaire : il ne saurait y avoir de respon-

sabilité que pour ceux qui, par négligence ou mauvais vouloir, se seraient soustraits à l'appel divin; mais elle est entière pour ceux-là.

Il n'est d'ailleurs pas inutile de rappeler que l'enquête religieuse est de celles qui demandent le concours de « l'âme tout entière », c'est-à-dire de l'intelligence qui cherche la vérité avec toute l'application et la méthode dont elle est capable, mais aussi de la volonté qui l'aime et en accepte d'avance les obligations. Cela étant, comment ne pas espérer de Dieu qu'il ne refusera pas sa lumière à ceux qui le cherchent de tout leur cœur? Mais comment ne serait-il pas criminel et insensé de rester indifférents devant ces problèmes où, suivant le mot de Pascal, *Pensées*, petite édition Brunschwicg, n. 194, p. 416, « il s'agit de nous-mêmes et de notre tout » ?

J. Bainvel, *De vera religione et apologetica*, Paris, 1914; R. Garrigou-Lagrange, *De revelatione*, 2e édit., Rome et Paris, 1921; J.-M.-L. Monsabré, *Introduction au dogme catholique*, t. I; L.-L. Gondal, *Mystère et révélation*, Paris, 1905; W. Hurrell Mallock, *La vie vaut-elle la peine de vivre?* trad. J. Forbes, Paris, 1882; G. Fonsegrive, *Le catholicisme et la vie de l'esprit*, Paris, 1899.

J. Rivière.

2. RÉVÉLATIONS PARTICULIÈRES.

— On distingue deux espèces de révélations. Les unes, dites *universelles* sont contenues dans l'Ancien et le Nouveau Testament ou dans le dépôt de la tradition apostolique. Elles ont pris fin avec la prédication des apôtres. Les vérités qu'elles renferment peuvent seulement, dans la suite des âges, sous l'action de l'Esprit de Dieu, se développer en passant de l'état implicite à l'état explicite. D'autres sont dites *particulières* ou *privées*. Ce sont toutes celles qui ne peuvent se réclamer des Livres inspirés ou de la tradition apostolique. C'est de ces dernières qu'il est ici question.

I. Assentiment dû aux révélations. — Aux révélations privées, lors même que leur authenticité est exactement établie, n'est pas dû un assentiment de foi théologique.

Et cela est vrai lors même que l'Église les a approuvées. Benoît XIV, dans son *Traité de la Canonisation des saints*, le rappelle expressément : « En ce qui concerne les révélations privées, telles que les révélations de la bienheureuse Hildegarde, des saintes Brigitte et Catherine de Sienne, il ne leur est pas dû un assentiment de foi catholique, mais seulement de foi humaine selon les règles de la prudence. Un assentiment de foi catholique ne peut même leur être donné. *De Canon.*, l. III, c. LIII, n° 15, et l. II, c. XXXII, n° 11. Elles se trouvent, en effet, hors du trésor des vérités qui appartiennent essentiellement au plan de la rédemption de tout le genre humain.

Ce n'est pas à dire qu'elles ne puissent être ou ne soient destinées à être l'instrument de grandes grâces, de grâces de choix pour plusieurs, pour beaucoup, même pour tous les fidèles. Telles les révélations concernant le Rosaire, le Scapulaire, les révélations faites à sainte Marguerite-Marie sur la valeur et le mode de la dévotion au Sacré-Cœur de Jésus. Mais quel que soit le prix de ces révélations, elles ne rentrent pas dans l'économie primordiale et essentielle du salut.

Ne faisant pas l'objet d'un acte de foi théologique, les mettre en doute ou les nier ne saurait être péché d'hérésie. Mais lorsque l'Église les a approuvées, à plus forte raison lorsqu'elle a établi ou recommandé officiellement certaines pratiques qui découlent de ces révélations et en traduisent l'application à la vie chrétienne, s'élever contre ce serait manquer, et gravement, au respect et à l'assentiment d'esprit et de volonté que nous devons aux directions et aux enseignements de l'Église, à l'exercice du magistère qu'elle exerce sous l'inspiration du Saint-Esprit, lors même qu'elle ne met pas en mouvement son privilège d'infaillibilité.

A noter que celui qui reçoit une révélation particulière et ceux à qui elle est transmise par ordre, peuvent et doivent en examiner les titres de créance. Si ces titres sont reconnus valables, ils n'ont pas le droit en conscience de lui refuser leur adhésion.

II. Attitude de l'Église vis-a-vis des révélations. — Quel est le rôle de l'Église vis-à-vis des révélations particulières?

1° « L'Église les croit possibles, puisqu'elle ne les rejette pas systématiquement et dès l'abord, mais qu'elle consent à les examiner. Elle les croit même réelles en certains cas, puisqu'elle en a autorisé, approuvé plusieurs dans la vie, dans les œuvres des saints, établissant à leur occasion des fêtes liturgiques et des dévotions.

2° « Cependant, elle ne les croit pas fréquentes et les juge d'ailleurs difficiles à reconnaître, à cause des multiples illusions qui peuvent s'y mêler. Aussi ne les examine-t-elle qu'avec la plus grande circonspection et, l'on oserait dire, avec quelque préjugé de défiance. Elle se rappelle le mot d'ordre de l'Apôtre auquel font écho les multiples avertissements des docteurs de la mystique : « Mes bien-aimés, ne croyez « pas à tout esprit, mais examinez et éprouvez si les « esprits sont de Dieu. » I Joan., IV, 1.

3° « Elle ne les accepte point comme supérieures à la révélation générale, universellement obligatoire, dont elle a la garde. Elle ne considère point leur apport comme une augmentation substantielle de sa richesse dogmatique, car elle n'attend pas, elle ne peut attendre de ces révélations privées de nouveaux dogmes, des vérités proprement nouvelles, des dévotions inouïes, mais seulement une lumière nouvelle, un éclat révélateur jeté sur d'anciennes vérités, déjà possédées bien que jusque-là enveloppées, sur des dévotions non point étrangères, mais jusque-là implicites et latentes.

« Et dès lors ce qui détermine l'Église à définir une vérité dogmatique ou à approuver une dévotion nouvelle, ce n'est point seulement ni surtout l'autorité de la révélation privée (encore que la révélation privée puisse être, et soit souvent, l'occasion providentielle de l'approbation donnée); c'est l'harmonie constatée de cette vérité, de cette dévotion avec le dogme ancien dont elles continuent le développement providentiel; c'est l'opportunité de leurs réponses aux besoins actuels du peuple chrétien.

« C'est bien ainsi que les choses se sont passées dans l'histoire de la dévotion au Sacré-Cœur. Ce n'est point sur les révélations de Paray-le-Monial que l'Église a fondé la légitimité de la nouvelle dévotion. De fait, ce n'est que plus d'un demi-siècle après le décret approbatif de 1765 autorisant le culte du Sacré-Cœur que l'Église a commencé d'examiner les écrits de Marguerite-Marie en vue de sa béatification. » Le rôle de la bienheureuse a été de donner les impulsions décisives au grand mouvement d'âmes qui devait aboutir à l'intervention officielle de l'Église. H. Judéaux, *La dévotion au Sacré-Cœur. Orthodoxie et révélations privées. Études* du 20 juillet 1917, p. 180-182.

III. Causes d'erreurs au sujet des révélations privées. — *a*) Il arrive que ceux qui les reçoivent les interprètent mal, soit à cause de l'obscurité de la révélation, soit parce que Dieu n'en donne qu'une demi-intelligence. « Les prophéties et paroles de Dieu, dit saint Jean de la Croix, adressées à certains personnages de l'antiquité, ne se réalisaient pas selon leurs prévisions, parce qu'ils les prenaient trop à la lettre... Les âmes s'attachent trop à l'intelligence littérale, sans réfléchir au dessein principal de Dieu, qui

est de leur communiquer la substance cachée sous l'écorce, et le véritable esprit, difficile sans doute à concevoir, mais dont les différents sens, abondants et merveilleux, dépassent de beaucoup les limites étroites de la lettre. » *Montée du Carmel*, l. II, c. XIX.

Saint Pierre voit descendre du ciel comme une nappe, attachée par les quatre coins, où se trouvaient toutes sortes d'animaux; et une voix lui dit : « Lève-toi, Pierre, tue et mange. » S'agit-il de sa nourriture? Il ne comprend qu'un peu après, à l'arrivée des hommes envoyés par Corneille, que Dieu veut lui faire entendre qu'il ne doit écarter de la foi nouvelle aucun homme comme impur et souillé. Act., x, 9-29.

Sur l'ordre du Seigneur, Jonas annonce aux habitants de Ninive : « Encore quarante jours et Ninive sera détruite!... » Il pensait qu'en toute hypothèse le Seigneur détruirait Ninive. Mais Dieu épargne la ville repentante. Et Jonas en éprouve un grand chagrin et colère, au point qu'il demande à mourir. Il ne savait pas que la sentence de Dieu était conditionnelle. Jon., III-IV.

Saint Norbert au XII^e^ siècle, saint Vincent Ferrier († 1419) croient pouvoir, d'après les révélations reçues, annoncer comme prochaine la fin du monde. Sans doute, ou ces révélations étaient conditionnelles, ou les saints les interprétaient trop à la lettre.

Sur cette question de la fin du monde, son dernier historien, le P. Sigismond Brettle, O. M., a découvert à Fribourg en Suisse le manuscrit de sermons jusqu'alors inconnus. Saint Vincent Ferrier s'y tient à la doctrine enseignée par les Écritures : 1° Aucun homme ne possède une connaisssance précise touchant l'heure du jugement, selon Matth., XXIV, 36 et Act., I, 7. 2° L'Antéchrist est proche, selon saint Paul, II Thes., II, 3. Ici aucune prophétie proprement dite.

Mais dans une lettre, de 1412, écrite au souverain pontife Benoît XIII pour se justifier, lettre connue depuis longtemps, reproduite par le P. Brettle d'après une copie particulièrement autorisée, saint Vincent Ferrier a une autre attitude. Il annonce la fin du monde à brève échéance : *Tempus Antichristi et finis mundi erunt cito, et bene cito, et valde breviter.* Il prétend l'établir par huit arguments : 1° une révélation faite à saint Dominique et à saint François; 2° une autre révélation faite à un religieux; 3° la prophétie de Daniel; 4° une révélation faite à un homme dévot et saint, que Vincent rencontra, neuf ans plus tôt, en Lombardie : d'après cette révélation, l'Antéchrist était déjà né; il fallait l'annoncer au monde; 5° une révélation semblable, rapportée à Vincent par un marchand vénitien très digne de foi; 6° beaucoup d'autres révélations faites à des personnes dévotes et spirituelles; 7° les aveux arrachés à beaucoup de démons; 8° la propagande des messagers de l'Antéchrist, qui vont déjà par le monde pour combattre la doctrine évangélique.

Ici, la prédication de saint Vincent Ferrier ne se tient plus dans les termes généraux des sermons de Fribourg. La prophétie se précise. On s'explique l'émoi de quelques théologiens.

On remarquera que saint Vincent ne fait pas appel à des révélations personnellement reçues, à moins qu'il ne s'agisse de lui au second paragraphe.

Au cours de sa vie, saint Vincent a montré qu'il n'était pas à l'abri de toute erreur : c'est ainsi que, pendant près de quarante ans, il a fait opposition au pape de Rome, en soutenant par exemple Pierre de Luna. Mais son apostolat fut magnifique et prodigieux. C'est l'apôtre et l'homme de Dieu qui était canonisé en 1454.

(D^r^ P. Sigismond Brettle, O. M. *San Vicente Ferrer, und sein literarischer Nachlass*, Münster, 1924; cf. *Recherches de science religieuse*, avril 1927, p. 184-187.)

Les révélations qui promettent le salut éternel à telle pratique sous-entendent, lors même que les termes en sont absolus, l'exercice de la charité divine, dans le sens où Notre-Seigneur, dans l'Évangile, promet la vie éternelle à ceux qui secourent leurs frères. De même, les révélations qui promettent à la fidélité à telle pratique la grâce « de ne pas mourir sans sacrements » doivent s'interpréter selon le sens d'une grâce équivalente.

b) Les visions qui représentent certaines scènes, comme de la vie ou de la mort de Notre-Seigneur ou de la Vierge, ne le font souvent que d'une manière approximative. Ce serait une erreur de leur attribuer une exactitude absolue. Le but de ces visions ou révélations n'est pas de satisfaire une curiosité profane d'historien ou d'archéologue, mais de nourrir une sincère dévotion et de sanctifier l'âme. Dès lors, la vérité de tel détail importe peu. Ainsi des saints ont vu le Christ en croix avec deux clous aux pieds, d'autres avec un seul.

Certaines particularités ou certaines scènes n'ont et ne peuvent avoir qu'une valeur symbolique : figurations d'anges ou de saints, représentations du paradis selon les idées et les coutumes de tel temps, représentations matérielles de l'enfer où cependant les démons n'ont pas de corps.

On voit combien il est imprudent de chercher à reconstituer l'histoire à l'aide des révélations des saints.

c) Il arrive qu'au cours de la vision ou de la révélation, l'esprit garde une part de son activité; la mémoire, l'imagination ajoutent leurs produits aux communications reçues ou leur donnent une couleur personnelle. Ce mélange a danger de se produire particulièrement quand le sujet parle, quelquefois dicte, pendant l'extase. Où sont les vues personnelles? Où sont les communications certainement reçues et transmises en toute pureté?

d) Il y a danger que la personne, racontant après coup ses révélations, ne les altère involontairement et inconsciemment, ainsi qu'il arrive quand on raconte les rêves de la nuit. Il n'est pas possible de se replacer exactement dans les conditions mentales du rêve ou de la révélation. Impuissance ou sagesse, beaucoup des plus grands mystiques n'ont parlé que très brièvement de leurs révélations.

Pour le mystique lui-même, il est très difficile de distinguer le temps de l'Esprit et le temps de l'activité humaine. S. Ignace, *Exercices spirituels, Regul. pro plen. discret. spir.*, 8^a^. Il lui arrivera de prolonger indûment dans sa créance le temps de la révélation, d'attribuer aux communications divines déjà suspendues ce que son esprit propre y ajoute.

e) Les secrétaires auxquels la voyante dicte sa révélation, soit au moment même, soit après coup, risquent fort de l'altérer. De bonne foi, ils modifieront, ils ajouteront : ne faut-il pas rendre la pensée plus claire, combler les lacunes, formuler ce que la voyante a certainement vu ou entendu, mais ce qu'elle n'a pas exprimé? Aug. Poulain, *Les Grâces d'oraison*, 10^e^ édit., Paris, 1922, c. XXI, *Révélations et visions. Illusions à craindre*, p. 334-364.

Que Catherine Emmerich (1774-1824) ait mené une vie hautement sainte, qu'elle ait été favorisée de grâces extraordinaires, cela semble établi. Qu'elle ait reçu des communications d'en haut, il y a tout lieu de le croire. Mais aussi que le poète allemand Clément Brentano qui, dès 1818, vint s'installer auprès d'elle et se constitua son secrétaire, ait remanié, recomposé les visions sur la vie de Notre-Seigneur et de la Vierge que racontait la voyante de Dülmen, là-dessus aucun doute n'est possible. Mystificateur, plus ou moins inconscient, entraîné par l'idée de servir l'édification

des fidèles selon une certaine conception, tel apparaît Brentano. R. Guignard, *Les Visions de Catherine Emmerich*, *Études* du 5 mars 1926, p. 569-586.

Nombreux ont toujours été les écrits qui se donnent comme révélés, et sont l'œuvre de simples faussaires. Il y a une trentaine d'années, la crédulité publique accepta longtemps *Le Diable au XIX^e siècle* et les *Mémoires de Diana Vaughan*, où de fantastiques et répugnantes inventions se mêlaient à de prétendues révélations, jusqu'au jour où, le premier en France, le Père Eugène Portalié dénonça la fraude grossière dans les *Études* par l'article *la Fin d'une mystification*, 14 novembre 1896, p. 381-398. Le D^r Hacks, athée et franc-maçon, dit D^r Bataille, ne devait-il pas, dans une réunion publique à Paris, s'en déclarer cyniquement l'auteur, en collaboration avec Léo Taxil?

Il faut également refuser tout crédit à l'écrit connu sous le nom de *Secret de la Salette*. Dans le texte de 1878, à des fragments ou à des réminiscences de révélations peut-être véritables, viennent s'ajouter des incriminations contre le clergé, des prédictions apocalyptiques et millénaristes. La Congrégation de l'Index, dans sa séance du 7 juin 1901, condamnait la brochure de l'abbé Combe, *Le Grand Coup avec sa date probable, Étude sur le Secret de la Salette*. Un décret du 21 décembre 1915 interdisait tout livre sur le *Secret de la Salette*. Enfin, le 9 mai 1923, le Saint-Office mettait à l'Index *L'Apparition de la très sainte Vierge sur la sainte montagne de la Salette*, qui est une réimpression du texte de 1878. Mais tout cela laisse intacte la question du fait de l'apparition. Voir art. La Salette.

Lucien Roure.

RÉVÉRIEN. — Venu, dit-on, de Rome à Autun, pour y prêcher la foi déjà implantée en cette région, il eut à gouverner en des temps fort difficiles l'Église d'Autun, qui paraissait anéantie par la mort de ses fondateurs et de leurs premiers disciples. Aurélien, passant par cette ville, fit arrêter Révérien avec plusieurs compagnons, et, sur leur refus de sacrifier aux idoles, il les fit décapiter (vers 273).

J. Baudot.

RÉVILLE Albert (1826-1906). — Fils d'un pasteur et écrivain protestant, pasteur lui-même, il se révéla prédicateur et conférencier de talent, mais, en raison de la hardiesse de ses idées, il se vit fermer les chaires de théologie protestante de Montauban, Paris et Genève. Il fut le premier titulaire de la chaire d'Histoire des religions, créée spécialement pour lui au Collège de France (1880). Il fut longtemps directeur de la *Revue d'Histoire des religions*, également fondée en 1880.

Ses principaux ouvrages sont : *La religion chinoise*, Paris, 1889, où il prend parti contre la théorie du monothéisme primitif des Chinois (soutenue par les missionnaires jésuites du XVII^e siècle); *Prolégomènes de l'histoire des religions*, Paris, 1881; *Les religions des peuples non civilisés*, Paris, 1883. Dans un exposé clair et sobre, mais qui nous paraît aujourd'hui un peu grêle, A. Réville utilisait une documentation en général très sûre. Aussi ses ouvrage ont-ils joué le rôle de véritables manuels. Il n'admettait pas l'existence de peuplades athées, expliquait l'origine des religions par l'animisme et le préanimisme, préconisait, dans ces études, l'union de l'histoire et de la philosophie. On ne saurait dire cependant qu'il leur ait imprimé une empreinte très personnelle, et il n'y a plus guère à prendre aujourd'hui dans son œuvre.

Son fils Jean Réville (1854-1908), également pasteur, puis professeur de l'enseignement supérieur, entre autres ouvrages, a publié *Les Phases successives de l'histoire des religions*, Paris, 1909, où il rejette de l'histoire des religions la notion de révélation.

P. Fournier.

RÉVOLUTION FRANÇAISE. — « La Révolution, écrit M. Fernand Mourret, *L'Église et la Révolution*, Paris, 1913, p. 57, est un fait européen, et, en quelque sens, universel; mais c'est en France qu'elle a eu son foyer, et c'est en France qu'il est le plus facile de marquer les étages diverses qu'elle a franchies. » Pour ces raisons surtout, il ne sera traité ici que de la Révolution française.

C'est de l'ouvrage susmentionné de M. Mourret, p. 1-290, et de son abrégé, *Précis d'histoire de l'Église*, (F. Mourret et J. Carreyre), Paris, 1924, t. II, p. 471-549, que nous nous inspirons principalement. Nos citations sans référence spéciale sont extraites de l'un ou l'autre de ces volumes.

I. Histoire de la Révolution française, de 1789 a 1799. — Du point de vue religieux, qui est le nôtre dans ce dictionnaire, les événements de cette histoire peuvent se grouper sous trois sous-titres : 1° L'Église dépouillée de ses biens et de ses droits; 2° L'Église persécutée dans la personne de ses ministres et de ses fidèles; 3° L'Église officiellement supplantée dans son culte.

1° *L'Église dépouillée de ses biens et de ses droits.* — Après la prise de la Bastille (14 juillet 1789) et l'agitation qui s'ensuivit dans les provinces, les représentants de la nation crurent bon, pour calmer l'effervescence populaire, de sacrifier tout ce qui lui portait ombrage. Noblesse et clergé abolirent donc d'urgence tous les droits féodaux. Dans la nuit du 4 août, par la bouche de Mgr de Juigné, archevêque de Paris, nous renoncions à nos droits fonciers. Le 10 août, à la demande de Mirabeau, le *rachat* des dîmes, voté le 4, en devenait la *suppression* pure et simple : c'était diminuer de moitié les revenus du clergé, et cela, au profit, non pas des pauvres, mais uniquement des propriétaires fonciers.

A la fin de ce même mois, la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen (voir ce mot) était publiée. Le « démocratisme » et le « rationalisme politique » qui en faisaient le fond, ne pouvaient qu'inciter la Constituante à détruire la puissance sociale de l'Église. C'est ce qu'elle fit par trois principaux décrets.

D'abord, par le décret du 2 novembre 1789. Le 10 octobre, l'évêque d'Autun, Talleyrand, avait proposé à l'Assemblée un projet de loi pour la vente des biens-fonds du clergé au profit de l'État, lequel devrait, en échange, assurer la subsistance des ecclésiastiques dépouillés. Ses arguments étaient surtout d'ordre financier : il n'y avait pas d'autre moyen de remédier à la situation économique du pays, et, disait le prélat, « le clergé n'est pas propriétaire à l'instar des autres propriétaires. » Mgr de Boisgelin, archevêque d'Aix, eut beau faire remarquer que les biens avaient été donnés à diverses institutions, abbayes, cures, hôpitaux, collèges, pour des objets précis, et offrir, au nom de son ordre, une somme de 400 millions, à hypothéquer sur les biens ecclésiastiques. Le Chapelier, député de Rennes, porta la question sur le terrain politique : il fallait détruire la prépondérance politique du clergé. Mirabeau fit proclamer l'État « propriétaire des biens du clergé ». Et ce fut vainement que l'abbé Maury montra avec éloquence les funestes effets qu'aurait la spoliation du clergé au point de vue politique, religieux et social. Finalement, le 2 novembre, « l'Assemblée nationale décrète que tous les biens ecclésiastiques sont mis à la disposition de la nation. » Une série d'autres décrets, du 19 novembre 1790 au 19 mars 1793, devaient rendre la spoliation plus complète encore. Au demeurant, « l'application qui fut faite de ces

divers décrets en manifesta le caractère odieux. Dans certaines provinces, les paysans et les bourgeois se jetèrent avec une avidité scandaleuse sur les biens ecclésiastiques mis en vente. L'agiotage le plus éhonté s'y mêla. Une baisse subite de la valeur de la propriété foncière se produisit. D'immenses propriétés furent cédées à des prix dérisoires. Le peuple, fasciné par la mise en vente de tant de biens, fut victime d'illusions incroyables. Les acheteurs se trouvaient, la plupart du temps, incapables de fournir même le premier douzième du prix, exigé pour l'entrée en possession. L'agioteur intervenait alors. Il substituait à l'acquéreur insolvable un second acquéreur insolvable, puis un troisième; il avilissait les prix, au moyen d'acheteurs factices; et finalement il se présentait lui-même au moment favorable, pour profiter de la dépréciation de l'immeuble. »

Après avoir réduit les membres du clergé séculier à la condition de fonctionnaires salariés, on prétendit faire des membres du clergé régulier, qui abandonneraient le cloître, de simples pensionnaires de l'État. « L'Assemblée nationale, proclamait-on le 13 février 1790, décrète, comme article constitutionnel, que la loi ne reconnaîtra plus de vœux monastiques solennels de l'un et l'autre sexe; elle déclare, en conséquence, que les ordres dans lesquels on fait de pareils vœux, sont et demeureront supprimés en France, sans qu'il puisse en être établi de semblables à l'avenir. Tous les individus de l'un et de l'autre sexe existant dans les maisons religieuses pourront en sortir en faisant leur déclaration devant la municipalité du lieu. » Des pensions, de 700 à 1 200 livres, furent promises aux religieux qui sortiraient du cloître, et des décrets postérieurs absorbèrent dans le patrimoine national les propriétés collectives des congrégations. Des hésitations regrettables, avouons-le, se firent jour chez beaucoup de religieux. Mais « ils devaient bientôt, en présence de la persécution ouverte, sentir se réveiller leur vieille foi engourdie, et résister alors jusqu'à l'exil, jusqu'au martyre. Les femmes surtout devaient s'élever à un degré d'héroïsme digne des plus beaux siècles de foi. »

Ce n'était pas assez. Pour mieux asservir le clergé, les gallicans, les jansénistes, et les philosophes du Comité ecclésiastique et de l'Assemblée résolurent de nationaliser l'Église de France en l'arrachant à l'autorité souveraine et tutélaire du pape. La Constitution civile du clergé (voir ce mot) était définitivement votée le 12 juillet 1790. Le 27 novembre suivant, l'obligation du serment : « Je jure d'être fidèle à la nation, à la loi, au roi, et de maintenir de tout mon pouvoir la Constitution décrétée par l'Assemblée nationale et acceptée par le roi », était étendue à tous les ecclésiastiques du royaume, sous peine d'être déchus de leurs fonctions, de perdre leurs droits de citoyens actifs, et, en cas d'immixtion dans ces fonctions, d'être poursuivis comme perturbateurs du repos public. Or la Constitution civile du clergé, que Louis XVI avait approuvée le 24 août 1790, allait, enfin, être formellement condamnée par le pape Pie VI, dans les brefs du 10 mars et du 13 avril 1791, comme « établie sur des principes hérétiques, par suite, hérétique elle-même en plusieurs parties ». Et le souverain pontife, en conséquence, défendait « à tous ceux qui avaient été irrégulièrement élus et illicitement consacrés, de faire aucun acte de juridiction, sous peine de suspense et de nullité ».

2° *L'Église persécutée dans la personne de ses ministres et de ses fidèles.* — Sous l'Assemblée législative, qui avait succédé à l'Assemblée nationale, les violents, les jacobins, allaient tout diriger. Les prêtres non assermentés ou réfractaires furent emprisonnés. Bientôt même, en vertu du décret du 27 mai 1792, ils seront condamnés à la déportation et mis, pour ainsi dire, hors la loi. Louis XVI, ayant refusé de sanctionner ce décret, est, le 10 août, suspendu de ses fonctions et livré, le 12, à la Commune de Paris, qui l'interne au Temple avec sa famille. Marat régnait en maître à la Commune; le nouveau ministre de la Justice, Danton, qui ne l'aimait pas, devint néanmoins son complice. Mais, en dépit du danger, les refus de serment de la part des prêtres, maintenant mieux éclairés sur leurs devoirs, se multiplient, et plusieurs assermentés se rétractent publiquement. De là, des incarcérations, des massacres même, qui ont lieu avec l'approbation ou par l'ordre des municipalités jacobines, à Bordeaux, à Marseille, etc. Voici les « massacres de septembre », à Paris, aux Carmes, à Saint-Firmin, et ailleurs. La Commune de Paris obtient des directoires départementaux des massacres aussi odieux à Reims, à Meaux, à Versailles surtout...

A la même date du 10 août 1792, l'Assemblée législative ordonna la prestation de ce nouveau serment : « Je jure de maintenir de tout mon pouvoir la liberté et l'égalité, ou de mourir en les défendant. » Les quinze évêques restés en France et quelques évêques émigrés, par exemple de Boisgelin, autorisèrent leurs prêtres à prêter le serment; la plupart des évêques émigrés le déclarèrent illicite. Au mois d'octobre, Pie VI, consulté, répondait que, avant de se prononcer, il voulait savoir quel était le sens exact attribué aux mots *liberté* et *égalité*. Si le serment était purement civique, le pape permettait de le prêter.

Mais l'Assemblée législative a fait place à la Convention (21 septembre 1792). Et la Convention sera invariablement persécutrice de la religion. Une de ses premières préoccupations étant d'assurer l'exécution du décret de déportation édicté contre les prêtres réfractaires, des milliers de ceux-ci, et des meilleurs, partent à l'étranger : après l'émigration de la noblesse, c'est l'émigration du clergé. L'Espagne en reçoit 7 000, l'Angleterre près de 8 000, l'Italie, 3 000; partout ils sont bien accueillis, même, peut-on dire, en Allemagne. Leurs confrères restés en France vont être plus persécutés que jamais. A la suite de la mort de Louis XVI (21 janvier 1793), la guerre étrangère, en effet, redouble d'acharnement, et cette guerre devient, pour la Convention, la raison ou le prétexte d'une recrudescence inouïe de persécution. Pour défendre le pays on établit la dictature; les tribunaux révolutionnaires, les comités révolutionnaires, le Comité de salut public sont institués. De nouveaux décrets, toujours plus rigoureux, sont portés contre « tous les ecclésiastiques sans exception, réguliers, séculiers, frères lais ou convers, » qui refusent de prêter le serment; et tout citoyen est invité à dénoncer, arrêter ou faire arrêter tout prêtre sujet à la déportation, avec la promesse de cent livres de récompense. Les prêtres sont arrêtés, en masse; quand les prisons sont remplies, on les entasse sur d'infects navires, qui serviront de tombeaux à un grand nombre d'entre eux. Et voici que la loi du 17 septembre 1793, dite loi des suspects, atteint tous les fidèles qui se seraient montrés « ennemis de la liberté » et n'auraient pas manifesté leur « attachement à la Révolution ». « C'est par la violence, disait Marat, qu'on doit établir la liberté. »

On s'en prend même aux monuments religieux, qu'on pille, détruit ou dégrade, et au calendrier, qu'on républicanise; on favorise et encourage le mariage des prêtres; de sacrilèges cérémonies sont célébrées, en l'honneur de la Raison ou de l'Être suprême, à Paris et en province. Mais les prêtres insermentés, aidés par de pieux laïques, tiennent bon; la ville de Lyon essaie de secouer le joug des jacobins; le sang breton et vendéen ne coule pas en vain; toutes les provinces françaises comptent des martyrs. Rappelons-nous

simplement les religieuses d'Orange, les filles de la Charité d'Arras, les ursulines de Valenciennes, les carmélites de Compiègne, dont il a été parlé ailleurs.

Le 9 thermidor an II (27 juillet 1794), Robespierre montait sur l'échaufaud. La Terreur était finie. Des prêtres seront encore guillotinés, et ce sont les prêtres qui sortiront les derniers de prison. Cependant une détente se produit : un certain nombre de prêtres constitutionnels se rétractent, et, sous la pression de l'opinion publique, deux lois sont votées (21 février et 30 mai 1795), en faveur de la liberté des cultes, puis sur la réouverture des églises non aliénées. La seconde de ces lois (11 prairial, an III) avait exigé des prêtres, pour leur permettre l'usage des églises, la promesse de soumission aux lois de la République : ce fut l'occasion d'âpres controverses entre les catholiques fidèles. Mais qu'est-ce que cela, auprès du mouvement de pacification religieuse qui se fait jour? Le 26 octobre 1795, la Convention se séparait, et l'horizon s'ouvrait à des espoirs de paix et d'ordre. Le sang de nos martyrs semblait bien devoir apporter prochainement à l'Église de France la plus glorieuse des victoires.

3° *L'Église officiellement supplantée dans son culte.* — Nos ennemis ne se croient pas encore, néanmoins, vaincus ou réduits à l'impuissance. On avait, sous la Convention, essayé du culte de la Raison et Robespierre avait rêvé d'un culte de l'Être suprême. L'un et l'autre n'avaient eu qu'une existence éphémère. N'y aurait-il donc pas moyen, se demandent ceux qui aspirent à diriger l'opinion sous le Directoire, de fonder une religion vraiment civique et vraiment nationale, qui eût chance de plaire à la masse en même temps qu'à l'élite et de déchristianiser la France? Le clergé constitutionnel perdait chaque jour du terrain, et les prêtres exilés étaient, en août 1797, autorisés à rentrer en France. Le gouvernement s'adressa aux théophilanthropes, qui comptaient parmi eux Larevellière-Lépeaux, membre de l'Institut et du Directoire. Bientôt, il favorisa pareillement le culte décadaire. Mais tout cela sombra dans les divisions intestines, le ridicule et l'indifférence publique. Voir CULTES RÉVOLUTIONNAIRES.

« Pendant que, d'une main, si l'on peut ainsi dire, le Directoire cherchait à édifier une religion nouvelle, il ne cessait de frapper l'Église catholique. Larevellière fut un persécuteur sectaire et fanatique, et ses victimes furent fort nombreuses à la Guyane et dans les citadelles des îles de Ré et d'Oléron. » Une partie du clergé consentit à prêter le serment de « haine à la royauté et à l'anarchie » dans le sens mitigé où l'entendit une interprétation quasi officielle : la rage des sectaires ne désarmait point. 6 756 prêtres français, c'est-à-dire le quart des prêtres alors résidant en notre pays, furent atteints par les divers décrets du Directoire.

Mais le catholicisme se trouvait être la seule force capable de restaurer la France. Le peuple le sentait, et il en était porté à regretter davantage encore le culte auquel il avait été habitué, celui qu'exerçaient ces prêtres qu'il avait vu souffrir si héroïquement et qu'il avait appris à respecter plus que jamais. « Son cœur et ses sens, a écrit Taine, étaient restés catholiques et redemandaient son ancienne Église. » L'heure est venue où un jeune officier de génie, Bonaparte, entendra ce désir et y donnera satisfaction.

II. CE QU'ÉTAIT LA RÉVOLUTION FRANÇAISE. — « Des esprits graves et sincères, lit-on dans F. Mourret, *op. cit.*, Introduction, se plaçant à des points de vue opposés, ont émis sur la Révolution des appréciations diverses. Pour Ballanche et Buchez, la Révolution est un reflet, plus encore, « une réalisation sociale du christianisme »; pour Joseph de Maistre, elle est « satanique par essence... » Au fond, la Révolution est une œuvre très complexe, et l'on doit, pour la juger avec équité, y distinguer trois mouvements : un mouvement de réforme politique, un mouvement de rénovation sociale et un mouvement de persécution anticatholique. Le mouvement de réforme politique, conçu dans les limites des vœux exprimés par les cahiers des États généraux, peut être approuvé dans ses grandes lignes. Le clergé des deux ordres l'a défendu avec ardeur, le roi Louis XVI l'a secondé sans arrière-pensée, et l'un des représentants les plus autorisés de la monarchie traditionnelle, le comte de Chambord, a pu, *Proclamation du 5 juillet 1871*, convier le peuple de France à reprendre avec lui « le mouvement national de la fin du XVIII^e siècle ». Le mouvement de rénovation sociale est malheureusement inspiré par les principes erronés de Jean-Jacques Rousseau. Il n'est plus guère besoin aujourd'hui d'en montrer la fausseté. L'expérience a fait bonne justice de ces utopies. Les idées de perfection originelle, d'égalité absolue et de contrat social ont dû céder devant les idées plus saines de corruption native, de hiérarchie nécessaire et de tradition. Quant au mouvement de persécution anticatholique..., on ne saurait le condamner avec trop de sévérité... Ce qui aggrave le caractère de ce dernier mouvement, c'est que, non content de se développer parallèlement aux deux autres, il les envahit progressivement et les pénètre de son esprit. Peu à peu, il en devient l'âme inspiratrice. » Bref, ce qui aurait pu être une réforme bienfaisante, est devenu une funeste révolution par le « démocratisme » et le « rationalisme social », ou politique, qui l'imprègnent profondément. (Sur le sens de ces mots, voir DÉCLARATION DES DROITS DE L'HOMME.) Ce n'est pas tout à fait sans raison que nos ennemis ont voulu dater de 1789 l'ère nouvelle : dans la société, et par la société dans les esprits des individus, c'est bien une organisation et une conception nouvelles, non chrétiennes, qui essayèrent alors de s'imposer au monde. La « religion de la Révolution » n'est pas de tout point un vain mot.

Dans la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen on trouve, comme il a été dit, le résumé juridique des théories défendues par les philosophes du XVIII^e siècle : aussi faut-il voir dans ce philosophisme incrédule, autant, si ce n'est plus, que dans les abus de l'Ancien Régime, la vraie cause de la Révolution française, ou du caractère antireligieux et révolutionnaire donné au mouvement légitime de réforme qui se produisit alors.

Conclusion. — « Nul ne conteste qu'à la fin de l'Ancien Régime de profondes réformes s'imposaient. Le gouvernement lui-même était en train de les réaliser, et les « privilégiés » n'étaient pas les derniers au travail. Mais on ne « réforme » pas une nation, on la détruit, en faisant « table rase » de tout son passé; et c'est en cela que consista, essentiellement, la Révolution jacobine. D'aussi fatales chimères, ajoute Gustave Gautherot, *Les suppliciées de la Terreur*, Paris, 1926, p. 14, 15, ne sont pas, hélas! du seul domaine du passé; elles se renouvellent sous nos yeux : elles viennent de replonger dans le chaos un immense empire (la Russie); elles menacent le monde. » « La sauvagerie, disait Sainte-Beuve, est toujours là, à deux pas; dès qu'on lâche pied, elle recommence. »

Comme nous nous plaçons, ici, principalement au point de vue religieux, nous n'avons rien dit des victimes qui tombèrent, sous la Révolution, autant en haine de l'Ancien Régime, politique ou social, que pour la foi chrétienne. C'est par myriades qu'on les compte. « A Paris seulement-écrit G. Gautherot, *op. cit.*, p. 3, et en moins de quinze mois, d'avril 1793 à juillet 1794, la guillotine abattit plus de 2 600 têtes, dont 374 têtes féminines... Têtes d'aristo-

crates? Dans la proportion d'un quart environ... En très grande majorité, les milliers de victimes de la Révolution étaient gens du peuple : ouvriers, paysans, soldats, domestiques. »

Dans les deux volumes indiqués au début de cet article, on trouvera une bibliographie abondante et bien à jour, où figurent les ouvrages de Taine, Gazier, Madelin, Sicard, Pisani, de la Gorce, Mathiez, Aulard, etc.

Assez récemment, M. A. Aulard publiait, dans la collection *Christianisme*, un petit volume : *Le Christianisme et la Révolution française*, Paris, 1925, dont il nous paraît bon de citer quelques lignes de la préface. « Pendant la Révolution française, écrit-il, le christianisme a couru un risque grave. Il a été ébranlé par la violence, il a plié, et peut-être aurait-il été déraciné, si la violence avait pu continuer son effort », si la victoire de nos armées n'était venue rassurer les patriotes et s'opposer à la continuation de la Terreur. « Naguère, en des études partielles, j'ai exprimé un sentiment un peu différent. Il me semblait que le christianisme était alors indestructible dans la conscience des Français. Depuis, j'ai lu plus de documents. Aujourd'hui que je vois peut-être mieux l'ensemble des faits, je suis plus frappé de la facilité avec laquelle le peuple français commençait à perdre, en 1794, ses habitudes de culte. » Dans « cette périlleuse aventure du christianisme » (« les deux Églises protestantes françaises, la luthérienne et la réformée, furent atteintes, elles aussi, par le mouvement antireligieux de 1793 et de l'an II »), dans le culte de la Raison et le culte de l'Être suprême, M. Aulard voit « l'épisode saillant de l'histoire religieuse de la Révolution française ». Cet épisode central, continue-t-il, « fut précédé d'une tentative contraire, celle de lier plus étroitement l'Église gallicane à l'État : c'est la Constitution civile du clergé. Il fut suivi d'une tentative de liberté et de laïcisation : c'est le régime de la séparation de l'Église et de l'État, qui dura sept années, et auquel le Concordat mit fin. » Par la laïcisation, pense sans doute le trop célèbre historien, si elle est bien appliquée, on obtiendra cette déchristianisation à laquelle il est difficile d'aboutir par la violence, la violence ne pouvant être continuée aussi longtemps qu'il le faudrait. — Au demeurant, M. Marion, professeur au Collège de France, a montré, dans le *Correspondant* du 10 septembre 1926, que M. Aulard s'est fourvoyé en attribuant à l'indifférence religieuse des paysans l'absence de soulèvement contre la proscription du culte. Cette absence de soulèvement s'explique, d'une part et surtout, par le fait que, à la campagne du moins, le culte ne fut jamais complètement aboli même au plus fort de la Terreur; d'autre part, par la raison que l'on jugeait prudent de n'opposer qu'une résistance passive à l'extrême rigueur de la dictature jacobine.

J. Bricout.

203
B762

42091

BRICOUT, J.

AUTHOR

Dictionnaire Pratique
Des Connaissances Religieuses.

TITLE

Tome 5e. Nazareth - Révolution.

DATE DUE | BORROWER'S NAME

STORAGE - CBPL

42091